

14
Kurs 35.

Rudolf Eucken: Dějiny

17 357

~~7449 76325~~

~~18 6~~

Rudolf Eucken

Dějiny

Stará Říše na Moravě I. P. 1936

1. Vývoj problému.

Poměr dnešního člověka k dějinám je hodně sple-
tí: jsme zaujati dějinami a živíme se dějinami, ale
zároveň cítíme, že náš život je jimi namnoze utisko-
ván, a rádi bychom tomu břemeni unikli; ale když
se o to snažíme, propadáme prázdnotě okamžiku
a utíkáme se před takovým nebezpečenstvím zase
zpět k dějinám. Tak se zmítáme sem tam, což je
postavení, v němž není možná uvědoměle jednati
ani šťastně tvořiti. Podívejme se poněkud důklad-
něji, čím toto postavení bylo přivoděno.

Století devatenácté zaujímá k dějinám docela jiné
postavení než doba osvícenská. Proti spletí-
tým poměrům stavělo osvícenství návrat k rozumu, který
je v nás všech; jen oživení rozumu mohlo lidské
bytí osvoboditi od věcí zastaralých a mylných, ja-
kož i život dovésti od dětské nesmělosti a přísné
vázanosti k plné svobodě a uvědomělosti a učiniti
tím člověka samostatným. Autorita minulosti po-
klesla před požadavkem, aby myšlenkovou práci
byla životu a působení dána bezčasová přítomnost.
Nedav se másti tradicí, a většinou ve vědomé pro-
tivě k ní, vytvořil rozum »přirozené« náboženství,

»přirozenou« morálku, »přirozený« hospodářský život, výchovu »shodnou s přírodou«. To uchvátilo mocně mysl a přetvořilo život od základů; svěžest, svoboda a samostatnost, která tím byla získána, nemohla se již ztratiti přese všechny útoky a přese všechno zatemňování. Ale hned od počátku bylo v tom snažení leccos, proti čemu bylo možno činiti námitky; to postupem času vzrostlo a způsobilo na konec obrat. Mladistvý pocit síly, který oduševňoval osvícenství, dodával mu radostné důvěry, že je pravdě blízko; proti zděděné situaci nebylo by se mohlo postaviti s takovou jistotou vítězství, kdyby nebylo pevně důvěřovalo, že ve skutečnosti a v bytosti lidské vládne přímo rozum. Zdálo se tedy, jako by byl v každém jednotlivci společný rozum a jako by bylo možno rázným sebeuvědoměním k němu proniknouti; zdálo se, že stačí ujasniti si to, povznésti se k plné uvědomělosti, aby se dopomohlo k vládě dobru a pravdě. Tím byla životní práce založena hlavně na myšlení a poznávání a kultura nabyla rázu jednostranně intelektuálního. Když první rozmach ochaboval, zabíralo intelektuální rozumování život stále více a více, postavilo mezi člověka a věci své hloubání a své záměry a bylo tím pořád

více na újmu vnitřní souvislosti se světem jakož i původnosti života. Skutečnost, která z toho vyšla, jevila se na konec jako příliš úzká a bezduchá, životní pud se obrátil a žádal si více vroucnosti a obsahu jakož i většího zasahování celého člověka; jednou z hlavních věcí tohoto nového života je však obrat k dějinám.

K dějinám pudila především žízeň po větší míře skutečnosti, po širším základě bytí, po větším rozsahu názoru a po větší plnosti života, také po větším spojování rozmanitosti ve veliké souvislosti. Jak plnějším se život tím stal, to jeví mnohé obory, právo a náboženství, umění a věda; činnost se zmocňuje nesmírného množství skutečnosti, která jindy zůstávala nezužita. Celek této práce vytváří dějinný způsob myšlení a mění tím základní rys života. Zde se člověk nevytrhuje, jako v době osvícenství, ze svého okolí a nestaví se příkře proti němu, aby je ovládl, nýbrž spojuje se vnitřně s ním, aby jeho život proudil v něj a aby jej vybavil ze vší malosti. To dodává jeho životu jak větší šíře, tak také více klidu, věci podávají člověku rozum, jehož vedení se může s důvěrou odevzdati. To mu přibližuje také dřívější doby, takže v nich nachází nej-

rozmanitější příbuznost; vlastní doba se jeví jako vrchol celkové budovy, která obsahuje všechny doby; s takového vrcholu se všechno předcházející jeví jako pohnutý výstup do výše; také v tom, co je níže, nevidí se ani tak vzdálenost a protiva, jako spíše přibližování a příprava; všechna rozmanitost se setkává s větším porozuměním a s větší láskou, když překročí absolutního hodnocení, jaké bylo vlastní době reformační a osvícenství, ustupuje všeobecnějšímu a smířlivějšímu způsobu myšlení. Žádná doba nezakusila takového obratu v hodnocení silněji než středověk.

Toto pružnější a relativnější hodnocení neznamenalo však s počátku nikterak klesání k relativismu a obětování absolutní pravdy. Neboť hrdé sebevědomí působilo, že se síla ducha cítila schopna zdolati všechnu příliv látky a přisvojit si jej. Rozum se dějin zmocňoval, aspoň v myšlenkovém světě filosofů, mnohem více, než se jim byl podroboval. Tomuto způsobu myšlení se dostalo nejvelikolepějšího a nejzralejšího výrazu v Heglově filosofii dějin; zdá se, že všechnu spor mezi rozumem a dějinami je přemožen tím, že se dějiny nadobro stávají rozvojem rozumu, který takovým

rozvojem dosahuje svého dovršení. Ačkoli tato konstrukce vzbuzuje mnohé pochybnosti, zůstává při tom nedotčena převaha rozumu a tím duševní samočinnost. Méně však o to dbal způsob, kterým romantika hleděla na dějiny. Neboť romantice se zdálo, že hnutí vychází z neuvědomělého působení; z minulosti zde přitékal člověku bez námahy proud rozumu a unášel jej bezpečně s sebou; zdálo se, že se život a snažení člověka uvádí v bezpečnou dráhu, když se tomu proudu odevzdá. To oslabovalo samočinnost a bylo to na újmu právu živé přítomnosti; tím, že se lidé přenášeli do minulých dob, které se při tom zlehka idealisovaly, uzavírali se snadno úkolům vlastní doby. Již zde se objevuje nebezpečnost, že se rozšíření obzoru skrze dějiny nevyrovná síla udržovati poznatky pohromadě a přisvojovati si je, že tedy člověk na venek získá, ale v jádře svého života má újmu.

Pak nastal obrat, devatenáctému století vlastní, od problémů vnitřního člověka a od duševního tvoření k práci směřující k předmětnosti věcí; v dějinách to znamená vítězné pronikání exaktního bádání naproti konstrukci z čistého myšlení. Tento obrat se stal zvláště uvědomělým v Německu, po-

něvadž si zde musil teprve vybojovati své právo proti převaze spekulativního postupu. Jmenovitě povstala proti Heglově konstrukci dějin touha po větší šíři, po větší míře skutečnosti a individuálnosti. Heglova konstrukce se zdála již vnějším svým obzorem příliš úzká, poněvadž její pojmy obsáhly jen evropský kulturní svět a poněvadž se týkaly hlavně protivy mezi starým a novým světem; její vadou však byla také vnitřní omezenost, poněvadž nemohla jednotlivé zjevy včleniti do své dialektické soustavy, aby při tom neoslabovala velmi značně jejich individuálnost a skutečnost. Nová touha po čisté a neomezené skutečnosti v tom viděla znásilnění a znetvoření věcí; s horlivostí tím větší se chápali historického badání jako vysvobození.

Toto badání proměnilo tu touhu po šíři a skutečnosti znamenitě v práci a výkon, vytvořilo pro tu práci nové metody, zplodilo zvláštní způsob myšlení a působí tím silně na život nové doby. Toto badání nechce nikterak býti filosofií, vždyť mu hlavně jde o to, aby historii vybavilo ze všeho poručnickování filosofie a aby ji postavilo na vlastní nohy; ale ta práce by nebyla nikterak mohla proniknouti tak daleko a získati celého člověka, kdyby nebyla měla

pevného přesvědčení a kdyby ho nebyla obhájila. Badání nemůže žádati čistého faktu, aby si při tom nevšimlo, co všechno je mezi člověkem a tím faktem, aby si neuvědomilo mnohonásobné subjektivnosti jak tradice tak vlastního pojetí; tak se podniká rozhodný zápas k vyloučení této subjektivnosti a životu se dostává více klidu a bezpečnosti. Tím, že to snažení po skutečnosti odkrývá nesmírnou hojnost individuálních výtvorů a na průběh dob nehledí jako na jediný proud, nýbrž jako na nesmírnou tkáň proplétajících se nití, které stěží lze rozmotati, projevuje se docela nepochybně nemožnost, aby člověk to vše z nitra prohlédl a převedl v jednoduché pojmy; tak mu vzniká povinnost, aby byl skromný a zdrželivý; nesmí již sám od sebe věci pořádati a zaokrouhlovati. Ale tím, že se z vládce věcí stává jejich sluhou, obohacuje se jeho život nesmírně a zbavuje se vší těsnosti.

To vše se s počátku zdálo čistým ziskem a beze všech spletitostí. Ale spletitosti se brzo objevily a bylo nebezpečí, že se ze zisku vědění stane újma životu. Žádaná objektivnost není nikterak prostá. Rozumí-li se čistou skutečností věcí jen to, čím jsou beze všeho vztahu k subjektu, beze všeho působení



myšlení, musili bychom se všeho vniterného u nich vzdáti, neboť čím jsou v svém nitru, to nelze postihnouti, neusilujeme-li o to svým vlastním myšlením, neproměníme-li to v svůj vlastní život. Také rozlišení věcí velikých a malých, podstatných a vedlejších v dějinách není možné bez měřítek, která nám může dáti jen celek přesvědčení.¹⁾ Ale historie beze vší vniternosti a beze všeho odstupňování by se stala směsicí bez ladu a skladu, která by se stěží mohla nazývati vědou. Jak málo se historie, přes veškeré odmítání filosofie, může obejít bez jistých základních přesvědčení, o tom svědčí velmi zřetelně spor, v poslední době pořád prudší, o hlavním obsahu a hybných silách dějin. Ale kde vzítí přesvědčení, když všecka filosofie je popřena? Doba si dvojnásobně pomohla, nebo jen vypomohla z nouze. Jednak je bezpečně znáti, že se udržuje, třebaže skrytě a zeslabeně, vliv téhož spekulativního způsobu myšlení, které bylo jako celek příkře odmítnuto. Zamítají Hegla proto, že postupoval násilně, ale jakýsi vnitřní pokrok, jakési účastenství inteligence se při tom beze všeho přijímá. Je to kus všeobecnějšího zjevu v životě nynějším. Pantheistický způsob myšlení, který vyšel z hnutí nového

věku a který v něm byl jedním z vrcholů, udržuje se v mnohonásobném působení, ačkoli jeho základ je otřesen. Pojmy jako duch, rozum, pokrok, humanita atd. trvají a dodávají myšlení cílů jakož i hodnot. Ale otřesením toho základu všecko pobledlo a všecko je jako stín; je nebezpečností, že se ze sil stanou přání, z ideí fráze. Celek je tím nepravdivější, čím více je naše duše podrobena vlivu nepřátelských proudů. Takovým proudem je pesimismus, který průběhem 19. století pronikal pořád dále. Tím, že nám dává plně cítiti temnost a nesmyslnost našeho světa, rozptyluje nemilosrdně idealisující záři, které životu dodával pantheismus; příliš zřetelně nám postavil před oči nové skupiny faktů, otevřel nové průhledy celku, než aby stará víra v rozum mohla zůstatí nedotčena. Je tu patrný zvláštní rozpor: nálada lidstva se zachmuřuje, lidé i osudy se jeví ponurejší, rozpory bytí bijí pořád více do očí. Ale zároveň se práce naší doby pevně drží tohoto pantheistického způsobu myšlení s jeho idealisováním věcí, chytá se ho jako jediné možné opory, aby se nezřítila úplně do prázdna. Tak se rozdvouje duše a práce, rozpolcuje se celý člověk.

Ale je ještě jiný způsob, jak se můžeme vypořá-

dati s tím problémem: přítomnost často nepřistupuje k minulým dobám vůbec s určitým způsobem myšlení, nýbrž snaží se nabýti úsudku o nich a měřítka pro ně jediné z nich samých, vyvoditi a dokázati oboje z nich samých; chtěla by se tak docela vnořiti v ně a cítiti s nimi, aby je pochopila a hodnotila jen z nich samých. V tom směru se vykonalo mnoho zdatného; nikdy nebylo doby tak ochotné a také tak schopné přiznati cizím dobám, co jim přísluší, vyposlouchati jejich nejvnitřnější chtění, nevnucovati jim z vnějšku souvislost, nýbrž vydobýti jí z jejich vlastní činnosti a z jejich chtění a obsáhnouti při tom se stejnou láskou věci nejrozmanitější a nejvíce si odporující. Zdali se při tomto snažení opravdu zřikáme všeho svého vlastního způsobu, nevníká-li při tom přese všecko ohrazování do domnělé objektivnosti naše subjektivnost, to posoudí pozdější doby lépe než my sami. Ale jedno nebezpečí a jednu újmu poznáváme již sami: tou horlivou snahou, abychom přilnuli k cizí povaze a abychom se jí ochotně přizpůsobili, oslabujeme svou vlastní vůli a osobitost. Tím, že se při nesmírném rozšíření obzoru na nás hrnou věci nejrozmanitější a nejružnější, že nás přemáhají a že nám do-

dávají svého zabarvení, stává se naše duše jevištěm, na kterém vystupují všechny možné osoby a představují svou úlohu; zapomínáme, že rozšíření kruhu našich představ neobohacuje samo sebou náš život, a pokládáme učené vědění za duchovní život; ocitáme se v nebezpečí, že při tomto prožívání minulosti, které konec konců zůstává jen polovičným životem, pozbudeme pořád více svého vlastního, plného života, jasného myšlení a pevné vůle; soustředění, kterého si vážíme u všech minulých dob a kterého tam hledáme, nevykonáváme u své vlastní doby, ba ani se o to nesnažíme.

Nejpatrněji se jeví naše slabost, jakmile hledáme přechodu od minulosti k přítomnosti, od cizích snah k svým vlastním. V minulosti se cítíme bezpečně doma, vidíme jasně, jak se vše stalo, chápeme, jak jedno vyplynulo z druhého, jak nezbytně to vyplynulo, dospíváme v takových úvahách až přímo na práh přítomnosti; jen jediný krátký krok a spojení bude dosaženo, výtěžek dlouhé práce nám připadne a stane se naším vlastním životem. Ale je to podivné — ten krátký krok se nedaří, propast zůstává, vědění a život se nesejdou. Ba, pokrok historického vědění stěžuje spojení historie s naším životem.

Neboť čím zřetelněji věda vytýká zvláštnost cizích dob, tím více ukazuje, že jsou vázány na zvláštní a minulé situace, tím ostřeji vyznačuje jejich hranice proti jiným dobám a jiným myšlenkovým světům, tím mocněji zabraňuje prostému přetékání cizího života v život vlastní. Tato neshoda mezi věděním a životem se jeví také v tom, že badání věnuje zvláštní lásku dobám daleko odlehlým a tam slaví nejskvělejší vítězství. Neboť tam jde méně o to, jaké postavení věc zaujímá k vlastnímu životu; čím více se však přibližujeme k přítomnosti, tím neodbytnější se stává tato otázka a tím trapnější naše nejistota. Přítomnost má právě tu zvláštnost, že umí rychle opakovati minulý vývoj; tak probíráme v umění rychle postup slohů za sebou jdoucích, tak opakujeme často také ve filosofii dřívější doby. Takové opakování je dobré pro školu, ale životu snadno škodí.

Smíme se diviti, že občas vzplane vášnivé hnutí proti historii, že se také dnes často rozmáhá hněv proti oslabujícímu historismu, který lidi zapřádá v život polovičatý. »Odhod'te břímě minulosti a postavte život docela do přítomnosti; jen tak bude zase svěží a pravdivý, jen tak se stane vaším vlastním

životem.« Bohužel není takové odvrhování snadné, dějiny nás drží mnohem pevněji, než se ti odpůrci domnívají, drží nás i proti naší vůli. Také odpor proti nim byl způsoben nějakou historickou situací a nabývá tím zvláštního zabarvení, jeho odmítání postihuje zvláštní vady a také jeho souhlas má na sobě šat zvláštní doby. Taková historická závislost, i protihistorických hnutí, vynikne zřetelně, jakmile průběh věcí postoupí dále přes tato hnutí. Také boj proti historii je kusem historie, také v tomto boji působí mnohé na pozdější generaci jako mrtvá minulost, jako zežloutlá listina! Kdo přehlédne celek dějin, zpozoruje asi jakési vlnění, pohybující se mezi shodováním a odmítáním, a přesvědčí se zároveň, že popírání zrovna tak náleží k historii jako přitakávání, že vášnivý útok proti historii se svým sklonem tvrditi opak toho, co našel, neposkytuje ani tak pravé nezávislosti, jako spíše jen mění způsob závislosti. — Přesto je v tom značný rozdíl, postupuje-li vědomé snažení člověka ve shodě s dějinami nebo postupuje-li proti nim. Při odporu se od života požaduje, aby čerpal jen z přímé přítomnosti a aby za pravdivé uznával jen to, co se myšlení a cítění jednotlivce jeví docela jasným. Ale

nezužuje a neochuzuje takové vytčení mezi život? Nezatlačuje se tím k pouhému povrchu a nerozdrobuje se v samé jednotlivé zjevy, když se za míru všech věcí bere to, čeho každý jedinec může dosíci? Neděje se při tom těžká újma vnitřní samostatnosti, duchovní povaze života? Osvícenství podává názorný příklad toho. Zdá se, že vnitřní život nebude dosti silný proti nekonečnému světu, který jej zvenčí přemocně obklopuje, nezíská-li sám nějaké nadsubjektivní spojení; k tomu však je nezbytně potřebí dějin. Nepodvrátí se mimo to pokus, postavit život nadobro do přítomnosti, nezbytně sám, když se přítomnost přece neustále mění, když dnesek ihned přechází v zítřek, když nová věc zestárne, když se na konec celek hrozí rozprchnouti v nic?

Jsme takto v postavení nejvýše spletitém, ba svírání nesnesitelným rozporem: nemůžeme historii podržeti, ani se obejít bez ní; ocítáme se v prázdnotě, když ji odvrhujeme, propadáme položivotu, když se jí podrobujeme. Lidé průměrní si při tom mohou třebaš vypomáhati kompromisy a kolísati se mezi svobodou a porobou; silnější způsob myšlení prohlédne nemožnost kompromisu a bude si žádati přemožení rozporu. Je však možné osvobození od

historie, které by zároveň připravovalo smíření s ní, může život dospět k nějaké nadhistoričnosti a zároveň ponechat historii nějakou hodnotu, lze si mysliti životní typ, který by se nekolísal bez opory mezi racionalismem 18. a historismem 19. století, nýbrž který by vytvořením zvláštního způsobu postupu dovedl právo každého uznati a zároveň ohraničiti? Bez pronikavých změn stanoviska, s něhož prvně na věc hledíme, a bez značného dalšího rozvoje života nelze toho zajisté dosíci; podívejme se, zdali souvislost našeho zkoumání k tomu poskytuje nějakých opor.²⁾

2. Požadavky a výhledy.

Nejbližší otázkou jest, může-li život nějak uniknouti historii a postaviti se proti ní samostatně; odpověď na tuto otázku závisí však na tom, jak se pojímá celek lidského života, je v ní nezbytně přiznání, jak se hledí na jádro tohoto celku. Náleží-li člověk nadobro k přírodě — že k ní náleží zčásti, o tom není pochybnosti — je naprosto vydán proudu času a nemůže proti němu nikdy postaviti samostatný život. Kdyby dále přesahoval přírodu je-

nom jednotlivými vlastnostmi, které by se nezakládaly na celku života, dospěl by snad k jakémusi úsilí o další postup, ale nikdy by nedošel pravdivého vysvobození z času. Jediné možnosti k tomu poskytuje existence a uznání samostatného duchovního světa, který je hlavním námětem našeho zkoumání. Neboť jak bylo patrné již při problému vývoje, je povznesení nad čas a působení z bezčasového řádu pro duchovní život podstatné a nezbytné. Všemmu snažení se zde dává směr k něčemu bezčasově platnému, vše, co působilo a co se uznává na půdě dějin, nemůže zde nikdy odůvodniti nějakou pravdu a nijaké právo, nýbrž pravdu zde třeba dokázati přímo z původního života. Proto nemůže v tomto oboru nikdy minulost nahraditi přítomnost a nikdy nemůže dnešek vyrůst z včerejška jako plod z květu. Neboť duchovní život, pokud jej zplodily předcházející doby, netrvá nikterak tím, že tu kdysi byl; zde neplatí přírodní zákon setrvačnosti, podle něhož každá věc setrvává v svém stavu, dokud v něm není způsobena změna zvenčí. Naopak, zde je onen druhý řád, že ihned klesá a pořád dále klesá to, co se neproměňuje pořád znova v svůj vlastní život a svou vlastní čin-

nost.. To zároveň znamená, že všechen duchovní život musí vycházeti z přímé přítomnosti a že každé zatemňování toho oslabuje jeho rozlišující povahu. Také v lidské zkušenosti se jeví hodně zřetelně, že minulost rozhoduje méně o přítomnosti než přítomnost o minulosti, že se tedy zároveň s duševní povahou přítomnosti neustále mění obraz minulosti. Jak rozdílné věci se spatřovaly a cenily na klasičtém starověku, a to ve shodě s úkoly a potřebami vlastní doby! Scholastika v něm hledala duchovního propracování světa k doplnění svého náboženského řádu životního, renesance pomoci pro svou touhu po životě a kráse, osvícenství si v něm vážilo, pokud si ho vůbec vážilo, jasnosti a užitečnosti³), německý humanismus se k němu utíkal ze spletnosti a tísně moderního života jako k čistší, prosté, veliké přírodě. Tak jevil starověk každému rozličné stránky, ale byli a také jsou mnozí, kterým při všem horlivém učeném zaměstnání duševně vůbec nic neprojevuje, nic projevit nemůže, poněvadž mu nepřinášejí vstříc vlastní život. Na tom tedy všecko závisí, hlavní rozhodující věcí takto vždy zůstává to, zdali máme přítomnost, duchovně výraznou přítomnost. Duchovní přítomnosti

se nám však nedostává zvenčí, je třeba, abychom si ji sami vytvořili a pořád znova utvrzovali.

Dosíci takového života nebylo by však nikdy možno, i samo úsilí o to by bylo pošetilé, kdyby nebylo věčného řádu a kdyby nějakým způsobem nebyl také v dosahu našeho života. Neboť co by nám pomohl ten řád, kdyby nepůsobil také v nás? Bez něho není tedy vysvobození od historie; jen když se obrátíme k němu, můžeme dospěti na pevné stanovisko proti ní. Ale zároveň se objevuje u člověka ohromná zápleтка: to duchovní, v němž konec konců musí nějak tkvítí svými kořeny, naprosto odporuje tomu, co v životě přímo nacházíme. Duchovní život je především celek a uvádí všecku rozmanitost v ovládající souvislosti, lidský život se rozpadává v samé individuální kruhy, v nichž jednotlivé zjevy víří bez ladu a skladu; tam je činnost poháněna vnitřní silou a radostí z věci, zde vládne přirozené sebezachování, které se na půdě kultury snadno zvrhuje v egoismus beze všech mezí; věčnosti, která se tam vyžaduje, odporuje závislost člověka na čase, neustálý tok všech životních zjevů a rychlé zanikání jedinců; v životě ducha nabývá svět obsahu a stává se říší, v níž se vytváří pod-

statnost, kdežto člověk se zdá duchově prázdný a bezbranný proti nekonečnosti. Jak lze překlenouti propast tak příkrou?

První věcí k tomu je zajisté onen obrat života, povznesení nad způsob jenom lidský, přenesení na duchovní stanovisko; to se opravdu děje při každé práci, která směřuje k celku a působí na celého člověka; třeba zde jen chápati jako celek a přijímati v svou plnou činnost to, co tisícerými účinky prostupuje náš život. Ale takový obrat a takové nové stanovisko nevede beze všeho k dostatečnému rozvíjení nového života. Bylo to přepínáním lidské schopnosti, když chtěl racionalismus úsilím co nejráznějším odtud přímo vytvořiti všecku duchovnost; toto přepínání se vymstilo tím, že z něho vyšlo pojetí světa příliš bezvýrazné a mátožné. Když se nám zřetelně postaví před oči meze člověka, neodvážíme se již tak snadno vytvářeti skutečnost z činnosti vznášející se volně ve vzduchu. Naše snaha o rozvoj nadčasové duchovnosti potřebuje tedy účinné podpory; tu jí právě dávají dějiny. V dějinách se musí nějak projevovati duchový život, musí se esoterická historie odrážeti od exoterické, dějiny ducha od dějin jenom lidských; v esoterické historii

se může projevovati samostatný duchovní život, který k nám promlouvá při všech změnách dob a povznáší naše snažení. Nejzřetelněji se takový duchovní život jeví v jednotlivých vrcholech, které se nazývají klasickými, poněvadž na nich tvorba převyšuje docela zřejmě pouhou dobu a pouhého člověka. Vpravdě velikými nebyly při tom jednotlivé myšlenky a snahy, nýbrž veliký byl nový způsob života vzhledem k všedním účelům a představám; přivodil obrat a s ním odkrytí duchovních zřidel životních, duchovních sil a potřeb, vysvobození člověka z lidské malosti. Zajisté se to nestalo bez souvislosti s ostatním životem, nikoli bez mnohých příprav a bez těsného vztahu k historické situaci, ale nikdy nebyla ta klasičnost s tím, co je její podstatou, pouhým nahromaděním a dalším utvářením zděděných elementů. Naopak, vždy způsobovala přelom a obrat, zaujetí nového stanoviska, získání nového působiště pro život, vybudování duchovní skutečnosti. Když se něco klasického objevilo, přinášovalo proto také s sebou těžké otřesy, a pokud vítězilo, vítězilo bojem a s bolestí, učinilo své průkopníky mučedníky také tam, kde mučednictví nebylo zpečetěno právě krví. Vnější uznání, kterého

se velikosti na konec obyčejně dostává, neznamená také nikterak čisté vítězství a přeměnu lidského postavení. Neboť to uznání přináší často snížení k lidskému životu a přizpůsobování k smýšlení malých lidí; velikost se zde uplatňuje jen jednotlivými účinky, nikoli celou svou podstatou. Tak se vlastně rozpor neodklizuje, nýbrž jen zakrývá a v dějinách zůstává pravá duchovost a způsob života jenom lidský všude v krutém boji.

Třebaže toto projevení duchovního života nezabírá celou šíři lidské existence, působí přece mocně v duševní práci a ukazuje jí výši, bez jejíhož dosažení nemůže práce býti vpravdě prospěšná a nemůže plně uspokojiti. Co nedosahuje této výše světových dějin, může lidi občas vzrušiti a uvésti v pohyb, na konec však narazí na mocnější odpor a objeví se nedostatečným; ta výše působí negativně tím, že nedopouští jistá řešení jakožto nevyhovující, a působí pozitivně tím, že dává jisté úkoly a přináší jisté podněty.

Proto jsou v dějinách, hledíme-li na ně se stanoviska duchovního, poukazy, výzvy, možnosti; třeba si je osvojiti a oživiti, aby se nám staly plnými skutečnostmi, ale mohou se jimi státi, poněvadž

to duchovní je v svém jádře bezčasové a tudíž trvalé, přesto, že se projevilo působením zvláštních obtíží doby; jest jen potřebí, uchopiti se tohoto bezčasového v jeho síle a zvláštnosti — pak se nám může státi živou přítomností, pak nejsou dějiny pouhým sledem událostí po sobě jdoucích a to, co předcházelo, není pouhou přípravou toho, co přišlo po něm, nýbrž pak má každá veliká věc svou vlastní hodnotu i nehynoucí pravdu a pak je možná snaha, proniknouti přes mnohost dále k celku. Když se dějiny takto stávají ponenáhlým projevováním duchovního světa, dosahováním nadčasové přítomnosti, mohou se státi nejsilnější oporou touhy po tom duchovním světě. Jenom je třeba proniknouti od časového k věčnému a odlišiti dějiny ducha od ostatní změtené spleti.

K takovému přechodu a k takovému osvojování je však potřebí, aby naše vlastní doba rozvíjela samostatný duchovní život, aby se silně soustředila v sobě, aby se chopila svého vlastního úkolu v světových dějinách, jádra vlastního snažení, a aby s odvahou vypracovala tolik samostatně duchovního a nadčasového, kolik v ní lze dosíci. Sami sebe si musíme uvědomiti, abychom u jiných postřehli

to, co v nich je význačného, abychom odkryli věčné v sobě, abychom převedli jiné doby a celek dějin na to, co v nich je věčného. Zvláště zde se dává jen tomu, kdo něco má; zde je zvláště patrné, že minulost může přítomnost sice povznést, nikdy však nahraditi.

Nikdy se proto nelze prostě navrátiti k staršímu způsobu, který si myslil, že se může zmocniti věčného náraz; klid, který se tím získá, se nám snadno stává jakoby ztrnutím a ztěsněním, zapřením přítomnosti ve prospěch minulosti. Ale proto není nikterak třeba, abychom propadali modernímu rozptylování všeho pevného bytí, abychom život rozkládali v jednotlivé okamžiky a tím obětovali všecku vnitřní souvislost, všecku vyšší jednotu. Neboť když naše spojení se světem bezčasové pravdy připouští, abychom vypracovali duchovní povahu a utvářením podstatnosti změnili život, můžeme hlavní své stanovisko zaujmouti ve věčném, proniknouti vším časem do bezčasové skutečnosti, uprostřed všeho pohybu udržeti cosi vyššího a trvalého. Minulost není pak již pouhou minulostí, může se státi kusem nadčasové skutečnosti a zároveň věcí vlastního života, neustálé práce.

Vycházejíc z takového přesvědčení, musí věda vyvinouti zvláštní způsob rozbírání historických zjevů, který vidí a hledá v časovém to, co je trvalé, a v jednotlivém celek. Tak se to na př. stalo v Iheringově velikém díle o duchu římského práva, a to s plným, jasným uvědoměním způsobu postupu. To, k čemu je zde zření obráceno, »není římské právo, nýbrž právo, zkoumané a názorně ukázané na právu římském« (3. vyd., úvod IX.), a úkolem se tudíž stává »rozlišiti to, co je pomíjející a čistě římské od nepomíjejícího a obecného« (I., 15). Zajisté může takové filosofické pojednání býti jen koncem dlouhé vědecké práce, ale kdo by ji odmítal z malomyslné obavy před jejími nebezpečími, toho by stihl známý Heglův výrok o metafysice: chce chrám bez Nejsvětějšího.

Také do života jedince zasahuje ten nový způsob a dodává mu nového osvětlení. Jen dotud je život jedinci nepřetržitě ubíhajícím proudem zjevů, pokud nemá samostatného vnitřního života, pokud nějak nedospěl k celému osobnímu bytí a k duševní individualnosti. Neboť tam, kde se to stane a kde se tím událost může proměnit v zážitek a člověk může v díle a v osudu zažít duchovní já, tam to, co

se nás nějak dotýká, nemíjí kolem nás jako stín a nezapadává v propast nicoty, nýbrž může zapustiti kořeny v nás, rozvíti věci trvalé, včleniti se v nadčasovou přítomnost. Zajistiti životu obsažnou přítomnost a tím jej zabezpečiti proti okamžiku, to zůstává vždy hlavním cílem; v takové přítomnosti působí dále to, co se kdy v lásce a v žalu, ve štěstí a v neštěstí stalo částí našeho vlastního života. Proto lidé silného ducha nikdy nenaříkali nad prchavostí života, když přece je v naší moci, abychom té prchavosti unikli a postavili svůj život v nepomíjející. »Lituji těch lidí,« praví Goethe, »kteří příliš mnoho mluví o pomíjející a kteří se zabořují v úvahy o pozemské pomíjející; vždyť isme právě proto zde, abychom pomíjející učinili nepomíjejícím.«

Také přirozené fáze života, jednotlivé životní věky, nejeví se v takové souvislosti, jako pouhé nastupování po sobě. Tyto fáze se ani nevyžívají úplně pro sebe, ani se nevyčerpávají tím, že připravují fáze pozdější, neboť každá zůstává životu vnitřně přítomná a působí na jeho celkový stav. Proto je svěží, prvobytné mládí, opravdivé mládí tak důležité; je více než sentimentální vzpomínkou,

může zůstatí částí další skutečnosti, nevysychajícím pramenem svěžího života.

Proto také není člověk bytostí jenom časnou; větším právem myslili hlubocí myslitelé středověcí, že stojí na rozhraní času a věčnosti a že je účasten obou. Čas je pro nás méně osudem než problémem; do jaké míry však jej život přemáhá a dosahuje nadčasové přítomnosti, to závisí především na duševní síle, kterou může vyvinouti; na nás samých konec konců závisí, je-li těžiště našeho bytí v pomíjejícím nebo v nepomíjejícím. Tato činnost ovšem vyžaduje skutečnosti a přítomnosti duchovního světa; člověku je všecko tvoření zároveň přijímáním z neviditelných souvislostí.

Rozhodující je vždy, aby se získala nadčasová přítomnost a spojený s ní obrat života. Neboť jen tím se může historie státi něčím vyšším než věci učeného badání, jen tím je možná zabrániti tomu, aby neohraničený rozsah dění, a tím také historického nazírání, nevedl k zhoubnému relativismu. Vítězství historického nazírání je asi největším triumfem všeho novějšího badání. Nejen při složení světa a při tvarech organických chápe toto nazírání nalezenou skutečnost z vývoje, sahá až do nej-

elementárnějších procesů neživé přírody, neboť i v oboru fyziky děje se vše velikou měrou určitým postupem, jež nelze podle libosti obracet. Lidská existence se však objevuje mnohem jasněji, když zřetelně vysvitne, že člověk závisí až do své duševní povahy na zvláštnosti své doby, že tedy rozličné doby měly rozličné lidi. Nesmírné bohatství života se tím otvírá, pochopení se stává přesnějším tím, že k takovému bohatství těsněji přilne.⁴⁾ To vše buď vřelá jako podstatné rozšíření našeho obzoru, jako vysvobození z přílišné závislosti na určité době. Ale aby se zisk vědění nestal ztrátou pro život, je třeba, aby se proti tomu rozšíření postavilo upevnění a proti postupu času zesílení toho, co je věčné. Historie nám musí zůstatí druhotnou věcí, nesmí se nikdy státí hlavní. Při tomto přesvědčení se ovšem obor našeho života jeví mnohem nehotovějším, než se zdál racionalismu a konstruktivní filosofii dějin, ale odkudpak máme jistotu, že se u nás kruh života uzavírá, a co nám škodí tato skromnější představa, když s tím, že se člověk stal menším, je spojeno zvětšení skutečnosti, a že životu přibývá hloubky tím, že se jeví méně prostým?

Dodatek: Pojem modernosti.

Pojem modernosti vzrušuje a rozdvojuje dnes myslí tak, že je nezbytné poněkud jej rozebrati a objasniti. K objasnění je především třeba dějin toho výrazu, o nichž jsou rozšířeny domněnky velmi nejasné, ne-li mylné.

Věc sama je ovšem mnohem starší než vytvoření výrazu; kdekoli bylo třeba vytknouti to, co v přítomnosti bylo zvláštní, jistě se vyskytla nějaká označení pro to.⁵⁾

Slovem »moderní« vznikl však trvalý výraz a je asi prospěšné sledovati podrobněji jeho osudy. Slova (odvozeného od modo, právě, nyní) se bude zvláště užívati tenkrát, když se uvědomují nějaké změny a způsobují spor mezi lidmi. Pak se přítel nové věci nazývá moderním, aby dal najevo, že stojí výše než ti, kteří se nehybně drží starého; protivníkovi se však ten výraz stává slovem hanlivým na označení člověka, který se beze vší pevnosti a úcty poddává podnětům okamžiku. Dějiny toho slova ukazují, kdy spor dosáhl zvláštní výše a co myslí především rozdvojovalo.

Výraz se objevuje na přechodu ze starověku

do středověku u gramatika Prisciana, jenž učil v 6. století, a u Cassiodoria, úředníka Theodorichova († okolo r. 575).⁶⁾ V následujících stoletích se vyskytuje tu a tam.⁷⁾ Vlastním stranickým a bojovým slovem se stalo »moderní« od konce 11. století, a to v logice: užívalo se ho k označení nominalistů, t. j. těch, kteří nepřiznávali pojmům myšlení samostatnosti.⁸⁾ »Moderními« se však nazývají také jiní, také prostě učenci vlastní doby.⁹⁾ Značnějšího obsahu a většího zaostření nabyla věc, když se od dob Jana ze Salisbury aristotelikové 13. století (tedy jmenovitě velicí dominikáni, jako Albert Veliký a Tomáš Aquinský) nazývali moderními, na rozdíl od myslitelů ovládaných více Platonem a Augustinem, kteří se drželi františkánské teologie.¹⁰⁾ Tento »moderní« způsob myšlení pokládali odpůrci za utápění teologie v dialektických starostech a subtilnostech.¹¹⁾ Později se přenáší pojem jakož i výraz modernosti na Ockama a jeho školu, »Ockamovo učení zůstalo »moderní« teologií až do doby Lutherovy«,¹²⁾ také Luther se k němu přiznával. Ale to slovo se vyskytuje také v jiném významu. »Bratři společného života« zastávali se devotio moderna a mínili tím zbožnost, která vedle

vnějšího chování kladla silný důraz na »Innigkeit«, citovou vroucnost; jedno z děl Jana Busche má název: *Liber de origine devotionis modernae*.¹³⁾

Středověk zapadá a renesance otvírá nový svět. Ale trvá dlouho, než se to, co se děje v mysli lidí, ve vědomí ujasní a nabývá pevného označení. Renesanci nemohlo ovšem slovo »moderní« značiti nový způsob proti starověku, nýbrž jen nový způsob nazírání na starověk; poněvadž však při tom středověké užívání toho slova trvalo dále, směšovaly se rozličné významy všelijak. *Epistolae obscurorum virorum* to zřetelně ukazují.¹⁴⁾ Čím více však novověk od počátku 17. století nabýval samostatnosti a sebevědomí, tím naléhavěji cítili badatelé potřebu zřetelně odlišiti své vlastní myšlenky ode všeho předcházejícího a srovnati a rozdělití světové dějiny jinak, než se to dělo dosud. Zvláště rozvoj přírodních věd a rozkvět francouzské literatury dodal asi tehdejší době vědomí, že je čímsi novým, předstihujícím všecky předcházející doby. Z toho vyplynula především protiva *anciens — modernes*. Perraultova známá kniha *Parallèle des anciens et des modernes* (1688 a n.) bere ta slova již jako zdomácnělá; je to význačné pro sebevědomí, které

naplňovalo druhou polovici 17. století.¹⁵⁾ Jakmile byla protiva vytčena, byly nasnadě úvahy o zvláštní povaze antiky a modernosti; víme, jaké hnutí to způsobilo, a jak zvláště Schiller věnoval bližšímu určení těchto pojmů oddanou a pronikavou práci.

Mimo to bylo třeba, aby moderní vytklo své hranice proti středověkému, a k tomu musil pojem středověku sám teprve býti utvořen. To se stalo hodně pozdě. Bernheim o tom praví: »Síla tradice trvala přes jednotlivé útoky přece ještě dlouho. Ještě takový Sleidan, známý dějepisec doby Karla V., nazývá svou kroniku »De quatuor monarchiis« a přes všechny známky rozkladu svaté říše římské, které uvádí, zachovává víru v její trvání, poněvadž prý pátá pozemská říše světová je podle proroctví Danielova nemožná. V 17. století se dospělo po prvé k rozdělení látky, kterého bylo lze užiti. Jmenovitě filologové a literáti cítili potřebu dáti trvalý výraz zřejmému rozdílu jednak mezi klasickou a středověkou řečí a literaturou, jednak mezi středověkou řečí a literaturou a literárním vzděláním od doby renesance; a vzniká tak označení *media aetas* nebo *medium aevum* pro literární období od Augusta nebo od Antoninů až do 15. století. Pro-

fesor Křištof Cellarius (1634—1707) v Halle užil toho dělidla u dějin vůbec a rozeznával historia antiqua až do Konstantina Velikého, a to až do té doby, a nikoli do Augusta, poněvadž, jak přímo prohlašuje, vnitřní a vnější rozkvět říše římské sahá ještě daleko za dobu Augustovu; historia medii aevi až do dobytí Cařihradu Turky; pak historia nova. A toto rozdělení se ponenáhlu ujalo, třebaže nikoli bez živého odporu.«¹⁶⁾ Tak bylo »moderní« ohraničeno také proti středověku; sledovati další osudy toho výrazu na půdě novověku, vedlo by příliš daleko a není toho pro náš účel třeba. Tolik jsme viděli, že výraz »moderní« je mnohem méně moderní, než se obyčejně myslí, a že ten pojem je velmi pružný.

Tolik k dějinám výrazu, nyní několik slov k věci! To, že pojem modernosti působí takový vzruch a spor, vyplývá konec konců z toho, že k příznivému postupu kulturní práce je potřebí jak zachování starého, tak tvoření nového. Stěží bychom postoupili mnohem dále, kdybychom musili vždy začínati znova, kdyby naše práce nezískala vhodných nástrojů a nenašla nejsnadnějších cest k nabytí bezpečných výtěžků, kdyby mnoho, co s počátku

vyžaduje plného napětí vědomé činnosti, nezapadalo do nevědoma a do zvyklosti a kdyby tím neposkytovalo volného času k tvoření postupujícímu dále. Jak užitečné, ba nezbytné je na př. filosofii bohatství pojmů a odborných výrazů, nahromaděné společnou prací tisíciletí! Ale věc sahá ještě hlouběji. Co pravdy a vůbec duchovního obsahu bylo získáno, toho mohlo přesvědčení a oddaná snaha lidí dosíci jen tím, že se povznesli nade všecku měnivost času a že odmítli všecku změnu; pokud máme něco skutečně pravdivého, potud stojíme nad proudem času. Z takového způsobu myšlení vyšlo slovo:

»Již dávno pravda známa byla
a vzácné duchy sjednotila.
Jen staré pravdy té se chop!«

Tím se ospravedlňovala veliká úcta k věcem starým jakož i požadavek, aby lidé svou vlastní práci pevně k nim připínali a aby se vyhýbali každému příkrému přelomu.¹⁷⁾

Ale ten, kdo se zastává nového, může leccos proti tomu uvést. Duchovní věci se nepřenášejí tak prostě z jedné doby do jiné jako vnější věci; to, co

je duchovní, třeba si vždy znova osvojovati a znova to uznávati; osvojování však snadno věc pozmění. Také tam, kde věc na venek zůstává táž, pozmění se často poměr a hodnocení jednotlivých částí, vidíme v starém cosi jiného a uděláme v něm něco jiného hlavní věci. K tomu přistupují nové situace a dávají nové otázky; kultury se vyžívají, objevují se nové národy s novou duševní povahou; je možné, aby to nepůsobilo na stav duchovního života? Je dále docela nepochybné, že život z minulosti zděděný má nezvratnou pravdu a že cesta, kterou se dal, vede bezpečně k cíli?

Může se s počátku zdáti, že se lehké změny, které nastávají, dějí v daném světě, ba změna se po dlouhou dobu vůbec nepociťuje. Ale pak přichází chvíle, kdy napětí je příliš veliké, a svěžest i pravdivost života si žádá odtržení od starého, kdy si duševní sebezachování žádá odvratu od tradice a tvoření z přímé přítomnosti. Zdali a kdy se takové převraty stávají potřebnými, o tom nás může poučiti jediné zkušenost dějin, ukazuje ji však každému nezaujatému dosti zřetelně. Neboť takovým převratem, snad nejradikálnějším ze všech, je vstup křesťanství se svým, od základu novým hod-

nocením věcí; právo k takovému převratu smí si však také osobovati reformace a nová věda. Náboženský život nebyl by nabyt své síly a své vnitřní hloubky bez samostatného užití a zdůraznění původních sil, a zrovna tak se nemohla nová věda pohnáhlu vyvinouti jen ze scholastiky. Lidský život potřebuje zajisté kontinuity, ale zrovna tak potřebuje také diskontinuity, aby zůstával v svěžím proudu a aby vypracoval svůj obsah. Jen to je otázka, zdali při tom působí duchovní nezbytnosti, nebo zdali se objevuje lidská potřeba změny.

Každá změna ovšem nevzniká z takových duchovních nezbytností; v lidském životě, jmenovitě v společenském životě, působí také činitel více subjektivní: staré člověka omrzí, takže má potřebu změny; zvláště zřejmě to jeví fakt módy. Při tom se doby často velmi rozcházejí; některým je dobře, když si jdou klidně starou cestou, jiné jeví zvláštní nepokoj, nepokojnost se vším, co nacházejí jako dané, zálibu pro všecko nové. Tato různost souvisí jistě také se stavem života, onen nepokoj svědčí o propasti mezi vnitřními nezbytnostmi a vnějším majetkem; ale takového postavení se snadno zmocní novotářství člověka a má sklon zavrhovati to, co

je staré, jen proto, že to je staré, a velebiti to, co je nové, jen proto, že to je nové.

Je tudíž třeba rozeznávat mezi pravou a nepravou moderností, mezi moderností, v níž je duchovní nezbytnost, a moderností, která vzniká z touhy a nálady jenom lidské. Působení a vyhlídky obou jsou naprosto různé. Hnutí, která jsou způsobena jenom touhou člověka po změně, jenom měnivostí nálady, nepronikají až do hloubky a neřábují tvořivé síly, třebaže povrch sebe více vzrušují; týž vítr, který je přivál, zase je odnese, ale rychlé střídání, které lidmi zmítá od extrému k extrému, na konec nezbytně způsobuje velikou únavu; život člověka i doby se stává nicotným, když se drží takové modernosti.

Naprosto jinak tomu je, když se pravá modernost zastává nějakého obratu světového dějinného života a dopomáhá k uznání pravdě obsažené v tom obratu. Neboť pak je v něm duchovní nezbytnost, jejíž proniknutí nezamezí na dlouho žádná překážka. V takové modernosti je podivuhodná síla. Děje zdánlivě ojedinělé a rozptýlené udávají pak týž směr, nový způsob myšlení, duch času zabírá nejrozličnější obory, prodere se do nejzazších kou-

tů a působí nějak i na toho, kdo se cítí příkrým odpůrcem. Zakořeněná mínění a sobecké účely pozbývají proti takovému hnutí své moci. — Obtíž je jediné v tom, že pohled, vidoucí věci z největší blízkosti, často směšuje věci pravé a nepravé, že si jeden myslí, že odmítaje plochou modernost, může také odmítnouti duchovní hnutí dob, kdežto jiný chce, aby oprávnění, které má myšlenka pokroku, příslušelo také výtvoru nejprchavější situace a nálady. Přítel starého se pak cítívá jako obhájce pořádku, přítel nového jako obránce svobody, první si myslí, že stojí výše morálně, druhý intelektuálně, první se domnívá, že chrání zvláště práva společnosti, druhý práva jedince. Při tom má věc sama v sobě zvláštní dialektiku. Co je staré, bylo kdysi nové; také Tomáš Aquinský byl kdysi »moderní«; co dnes je nové, zestárne a bude se musit bránit proti něčemu jinému. Modernost, která se snaží povznést, nabývá značné části své síly ze svého útočného postavení; když zvítězí, pozbude toho postavení a octne se v nevýhodě proti novým výtvorům. Jak příkré protivy vznikají z takové situace, to nám ukazuje přítomná doba s důraznou zřetelností.

Poznámky.

¹⁾ Viz o tom znamenitá, s rozmyslem odvažující a samostatně soudící díla Arvida Grotenfelta »Die Wertschätzung in der Geschichte« 1903 a »Geschichtliche Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewußtsein« 1905.

²⁾ Všecka úvaha se zde týká jen této jediné hlavní věci; pokud jde o ostatní, odkazují na své podání filosofie dějin v Kultur der Gegenwart (svazek Systematische Philosophie). To že se vynořují všelijaké sporné otázky, a vášnivost, kterou vzněcuje jejich probírání, svědčí zajisté zřejmě o tom, že se nám obsah dějin i náš poměr k nim stal zase nejistým; jinak by se nebyla mohla filosofie dějin v nejnovější době tak mocně povznést, když ji většina ještě nedávno pokládala za nadobro odbytu.

³⁾ Leibniz (viz Foucher de Careil, Lettres et opuscules II. introd XXXIII.) miloval starověk pro »la clarté dans l'expression et l'utilité dans les choses«.

⁴⁾ Připomínáme jen Diltheyovo důmyslné zobrazení lidí rozličných století, a také badání Lamprechtova nebudiž zde zapomenuto. Problémem závislosti člověka na své době zabývali se lidé odedávna a již v 17. století se ten problém přiostrčil v otázku, která se stala podnětem boje.

Poněvadž se zde nemůžeme tou věcí zabývatí podrobněji, uvedeme jen jedno místo z Walchova Philos. Lexikon (již v 1. vyd. z r. 1726), čl. Sitten, str. 2377: A poněvadž se taková změna (totiž mravů) děje skoro nepozorovaně a poněvadž si toho, že ty neb ony zvyky byly v té neb oné době módou, obyčejně teprve všimneme, když už přešly, připisuje se to době. Tak tvrdili někteří, že jest genius seculi, který podle dob řídí mysli lidí a mění mravy lidí. Toho mínění je Barclajus, který praví v Icone animor., str. 505 (Johna Barclaye Icon animorum vyšel r. 1614): omnia saecula genium habent, qui mortalium animos in certa studia solet inflectere. S tím se srovnává nejmenovaný autor, který napsal Germaniam milite destitutam, a tak zvaný Pater Firmianus, od něhož vyšla zvláštní kniha s názvem Saeculi genius, Paris 1663. Náš »duch doby« je patrně překlad saeculi genius.

⁵⁾ Cassiod. Variarum 4, 51 se doporučuje stavitel jako antiquorum imitator, modernorum institutor.

⁶⁾ Tak má na př. Aristoteles několikrát výraz *οἰνῦν*. V Metaf. 992a, 33 označuje zřetelně platoniky své doby: *γέγονεν τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία*; rovněž tak 1069a, 26: *οἱ μὲν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μάλλον τιθέασιν*.

⁷⁾ Článek v Historisch-politische Blätter (139,⁵ z r. 1907)

se zmiňuje o listě, jež napsal opat Benediktus Avianensis (mezi r. 800 a 821), kde se praví: Unde apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos [i]ste syllogismus de-
lusionis, ut dicant trinitatem sicut personarum ita esse
substantiarum. Mon. Germ. hist. Epist. Carol. Aevi, Tom.
II., 563.

⁸⁾ Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II., 82,
uvádí nejstarší místo, kde se nominalisté označují jako mo-
derní (non juxta quosdam modernos in voce, sed more
Boethii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat,
totiž Otto, od r. 1106 biskup cambrayský).

⁹⁾ Na podrobnějším výkladě zde nesejde; poukazujeme
v té věci k Prantlovi (viz na př. sv. II., 116 an., 195, 241).

¹⁰⁾ Roger Bacon nazývá Alexandra z Hales a Alberta
»duo moderni gloriosi« (viz článek Scholastik od Seeberga
v Herzogově Realenzyklopädie).

¹¹⁾ Papežský legát Simon de Brion, který hluboko za-
sáhl v hnutí, která tenkrát vzrušovala a skoro rozvracela
pařížskou universitu, uvádí káravě moderna curiositas,
quae plus solito innumeras multiplicat quaestiones (viz
znamenité dílo Mandonnetovo: Siger de Brabant et l'Aver-
roisme latin au XIII. siècle [1899] CCVIII., pozn. 1).

¹²⁾ Viz Seeberg, Herzogs Realenzyklopädie, 3. vyd.,
XIV., 279.

¹³⁾ Viz článek Gustava Boernera: »Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Deutschland« v Deutsche Geschichtsblätter z r. 1905, červen. Viz zvláště str. 244/5.

¹⁴⁾ Modernus neznamená zde často nic jiného než nový (modernus episcopus, modernus imperator), také starší význam pocházející ze sporu logických škol se udržuje, většinou se však tak označují přívrženci nového, humanistického způsobu myšlení, na př. poetae moderni; ex quo in Erphordia sumus moderni; artista de via modernorum. Často se ten výraz nevyskytuje.

¹⁵⁾ Uvedeme jen některá místa z prvního dialogu toho díla: je pretens que nous avons aujourd'hui une plus parfaite connaissance de tous les arts et toutes les sciences qu'on ne l'a jamais eue. — Dále mluví o progrès prodigieux des arts et des sciences, depuis cinquante ou soixante ans. Dále: il ne faut que lire les journaux de France et d'Angleterre et jeter les yeux sur les beaux ouvrages des académies de ces deux grands royaumes pour être convaincu que depuis vingt ou trente ans il s'est fait plus de découvertes dans la science des choses naturelles que dans toute l'étendue de la savante antiquité.

¹⁶⁾ Jak zvolna věc pronikla a jak do dnešního dne byla podnětem sporu, je málo známo. Článek v Revue des deux mondes z 15. ledna 1907 o belgickém historikovi Gode-

froid Kurthovi od Georgese Goyaua mluvě o tom, jak se francouzská Akademie stavěla k výrazu »středověk«, praví: Les cinq premières éditions du dictionnaire de l'Académie française contiennent au mot »moyen âge« l'article suivant: »On appelle auteurs du moyen âge les auteurs qui ont écrit depuis la décadence de l'empire romain jusque vers le X. siècle ou environ.« C'est seulement dans la 6e édition (1835) qu'on lit: »Moyen âge, le temps qui s'est écoulé depuis la chute de l'empire romain, en 475, jusqu'à la prise de Constantinople, par Mahomet, en 1453.« Kurth sám se staví rozhodně proti pojmu a významu »středověk«. Ve spise Qu'est ce que le moyen âge? zastává se toho, aby se učinilo jen jedno hlavní rozhraní, jímž by byl vstup křesťanství. V tom spisku praví: Loin que le moyen âge soit intermédiaire entre la civilisation antique et la civilisation moderne, le moyen âge est lui-même le commencement de la civilisation moderne. Loin qu'il faille faire descendre le point de départ de celle-ci aussi bas que l'époque de la Renaissance, il faut constater au contraire qu'elle sort du christianisme. Také Chamberlain rozeznává ve svých Základech 19. století jen starověk a novověk, při čemž je hranicí asi r. 1220. Zvláště podrobně sledoval Paul Lehmann to označení v svém spise »Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittel-

alters (1914). Pojednání o tomto díle praví: »Pojem ‚středověku‘ se v latinském výraze *media tempestas* sleduje zpět až k posmrtné zmínce biskupa Jana Ondřeje z Alessina o Mikuláši Kuesském v jeho vydání Apuleja, vyšlém r. 1469. Pojem však s počátku není ještě přesně vymezen; k plánovitému rozdělení dějin ho užil teprve r. 1639 Holanďan Voetius, zatím jen pro dějiny církevní, a Belgičan Rousin a pak zvláště Horn (1667) a Cellarius (1685), kteří se obyčejně pokládají za jeho původce, pro dějiny všeobecné; od nich počínajíc se ho v tom smyslu užívá obecně. Německé slovo *Mittelalter* bylo ještě na konci 18. století vzácné; častěji se říkalo *mittlere Zeiten*. (Viz *Literarisches Zentralblatt* z 22. června 1918.)

¹⁷⁾ Ve filosofii to vedlo k myšlence o *philosophia perennis*, jejíž zárodek byl již v scholastice a které se zastával se zvláštním důrazem Agostino Steuco (napsal *De perenni philosophia* libr. X., Bas. 1542); Leibniz se chopil toho výrazu, ale vycházeje z představy stálého pokroku, dodal mu změněného významu. Nedávno zase jmenovitě Trendelenburg hájil zvláštním způsobem myšlenky kontinuity filosofické práce. »Filosofie,« praví, »nenabude znovu své bývalé moci, dokud nedosáhne stálosti, a stálosti nedosáhne, dokud neporoste tak, jak rostou ostatní vědy, dokud se nebude rozvíjeti trvale tak, aby se nezačínala

v každé hlavě znova a pak zase ustala, nýbrž aby historicky přejímala problémy a rozvíjela je dále.« (Předmluva k 2. vydání Log. Untersuchungen, str. VIII.). To však není tak prosté, jak se to v těch slovech jeví. Se strany katolické se této philosophia perennis zastával zvláště O. Willmann.



Kurs třicátýpátý

v září l. P. 1936

Z němčiny přeložil Jaroslav Skalický pro pořadatele a vydavatele kursů Josefa Floriana ve Staré Říši. Vytiskla knihtiskárna Václava Horáka v Prostějově. Na skladě u Marty Florianové ve Staré Říši na Moravě. DEO GRATIAS