

**UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Katedra pastorální a spirituální teologie

Josef Kamarád

**Krása v umění jako duchovní cesta člověka
k Bohu – Bůh je Krása**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. Dr. Michal Altrichter, Th.D.

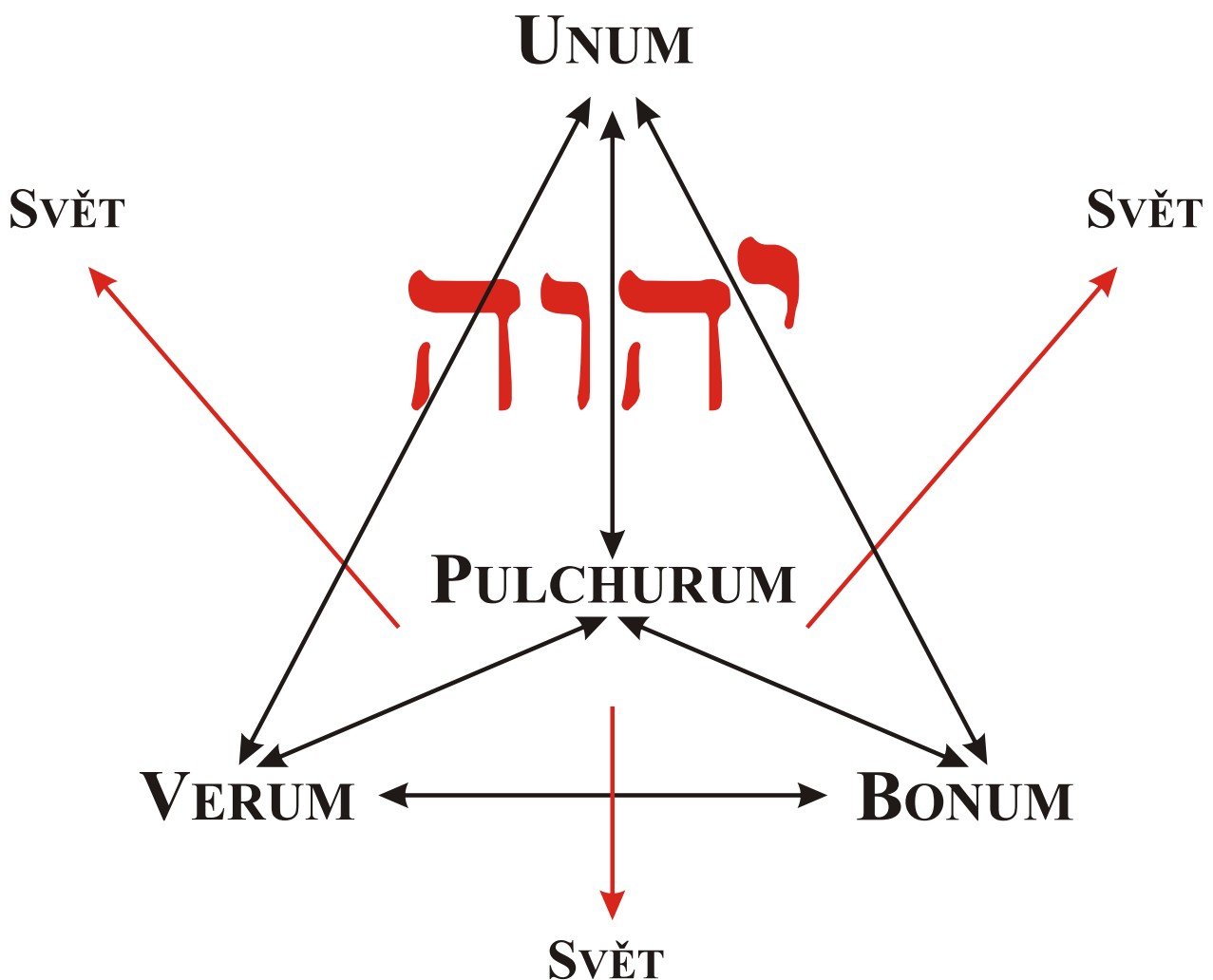
Obor: Katolická teologie

OLOMOUC 2010

BOŽÍ JEDNOTA V PRAVDĚ, DOBRU A KRÁSE¹

לִירֵא אֱלֹהִים

אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהֵנָּה טוֹב מְאֹד²



¹ „Jaká je Jeho (יהוה) dobrota, Jaká je Jeho (אל) krása“

(Zach 9, 17)!

² Gn 1, 31

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a použil jsem při tom jen uvedené prameny a literaturu.

V Olomouci dne 28. září 2010

A handwritten signature in black ink, reading "Jozef Štarnava". The signature is written in a cursive, somewhat stylized script.

Děkuji **doc. Dr. Michalu Altrichterovi, Th.D.**, za odborné vedení a značnou míru vstřícnosti při výběru tématu a způsobu zpracování diplomové práce. Rovněž děkuji mému bratru **Luboši Kamarádovi**, za nezištnou pomoc při překladu *Summary* do anglického jazyka. Dále pak děkuji **Zuzaně Pořízkové** za odbornou pomoc při jazykové korektuře diplomové práce. Také děkuji přátelům **Milanu Železníkovi** a **Pavlu Princovi**, za pomoc při grafické úpravě *Obrazové přílohy*, Pavlu Princovi, navíc ještě děkuji za odbornou pomoc při dokončování technické (PC) stránky práce. A samozřejmě na prvním místě děkuji Krásnému Bohu za dar víry a světla rozumu, umožňující mi zhlédnutí jeho *Verum et Bonum et Pulchrum*.

OBSAH

ÚVOD	6
I. METODICKÁ ČÁST – MYSTÉRIUM KRÁSY	8
I. 1 Obecné metodické zásady a teze	8
I. 2 Rozum snoubící se s vírou	9
I. 3 Specifičnost teologie	10
I. 4 Teologie logická a teologie mystická	11
I. 5 Bůh je jediný Teolog	13
I. 6 Relace Krásky	14
I. 7 Krása a umění	15
I. 8 Teologická estetičnost uměleckého díla	16
II. HISTORICKO-UMĚLECKÁ ČÁST KRÁSA JAKO TÉMA PROSTUPUJÍCÍ DĚJINAMI	18
II. 1 Krásný Tvůrce tvořící krásné dílo	18
II. 2 Krása estetická nebo krása psychická?	19
II. 3 Bůh je jediný Umělec	20
II. 4 Christologická tematika ve výtvarném umění	21
II. 4.1 Zobrazení krásy stvořené a Krásky nestvořené v uměleckém díle	22
II. 4.2 Metodický klíč k rozčlenění christologické tematiky	22
II. 4.3 Tzv. „hraniční témata“ christologické tematiky	23
II. 4.4 Teologické podklady christologické tematiky	24
II. 4.5 Kristův kříž jako centrální motiv křesťanského umění	25
II. 4.6 Idea a ideál Krásky v uměleckém díle	26
II. 5 Tři podmínky krásy věci podle T. Akvinského	28
II. 6 Vztah krásy a dobra a krásy a rozumu, podle T. Akvinského	29
II. 7 Cesta krásy ke Krásnu ve světle Platónova díla <i>Symposion</i>	30
III. KONSTRUKTIVNÍ ČÁST – KONTEMPLACE KRÁSY	32
III. 1 Bůh je jediný Tvůrce	32
III. 2 Člověk jako koruna Božího stvoření je stvořený k obrazu Božímu	35
III. 3 Shodnost a rozdílnost Božího stvoření a lidského umění	36
III. 4 Umění a lidská touha po nesmrtelnosti	37
III. 5 Umění jako řehole	38
III. 6 Jak umělecky ztvárnit Krásu?	39
III. 7 Krása stvoření a krása umění a duch krásného díla	40
III. 8 Oživující relace krásného díla	41
III. 9 Originalita a pravdivost uměleckého díla	42
III. 10 Pravdivost Boha Tvůrce jako vzor pravdivosti umělce	44
III. 11 Teologická oprávněnost krásného umění	45
III. 12 Charakteristické hodnoty krásy věci	46

III. 13	Základní podmínky krásy věci	48
III. 14	Ověření charakteristických hodnot a podmínek krásy věci	49
III. 15	Krása uměleckého díla odkazující ke Kráse absolutní, tj. k Bohu	50
III. 16	Nadčasový rozměr umění	51
III. 17	Umění ve vztahu k Dobru	52
III. 18	Umění a náboženství	54
III. 19	Umění jako nedílná součást křesťanské liturgie	55
III. 20	Funkce liturgického umění	56
III. 21	Liturgie jako vrchol umění	57
III. 22	Vztah Boha ke stvoření a člověka k umění	59
III. 23	Umění tvůrčí a umění interpretační	60
III. 24	Krása v umění jako duchovní cesta člověka k Bohu	61
III. 25	Umělecké dílo jako zrcadlo obrazyjící podobu Boží	62
III. 26	Deus est Pulchrum – Bůh je Krása	63
III. 27	Deus est Caritas – Bůh je Láska	63
ZÁVĚR		66
ANOTACE		68
SUMMARY		69
BIBLIOGRAFIE		71
NÁSTIN TZV. „TEOLOGICKÉ ESTETIKY“		73
OBRAZOVÁ PŘÍLOHA – KOMENTÁŘ		75
Obr. příl. 1:	MISTR FRANCKE, <i>Narození Krista z oltáře sv. Tomáše</i>	I
Obr. příl. 2:	STEFAN LOCHNER, <i>Madona v růžovém sadu</i>	II
Obr. příl. 3:	LEONARDO DA VINCI, <i>Madona s dítětem a sv. Annou</i>	III
Obr. příl. 4:	MATTHIAS GRÜNEWALD, <i>Ukřižování z Issenheimského oltáře</i> ...	IV
Obr. příl. 5:	CARAVAGGIO, <i>Kladení Krista do hrobu</i>	V
Obr. příl. 6:	MISTR TŘEBOŇSKÉHO OLTÁŘE, <i>Kristovo zmrtvýchvstání</i>	VI
Obr. příl. 7:	ALBRECHT DÜRER, <i>Klanění Trojici z Oltáře Landauerů</i>	VII

ÚVOD

Deus est Pulchrum – je jak úvodní, tak závěrečnou tezí této práce, v níž se pokusím prokázat, že: 1. K/krása je kategorií bezprostředně se dotýkající lidského nitra a 2. Krásno je J/jsoucnem souvisejícím s Bohem, a to buď 1. zprostředkovaně, tj. tehdy, když je toto krásno na jiném, tzn. tehdy, když je nositelem krásna nějaká věc (termín *věc* je zde míněn v nejširším slova smyslu, např. krásné umění); nebo 2. bezprostředně, tj. tehdy, když je toto Krásno samo o sobě, tzn. tehdy, když jde o Krásno jako jednu z tzv. „maxim“ [termínem *maxima* je zde míněno to, co se obvykle nazývá transcendentálie (maximou pak rozumím maximální míru pozitivní kvality) a jestliže K/krásnem míním něco výjimečné kvality, pak nositelem nejvyšších kvalit může být pouze osoba, tudíž si již nekladu otázku: „Co je krásné?“, ale „Kdo je K/krásný?“].

Toto Krásno samo o sobě je tedy vztaženo k nositeli maxim (*pulchrum et verum et bonum*),¹ tj. k Bohu, tzn. že *Deus est Pulchrum*.

UVEDENÍ DO TZV. „TEOLOGICKÉ ESTETIKY“

Také se pokusím prokázat základní teze tzv. „teologické estetiky“,² a z nich odvozeného jejího trojího úkolu:

1. *Deus est Pulchrum*, tj. **Bůh je Krása;**
2. **Krása se „inkarnuje“ do věcí, např. krásného umění;**

¹ Zde se nabízí jistá trojičnost – kterou však nemíním jakožto ontologické rozdělení Boha, ale pouze jako jakousi možnost subjektivního pohledu, založeného na textech Písma svatého – tedy možné vztažení jednotlivých „maxim“ k jednotlivým Božským osobám, tj. *Pulchrum* – Duch sv.; *Verum* – Syn: „Ježíš mu odpověděl: 'Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.'“ (Jan 14, 6). *Bonum* – Otec: „On mu řekl: 'Proč se mě ptáš na dobré? Jediný je dobrý (Bůh Otec). A chceš-li vejít do života, zachovávej přikázání!'“ (Mt 19, 17).

1. *Pulchrum* – jako to co působí libost smyslů; 2. *Verum* – jako to, co působí libost intelektu; 3. *Bonum* – jako to, co působí libost duše.

² „Teologická estetika“ je teologicky poučené posouzení kvality krásy věci (jak vnější formy – *pulchrum*, tak vnitřní formy – *verum et bonum*), založené na základní tezi: *Deus est Pulchrum*, a z ní vyvozeného důsledku, že **veškerá krása světa participuje na Kráse Boží, která se skrze ideje inkarnuje do věcí, aby povznášela člověka k Bohu**. S krásou věci pak souvisí trojí úkol „teologické estetiky“, a to: 1. teologicky poučeně posoudit estetickou kvalitu – jak vnější, tak vnitřní formy – krásy věci, např. uměleckého díla; 2. posoudit participační míru krásy věci na Kráse Boží; 3. posoudit vzájemnou relačnost K/krásy a uměleckého díla.

3. „kontemplace“ krásy (a jí vyvolaná touha)³ je možným způsobem výstupu lidské duše ke Krásnu (Tento výstup se děje na základě relace mezi Bohem a člověkem – vrcholnou relací je pak láska, tedy je to právě vztah lásky, který je nosnou vlnou nejintimnějšího propojení mezi lidskou duší a Krásnem – kde podmínkou tohoto vztahu, tedy člověka ke kráse a s Krásnem, je purifikace lidského srdce.), tedy k Bohu, kde *Verum et Bonum et Pulchrum sunt Unum*.

ÚVODNÍ POZNÁMKA K FORMÁLNÍ ÚPRAVĚ PRÁCE

V této práci jsem zvolil – pro lepší orientaci – psaní některých podstatných, či přídavných jmen, případně zájmen s velkým počátečním písmenem, tedy všude tam, kde je uváděna např. Krása s velkým písmenem, je tím míněna krása substanciální, tedy Bůh. Stejně tak, pokud bude uváděno některé další substantivum (např. Dobro, Pravda, Umělec, Tvůrce, ...) či adjektivum (např. Krásný, Pravdivý, Dobrý, ...), případně pronominum (např. Ten, Toho, Který, ...) s počátečním velkým písmenem, vždy je těmito termíny označován Bůh. Jestliže termín bude uváděn jak s velkým, tak s malým počátečním písmenem např. K/krása, je tento vztahován jak substanciálně, tak akcidentálně.

³ Touha po Kráse (stejně tak touha po Pravdě a po Dobru, tedy vlastně touha po Lásce, neboť Pravda Dobro a Krása jsou jejími projevy), čili tato touha rozpohybovává lidskou duši na její – ať již vědomé, či nevědomé – duchovní pouti k Bohu jakožto *Causa finalis*. Tedy Krása se stává předmětem touhy, který uvádí do pohybu naše chtění, vymezuje směr a určuje cíl lidského putování, při němž se vlastně snažíme napodobit Bohu nejvlastnější činnost, tedy kontemplativní zření toho nejdokonalejšího, co jest, tedy Boha.

„Proto je také něco, co pohybuje. Ježto však pohybované a pohybuující zároveň je středem, je tedy něco, co pohybuje, aniž je pohybováno, a co je věčné, podstata a skutečnost zároveň. Tím způsobem však pohybuje žádané (*to orekton*) a myšlené (*to noéton*), aniž je pohybováno. První žádané a první myšlené jsou však totožné. Neboť žádané je to, co se zdá dobrým, prvním předmětem chtění (*to búléton*) je však to, co dobré jest. Něco žádáme proto, že se nám zdá, že je to dobré, a ne naopak, že by něco bylo dobré proto, že to žádáme. Počátkem je však myšlení (*noésis*). Myslicí duch (*nús*) je však pohybován myšleným (*noéton*). [...] Způsob jeho života je vrcholem dokonalosti, jakého se nám dostává jenom nakrátko. Neboť je tak stále – nám je to nemožno – ježto jeho skutečnost je zároveň jeho potěšení (*hédoné*). A proto bdění, vnímání a myšlení jsou pro nás nejvýše libé a teprve skrze ně doufání a vzpomínání. Myšlení o sobě je však zaměřeno na to, co je o sobě nejlepší, a nejvyšší stupeň myšlení na to, co je nejlepší v nejvyšším stupni. Sebe sama však rozum myslí účastí (*metalépsis*) v myšleném, neboť myšleným se stává tím, že se dotýká a myslí; takže rozum (*nús*) a myšlené (*noéton*) jsou totéž. To, co je totiž přijímat myšlené a podstatu, je rozumem, a ten je činný, když je má. Proto je tento <činný rozum> ještě více než onen tím, co se považuje na rozumu za božské, a nazírání (*thoóriá*) je něčím nejslastnější a nejlepším. Jestliže tedy bůh je stále v tak dobrém stavu (*eu eucheí*) jako my někdy, je to podivuhodné jsoučno, je-li však v ještě lepším stavu, je ještě podivuhodnější. A opravdu jest. Je také životem, neboť skutečnost rozumu je životem a on je onou skutečností; skutečnost však je nejlepší a věčný život. Proto říkáme, že Bůh je naprosto dokonalá, věčně žijící bytost. A tak Bohu přísluší takový život a nepřetržitě věčné trvání (*aión synechés kai ad'dios*). Neboť to je Bůh.“ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 1072a–1072b, Praha 2003, str. 324–326.

I. METODICKÁ ČÁST

MYSTÉRIUM KRÁSY

Teologie je mimořádná vědecká disciplína. Přičemž její specifičnost je prvotně dána tím, že v ní „předmět“ vědeckého zkoumání (tedy Bůh) nekonečně přesahuje intelektuální možnosti zkoumajícího vědce (tedy teologa). Tudíž člověk si musí být vědom hranic svého rozumu, za nimiž se rozprostírá krajina Božího tajemství. Tam může teolog vstoupit pouze tehdy, pokud je schopen učinit jakýsi krok do neznáma, pokud je schopen překročit sebe sama a s důvěrou, budovanou na vzájemném vztahu mezi Bohem a člověkem, vstoupit na území Božího mystéria, kde se zasubuje rozum s vírou, kam vstupuje **lidská duše povznášena křídly Boží lásky.**⁴

I. 1 OBECNÉ METODICKÉ ZÁSADY A TEZE

Pro snazší orientaci v této práci je nutné uvedení základních metodických zásad (či spíše jakéhosi zorného úhlu pohledu, skrze nějž budu nahlížet na K/krásu, umění a teologii), což se projevuje ve způsobu zpracování následných úvah o vztahu teologie a umění, či umění a teologie ve vztahu ke K/krásu:

1. zásada participace jsoucího na Jsoucnu;⁵

2. zásada vertikality a horizontality universa;⁶

⁴ „Rozumem se dá o Bohu poznat pouze skutečnost, že Bůh je víc než vše, čemu rozumíme, a že jemu samotnému nemůžeme porozumět. Tomuto stavu říkali ve starověku „učená nevědomost“ (*docta ignorantia*). Člověk, který je nevědomý na počátku, neví, co je Bůh, protože o něm málo přemýšlel. Je to neučená nevědomost. Naopak ten, kdo prošel všechno lidské vědění o Bohu, je „učený nevědomý“, tj. ví, že nemůže víc vědět. Dál už jít tedy nemůže. [...] Odhodlá se tedy odvážného kroku, opustí rozum, který se už vyčerpá, a dá se k Bohu. [...] Je tu *extasis*, vytržení, ze světla rozumu, které se děje skokem do temnoty lásky. [...] Rozum vystupuje na horu poznání až na vrcholek. Tam skončí svou úlohu. A protože Bůh tam ještě není, vezme si duše křídla lásky, aby se dostala ještě víc.“ TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Prameny světla*, Velehrad 2000, str. 124–125.

⁵ Veškerá jsoucna participují svým bytím na Jediném Jsoucnu, tj. na Bohu, a to tou měrou, jakou jsou tato krásná, pravdivá a dobrá; **veškerá jsoucna tedy participují na Boží Kráse (*Pulchrum*), Pravdě (*Verum*) a Dobru (*Bonum*);** naproti tomu co je „ošklivé“, „nepravdivé“ a „zlé“, nemá žádnou, či omezenou účast na Bytí, tedy nemá plnou, či žádnou účast na Bohu.

⁶ V celém universu jde poměrně snadno rozpoznat vertikální rovinu (přirozenost – přirozený svět) a horizontální rovinu (nadpřirozenost – nadpřirozený svět).

3. zásada protologické a eschatologické časové existenciality stvoření;⁷

4. Bůh je Stvořitelem nebe i země a jako *Artifex Unus* – Jediný Umělec vše tvoří K/krásné (pravdivé a dobré);

5. člověk je stvořen k obrazu Božímu a snaží se napodobovat činnost Tvůrce;

6. k Bohu je možná duchovní cesta (Boha lze poznávat) skrze K/krásu (pravdu a dobro), tedy *Deus est Pulchrum* – Bůh je Krása.⁸

Primárním verifikačním zdrojem následných úvah jsou knihy Písma svatého Starého a Nového zákona.

I. 2 ROZUM SNOUBÍČÍ SE S VÍROU (ČLOVĚK SE NEZMOCŇUJE KRÁSY – KRÁSA SE DÁVÁ ČLOVĚKU!)

Výše uvedené teze se pokusím prokázat pomocí cesty rozumu, ovšem je zapotřebí mít neustále na paměti, že to není lidský rozum, který by se zmocňoval krásy, ale naopak, že je to krása „inkarnující se“ do věcí, která se stává jakýmsi ukazatelem povznášejícím lidskou mysl do Boha, přičemž rozumová reflexe této zjevené krásy může být způsobem putování lidské duše k Bohu, ovšem za předpokladu, že si člověk uvědomuje hranice lidského rozumu, za nimiž se rozkládá výsostné území Božího mystéria.

Jedinečným příkladem zde může být Kristova hypostatická unie jeho Boholidství. [Jedinečnou demonstrací této unie je symbolika Kristova kříže (mimo jiné též nejnosnější umělecký motiv veškeré na křesťanských základech vyvstalé kultury), kde vertikálnost představuje Kristovo Božství a horizontálnost Kristovo lidství, místo průniku pak představuje dokonalou jednotu jednoho s druhým, tedy Božství s lidstvím a lidství s Božstvím.] Lidská theosis je pak vlastně přechodem, tedy jakousi paschou člověka z horizontální roviny do roviny vertikální, tzn. že **člověk musí zemřít horizontálnímu světu, aby se mohl znovu narodit v Boží vertikále.**

⁷ Veškeré stvoření bylo Bohem stvořeno v čase a je časově konečné, tedy **stvořený svět má svůj počátek (*proton*) a má svůj konec (*eschaton*), kde Prvním i Posledním, jakožto Alfa a Omega, je Kristus.** [„Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo byl Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest“ (Jan 1, 1–3). „Ten, který seděl na trůnu, řekl: 'Hle, všechno tvořím nové'. A řekl: 'Napiš: Tato slova jsou věrná a pravá.' A dodal: 'Již se vyplnila. Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec. Tomu, kdo žízní, dám napít zadarmo z pramene vody živé. Kdo zvítězí, dostane toto vše; já mu budu Bohem a on mi bude synem.'“ (Zj 21, 5–7). „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové“ (2 Kor 5, 17).] Vše pak nezadržitelně spěje k tomu, **aby bylo, na konci věků, znovu stvořeno v Bohu.**

⁸ „Takže se svět nazývá uspořádaností kvůli číselným poměrům (harmonii) a kvůli sepětí deseti nebeských okruhů spolu se čtveřicí živlů, což vše ho činí natolik harmonicky krásným a dokonalým a uspořádaným, že tak svět svým vlastním způsobem obráží svého Původce.“ SV. BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, III, a. 5, Praha 2004, str. 115.

Tedy mystéria Krásy, kam může vystupovat pouze lidská duše obdarovaná vírou, doprovázena Božským průvodcem, jímž je jí Duch svatý, aby se tak lidská mysl (povznesená Boží milostí a očištěna katarzí zprostředkovanou dotykem K/krásy, tedy mysl prodotýkaná krásou, vstupující na výsostné území Krásna, kde víra v něco se stává vírou v Někoho) znovu, s důvěrou dítěte, skrze prožívanou lásku (tedy prostřednictvím osobního vztahu mezi člověkem a Bohem) narodila v Duchu.⁹

„Ježíš odpověděl: 'Amen, amen, pravím tobě, nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího. [...] Vítr (Duch) vane kam chce, jeho zvuk slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam směřuje. [,Amen, pravím vám, jestliže se neobrátíte a nebudete jako děti, nevejdete do království nebeského' (Mt 18, 3).] Tak je to s každým, kdo se narodil z Ducha.'“ (Jan 3, 5–8).

I. 3 MIMOŘÁDNOST TEOLOGIE

Dříve než se začnu zamýšlet nad teologickými metodami, je vhodné zodpovědět si otázku: „Zda je teologie¹⁰ vědeckou disciplínou?“¹¹ Vyjdu-li čistě z rozboru termínu teo-logie, již na první pohled je možné pomocí zařazení tohoto slovního spojení do kategorie jiných vědeckých disciplín – jejichž složené pojmenování je taktéž zakončeno slovem logie – říci, že teologie je věda.

Nyní však na chvíli podstoupím od toho, zda je, či není teologie věda, a pokusím se podívat na význam dvou výrazů, z nichž se slovo teologie skládá:

⁹ „Brána ke skutečnému se otevře a ke „skutečnějšímu“ je doveden umělec pokorný, který kráčí kupředu s láskou, krok za krokem, který respektuje druhého, absolutno, Pána života. [...] „Skutečnější“ se pozná, když se poznání dá vést opravdu láskou. Když energie lásky uvede člověka na stopy osobních vztahů, následují vzápětí všechna stadia poznání: ze stupně praktického, analytického, se dojde k syntetickému, a nakonec k poznání posvátnému, které je přístupné jenom dvěma, kteří se milují. Pravé poznání se stane přístupným jenom tehdy, když se uvnitř předmětů, věcí, otevře prostor, rozměr, v němž má místo „Podmět“, Pán života. [...] Láska tedy není něčím iracionálním. [...] To je pravá kategorie, kam se umístí pravé poznání; to pak je možné jenom tam, kde je osobní láska.“ M. I. RUPNIK, *Až se stanou umění a život duchovními*, Velehrad 1997, str. 39–43.

¹⁰ Teologií zde míním teologii v užším slova smyslu, tedy vědu zaměřenou přímo na Boha, nikoliv teologii v širším slova smyslu, tedy vědu zaměřenou nejenom na Boha, ale také na Bohem stvořená jsoucna.

¹¹ „Musí se říci, že **posvátná nauka je vědou**, ale musí se vědět, že je dvojitý druh věd. Některé totiž vycházejí ze zásad, poznávaných přirozeným světlem rozumu, [...]; jiné pak jsou, které vycházejí ze zásad, poznávaných světlem vyšší vědy, [...]. **A tím to způsobem posvátná nauka vědou je, poněvadž vychází ze zásad, poznávaných světlem vyšší vědy, která totiž jest Boha a blažených.** Tedy jako hudba věří zásadám, které jí dala aritmetika, **tak posvátná nauka věří zásadám, zjeveným od Boha.**“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I, q. I, a. 2, Olomouc 1937, str. 3 (převáděno do současného jazyka).

1. *theos* (Bůh) – zatímco první část poukazuje na předmět výzkumu, tedy Boha,¹²

2. *logos* (S/slovo) – druhá část poukazuje na způsob uchopení tohoto předmětu, tedy převážně pomocí slovních definic. Jestliže tedy přiznám teologii její vědeckost, pak současně jsem nucen říci, že jde o vědu naprosto mimořádnou, která se „předmětem“ [Bůh je a současně není předmětem, je předmětem zkoumání vzhledem k zaměřenosti teologovy badatelské činnosti, a není předmětem zkoumání vzhledem k tomu, že je to právě Bůh, který uchopí (sklání se) teologa a ne teolog Boha.] svého zkoumání a taktéž metodikou (teologická metodika pracuje jak s objektivním poznáním skutečnosti, tj. *orthodoxie*, tak se subjektivním prožitkem střetnutí se s Absolutnem, tj. *orthopraxe*) naprosto jasně vymezuje vůči jiným vědeckým disciplínám. Teologie je tedy věda naprosto mimořádná jednak svojí vznešeností, neboť **teologie odvozuje svůj původ od Boha** (katabatická rovina), jednak svojí zaměřeností, neboť **teologie směřuje zpět do Boha** (anabatická rovina).¹³

I. 4 TEOLOGIE LOGICKÁ A TEOLOGIE MYSTICKÁ

Současná lidská teologie (kupř. reprezentovaná teologií systematickou, jejímiž primárními disciplínami jsou: 1. dogmatická teologie – zabývající se pravdou a 2. morální teologie – zabývající se dobrem) prvotně zakládá svoji teologickou verifikovatelnost na aristotelské logice, která vychází z empirického zkoumání stvořeného universa, jde tedy o to, co bych mohl nazvat „*theologia ex*“, tedy teologie zakořeněná mimo osobu vlastního teologa.

¹² V každé vědecké disciplíně vždy předmět, jímž se tato zabývá, svojí důstojností nepřesahuje úroveň (jak intelektuální, tak hodnotovou) vědce dané disciplíny, což však v teologii neplatí, protože tato se zabývá Bohem jakožto Absolutnem, tedy Bohem, nad kterého nemůže nic přesahovat (čili teolog nemůže, jako vědec, Boha nikdy plně dosáhnout). Dále se také vědec-teolog nachází v poněkud specifickém postavení mezi vědci jiných disciplín vzhledem k cíli zkoumání, protože v ostatních vědách je poznání předmětu jejich zkoumání mnohdy (pomineme-li praktické aplikace vědeckého výzkumu) jediným, či přinejmenším prioritním, cílem tohoto zkoumání; k čemuž nesmí v teologii nikdy dojít, neboť **v teologii je poznání, nebo lépe řečeno poznávání Boha pouhým prostředkem a zcela samozřejmým cílem této vědecké disciplíny je pak prohloubení relace s Bohem!**

¹³ „Musí se říci, že tato věda [...] vyniká nad všechny jiné, i badavé i činorodé. O badavých vědách se totiž praví, že jedna vyniká nad druhou jednak pro jistotu, jednak pro hodnotu látky. A v obojím tato věda vyniká nad jiné badavé vědy. V jistotě proto, že jiné vědy mají jistotu z přirozeného světla lidského rozumu, [...], tato má však jistotu z Božího vědění. [...] V hodnotě látky pak proto, že tato věda je hlavně o věcech, které svou výškou přesahují rozum. Ovšem jiné vědy se zabývají pouze tím, co je rozumu podřízeno. Mezi činorodými vědami pak vyniká ona, která netáhne ještě k dalšímu cíli. [...] Avšak účelem této vědy, pokud je činorodá, je věčná blaženost. [...] Tedy je zřejmé, že ona vyniká každým způsobem nad ostatní.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I, q. I, a. 5, Olomouc 1937, str. 6 (převáděno do současného jazyka).

O této teologii by se dalo hovořit jako o teologii logu, neboli teologii slova, vždyť tato teologie se bytostně upíná k slovnímu uchopení skutečnosti, kterou se snaží (více, či méně úspěšně) popisovat pomocí logicky bezchybných slovních definic. Je však možné, ba nutné mluvit i o jiné teologické metodě, tj. teologii založené na vnitřním prožitku střetnutí se s Bohem, tedy na uvědomované relaci s Absolutnem, jde tedy o to, co bych mohl nazvat „*theologia in*“, tedy teologie zakořeněná ve vlastním nitru teologa.¹⁴ O této teologii by se dalo hovořit jako o teologii Obrazu/teologii Krávy, kde verifikovatelnost vychází z nahlížení/kontemplace Transcendentna v našem nitru,¹⁵ které se dává poznat našemu vnitřnímu prožetí, ba co více, Transcendentna, které k nám křičí a naléhavě nás vybízí, abychom s Ním prohlubovali vzájemnou relaci, „která upokojí náš nepokoj“.

Mohu tedy uvažovat o dvou teologických protipólech (vztahováno k teologii lidské, ne Božské, u které jsou *ex et in* v jednotě) na jedné straně teologie kausální, tedy logická a na druhé straně teologie kontemplativní, tedy mystická.¹⁶ Prvá vycházející z klasické filosofie a druhá je založena na teologově osobním prožitku střetnutí se s Absolutnem (např. na zakoušení Krávy v krásném umění). Tam, kde teologie logická při předávání svého poznání může použít slovních definic (např. uspořádaných do dogmat), musí teologie mystická nalézat nové metody předávání, a to nikoliv poznání, ale Poznáváného. Za určitou možnost (zprostředkování střetu s Absolutnem) lze pak považovat umění.¹⁷

¹⁴ Zde jde o nebezpečí jistého subjektivismu teologické výpovědi, ovšem samotné vnitřní střetnutí s Bohem je samozřejmě nesdělitelné jinému, protože takové sdělování by nutně metodicky překračovalo z „*theologia in*“ do „*theologia ex*“. Protož v posledku nejde o předávání zkušeností se vztahem Já – Bůh, ale jde o rozvíjení a prohlubování tohoto vztahu.

¹⁵ „Cestou imaginativní meditace se člověk může pokusit nahlížet pravdu mimo slovní formulace. Přitom je však „vzhled“ nahlíženého současně podmíněn a konkrétně ztvárněn jak obrazovým zpodobením, tak i individuálním viděním zúčastněného člověka.“ K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha 1996, str. 218.

¹⁶ „Mystika znamená zkušenost vnitřního sjednocujícího setkání člověka s Božskou nekonečností, z níž pochází on sám i všechno jsoucí. V křesťanské mystice a v mystice židovství a islámu je to setkání s osobním Bohem. Mystika dále znamená snahu o vědecký výklad, reflexi této zkušenosti – tudíž jde o vědeckou disciplínu. [...] Mystické nazírání jako pohroužení duše do jejího základu je vždy aktem jednotlivé osoby, nikoliv kultovního společenství (nepředatelnost mystického zážitku střetnutí se s Absolutnem, odtud vyplývá určitá subjektivita poznávání, které je založené na osobním mystickém prožitku – pozn. autora).“ K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha 1996, str. 192–194.

¹⁷ „Dosavadní teologie postavila do popředí myšlenky a sledovala především principy aristotelské logiky. Dokonce šla tak daleko, že se dala spatat a podmiňovat víc přírodními vědami, zbudovanými na principu příčina-důsledek, než humanitním vzděláním. Tento způsob myšlení posílili Newton, Descartes a zastánci vědeckého pozitivismu. Dnes však je zapotřebí udělat nový, odlišný krok kupředu. Nehledáme odlišnost jenom proto, abychom byli odlišní. Ukázali jsme naopak, že jsme kritičtí vůči těm, kdo jenom odporují tomu, co bylo dříve. [...] Upozorňujeme naopak na metodu, která není iracionální reakcí proti předchozímu racionalismu. Nemůžeme ani hlásat nějaký směr, základ a podvědomí proti minulé duchovnosti voluntaristické a moralistické. **Naším úmyslem je ukázat, že umění je místo inspirace pro jiný způsob teologie.**“ M. I. RUPNIK, *Až se stanou umění a život duchovními*, Velehrad 1997, str. 31.

Umění jakožto nástroj, harmonizující lidské nitro zakoušející K/krásku ke střetnutí se s Bohem, kde umělecké dílo je jakýmsi klíčem odemykajícím lidské srdce, naplněné Duchem svatým, ke spočinutí ve Stvořiteli.¹⁸

I. 5 BŮH JE JEDINÝ TEOLOG

V teologickém zkoumání jde o snahu teologa o poznání, či lépe poznávání Boha. Tento teolog-člověk se pak vlastně snaží o napodobení činnosti, která je vlastní předmětu jeho výzkumu, tedy Bohu, neboť nejvlastnější činností Boha je jeho sebemyšlení, což je dáno tím, že Bůh se zabývá tou nejdokonalejší činností, tedy myšlením a dále myšlením toho nejdokonalejšího, co je, tedy sebe sama. Což se děje jednak na rovině rozumového sebepoznávání (Bůh myslí sám sebe tak, jak je, tedy jeho poznání je čiré, bezprostředné a dokonalé),¹⁹ jednak na rovině vztahového prohlubování (Bůh myslící sám sebe vlastně prohlubuje Trojiční relaci vzájemného poznávání).

Teolog-člověk se snaží o poznávání Boha, které je však jaksi prostředné, kde prostředkem tohoto poznání je jednak rozum, jednak cit, které by měly být ve vzájemně vyváženém poměru. Tedy rozum by měl zamezit teologii ve sklouznutí do pouhé „pocitologie“ a cit by měl zamezit teologii ve sklouznutí do odosobnělé vědy. **Teologie je tudíž věda založená na vzájemné osobní relaci.**

¹⁸ „Duch svatý je světlo vztahů, které nám osvítili oči těla, aby hleděly vstříci Kristu. On vede naši praktickou mysl do nevyzpytatelné hloubky Boží. Neuvědomíme-li si to, naše úvahy o poznání se budou pohybovat v uzavřeném kruhu, v neúplné terminologii. Kristus sám se nabídl Otci silou Ducha svatého. Tedy síla Ducha svatého uschopní naše smysly a náš rozum, aby vystoupily po Jakubově žebří. Ten se zvedá ze země ze stvoření, z kultury (např. z umění, které je nedílnou součástí lidské kultury – pozn. autora). Nejde tu tak o to, abychom pečlivě rozlišovali poznání rozumové, ale spíše o to, abychom zduchovníli všechno poznání, jejich harmonickou jednotu, aby jedno sloužilo druhému.“ M. I. RUPNIK, *Až se stanou umění a život duchovními*, Velehrad 1997, str. 63.

¹⁹ **Boží podstatou je nejdokonalejší činnost, tj. myšlení, a to myšlení toho nejdokonalejšího, co jest, neboli myšlení sebe sama**, tzn. že myšlením Boha je myšlení Myšlení. Základ takového pojetí Boha spočívá v tom, že jde o nehybného Hybatele, který je ryzí aktualitou, tj. *actus purus*, a to ve smyslu nauky o aktu a potenci. Jestliže totiž v Bohu nenacházíme žádný pohyb, nemůže v něm být ani žádná aktualizace, neboť jakýkoliv pohyb je přechod z potence do aktu, tudíž Bůh je stále tentýž a neměnný. Fenomén, který splňuje takovéto požadavky, je nepřetržitě myšlení, ovšem nikoli ve smyslu usuzování, ale myšlení jakožto ryzí nazírání, a to beze změny způsobené tímto nazíráním. Nazírání sebe sama lze u Boha chápat jakožto myšlení shodné s myšleným objektem. Sebe sama Bůh jako absolutní myšlení myslí svou účastí v myslitelném, tj. v tom, co je předmětem jeho myšlení. Podobně, i když ne ve smyslu křesťanského osobního Boha, uvažuje o neosobním bohu i Aristotelés. Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 1072a–1072b, str. 324–326; 1074b, Praha 2003, str. 331–332.

Vztah mezi teologem a Bohem, lépe Bohem a teologem (tedy relace Bůh – teolog/teolog – Bůh), je nezbytnou podmínkou veškeré teologie (Boha jako osobu nelze jinak poznávat než prostřednictvím vztahu). Tudíž v teologii založené na relaci mezi Bohem a teologem dochází k propojení složky kontemplativní (kontemplace jako počáteční okamžik, vrcholné fáze časného osobního vztahu člověka s Bohem – subjektivní složka) a složky logické (logická reakce zpětně reflektující kontemplativní prožitek – objektivní složka). Takto pojatá teologie (kterou si mohu zúžit na to, co jsem nazval jako „teologická estetika“) se pak může zabývat systematickou reflexí vztahu Bůh – umělec – Bůh, či Bůh – umělecké dílo/publikum – Bůh.²⁰

I. 6 RELACE K/KRÁSY (RELAČNÍ TEZE: BŮH – KRÁSA – UMĚLEC – UMĚNÍ – BŮH)

Předně se pokusím o nastínění základních vztahů tzv. „teologické estetiky“ mezi Bohem – K/krásou – U/umělcem – uměním, přičemž budu vycházet z těchto tří relačních tezí:

1. Bůh je Krása a veškerá krása světa participuje na Kráse Boží;²¹
2. Bůh je jediný Umělec, který vše tvoří krásné, pravdivé a dobré, a každý následný umělec se snaží (ať vědomě či nevědomě) při své tvorbě napodobit tvůrčí činnost Boží;

²⁰ Pokud by se theologická metodika zúžila na pouhý rozum, tedy intelektuální uchopení skutečnosti, pak by cílem takové teologie, potažmo celého křesťanství nebyl vztah Já–Bůh/my–Bůh, ale pouhé poznávání Boha. Jestliže je však cílem teologie relačnost/vztahovost [cílem teologie není stav, např. poznání, či víra, ale vztah, tj. osobní a vzájemná relace s Bohem, kde veškeré stavy jsou pouze prostřededčné, tzn. že tyto (byť by šlo i o samotnou Bohem darovanou víru, neboť i tato, pokud by nezprostředkovávala vznik vztahu, byla by možno říci „sterilní-mrtvá“) jsou pouze určitým nástrojem podřízeným vztahu (zde je možné uvést příklad z mezilidských vztahů, a to zamilovanost jakožto stav a lásku jakožto vztah, pokud by tedy zamilovanost nevrcholila láskou, pak by takový stav/vztah nebyl nikdy plně realizován)], pak je naprosto nezbytné do této teologie zapojení citů; v posledku jde o nalezení optimální rovnováhy mezi rozumem (objektivní složka teologie – pravdy rozumem odvozené a pravdy Bohem zjevené) a citem (subjektivní složka teologie – víra jako báze umožňující vzájemnou relačnost Bůh – člověk/člověk – Bůh).

²¹ ***Deus est Pulchrum***, tedy „**Bůh je Krása**“, je jakýmsi programovým klíčem k této práci, v níž se pokusím ukázat K/krásu jako jednu z možných cest následování Krista, tedy nechání se uchvátit K/krásou Božího stvoření, kterou se snaží umělec zachytit ve svém díle, ve snaze o napodobení tvůrčího činu jediného Umělce, který je první i poslední příčinou, tj. příčinou počátku i cíle – tzn. že jestliže: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. [...] Bůh viděl, že všechno, co učinil je velmi dobré/krásné“ (Gn 1, 1–31). – pak ti, **kteří se na počátku cesty snaží zmocnit K/krásy, jsou na jejím konci K/krásou zmocnění**, aby se tito znova zrodili v Kristu jako nová stvoření: „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové“ (2 Kor 5, 17).

3. umělecká činnost je určitým způsobem střetávání se člověka s Bohem a skrze inkarnovanou K/krásu (krásu uměleckého díla, která rozeznává lidskou duši a vyvolává v ní touhu po poznávání Boha, krásu, která umožňuje poznávání Boha, krásu, která chválí Boha)²² vede jedna z možných cest výstupu lidské duše k Bohu.

„Chvalte Hospodina z nebes, chvalte ho ve výšinách! Chvalte ho, všichni jeho andělé, chvalte ho, všechny jeho zástupy. Chvalte ho, slunce s měsícem, chvalte ho, všechny jasné hvězdy. Chvalte ho, nebesa nebes, rovněž vody nad nebesy, chvalte Hospodinovo jméno! Vždyť on přikázal, a bylo to stvořeno“ (Ž 148, 1–5)!

I. 7 KRÁSA A UMĚNÍ **(VZÁJEMNÁ RELACE MEZI KRÁSOU A UMĚNÍM)**

V celé této práci se nadále budu zabývat dvěma základními pojmy,
a to:

1. krása; a 2. umění. Je zde tudíž na místě říci si jaký je vzájemný vztah mezi K/krásou a uměním, tedy tento si, pro potřeby uvedení do následujícího textu, stručně mohu vyjádřit pomocí lakonické „definice“ (která bude objasňována v následujících kapitolách) jakožto: „**K/krásu**²³ je substancí umění a umění je akcidentem K/krásky.“²⁴ A dále umělecké dílo vypovídá o svém Tvůrci.²⁵

²² Veškeré časné poznání/poznávání Boha je vždy pouze prostředecné [byť by šlo i o poznávání pomocí nejdokonalější časné duševní lidské činnosti, tedy skrze kontemplaci, i tak jde o „pouhé“ dočasné zahlédnutí Boží tváře (např. skrze krásu inkarnovanou do umění), tudíž ani toto není ono věčné *visio beatifica*, přislíbené blaženým v nebi], tedy skrze nějaký prostředek, kupříkladu skrze krásu Božího stvoření, nebo skrze krásu lidského umění.

²³ Všude tam, kde je uváděna K/krásu jak s velkým, tak s malým písmenem, je tím míněna jednak Krása substancíální, tedy Bůh, jednak krásu akcidentální, tedy krásu Bohem stvořených, či člověkem vytvořených věcí, např. uměleckých děl. Stejně tak, pokud bude uváděno některé substantivum (např. Dobro, Pravda, Umělec, Tvůrce, ...) či adjektivum (např. Krásný, Pravdivý, Dobrý, ...), případně pronominum (např. Ten, Toho, Který, ...) s počátečním velkým písmenem, vždy je těmito termíny označován Bůh.

²⁴ Krásu je to, co je věčné (*Deus est Pulchrum – Bůh je Krásu*), co je nám však umožněno pozorovat pouze zprostředkovaně [„Boha nikdy nikdo neviděl“ (Jan 1, 18).], tedy skrze něco jiného, prostřednictvím čehož se Krásu projevuje, čili Krásu toužící po sebezdělení se časoprostorově aktualizuje/odhaluje prostřednictvím uměleckého díla. Termín umění zde chápu v nejširším slova smyslu, jakožto to, co zpřítomňuje K/krásu, tudíž: **umění je participace na Krásnu a U/umělcem je ten, kdo toto Krásno poodhaluje – Deus est Artifex Unus.**

²⁵ „Vskutku nicotní jsou od přírody všichni lidé, kterým nebylo dáno znát Boha. Ze všeho dobrého, co mají před očima, nedokázali poznat toho, který Je, a z pohledu na dílo nerozpoznali Tvůrce. Ale oheň, vítr nebo rychlý mrak, hvězdný kruh, dravé vodstvo nebo nebeská světla považovali za světovládne bohy, jestliže uneseni jejich krásou je pokládali za bohy, tím spíše měli poznat, oč lepší je jejich Pán, neboť On té K/krásky Prapůvodce, vše stvořil. [...] **Neboť z velikosti a krásy stvoření může být srovnáním poznán Původce jeho bytí**“ (Mdr 13, 1–5).

V této práci se budu primárně zabývat relací Bůh – umělec/umělecké dílo – Bůh, tedy jinak řečeno, jaký je vztah Boha a umění. Pokud vyjdu z teze, že umění je participace na Krásnu, pak ji mohu vztáhnout na veškeré lidské umělecké počiny, které si nárokují označení jakožto krásné, ovšem zde je zapotřebí upozornit na určité nebezpečí v subjektivním vnímání krásy (to, co se jeví jednomu člověku jako krásné, pro druhého člověka pak může být ošklivé). Tedy abych se nepouštěl do přílišného osobního názorového subjektivismu, zaměřím se pokud možno na umění, jež bývá většinou označováno přídomkem duchovní,²⁶ a to ať již explicitně, např. duchovní hudba, či duchovní poezie atd., nebo implicitně, tj. umění zabývající se náboženskou tematikou, např. obrazy zobrazující biblická témata, konkrétně pak např. ztvárnění Ježíše Krista. Přičemž v tomto duchovním umění pak vstupuje Bůh do relace s umělcem jak skrze vnější formu (řemeslná zručnost),²⁷ tak skrze vnitřní formu (umělecký talent) uměleckého díla.²⁸

I. 8. TEOLOGICKÁ ESTETIČNOST UMĚLECKÉHO DÍLA (RELACE MEZI VNĚJŠÍ A VNITŘNÍ FORMOU UMĚLECKÉHO DÍLA)

Pro posouzení „teologické estetičnosti“ zahrnující *pulchrum*, *verum* a *bonum* uměleckého díla, je zapotřebí stanovit si určitá metodická pravidla, a to: 1. posoudit krásu vnější formy (dle zásad obvyklých v obecné estetice – *pulchrum*); 2. posoudit krásu vnitřní formy (2.1 reálnost zobrazovaného objektu – *verum*; 2.2 dobro předávané ve sdělení – *bonum*); 3. posoudit harmonii mezi vnější a vnitřní formou, tzn. posoudit míru participace krásy uměleckého díla na Kráse Boha – na kráse božího stvoření.²⁹

²⁶ Takové umění je pak vlastně možné zařadit mezi tzv. krásná umění, protože umění zaměřující se ke kráse se vlastně zaměřují k Bohu.

²⁷ Krása řemeslného zpracování, obražející Krásu Božího stvoření.

²⁸ Bohem seslaná inspirace probouzející vnitřní schopnosti umělce (schopnost nahlížet K/krásu v uměleckém díle, a to dříve, než je vytvořeno), které vedou k aktualizaci řemeslné dokonalosti ztvárnění K/krásy – tudíž v duchovním/krásném umění je obvyklé, že při zpracování daného tématu reflektuje umělec nějakým způsobem svůj vztah k Bohu, a to ať již přes volbu tohoto tématu, tak přes předávané sdělení (každé umělecké dílo by mělo sdělovat nějakou ideu, bez tohoto sdělení je umělecké dílo vnitřně prázdné, tedy postrádá svůj vnitřní rozměr), čímž je uskutečňována relace Bůh – umělec/umělecké dílo/publikum – Bůh.

²⁹ Umělecké dílo lze tedy rozložit na to, co bych nazval formou (způsob uskutečnění umělcovy vize, tj. vnější forma) a obsah (nosná vnitřní idea, kterou umělec nahlíží dříve, než ji realizuje, tu lze pak rozdělit na to, 1. co chce umělec ztvárnit, a na to, 2. co chce umělec sdělit, tj. vnitřní forma); tedy možná lépe obsah/idea a forma, protože idea vždy předchází jejímu uskutečnění.

V úvahách o K/kráse mne pak zajímá, jak je tato přítomna v ideji a ve formě uměleckého díla, potažmo jaký je vztah mezi ideou a formou – tento samozřejmě musí být vyvážený, jinak dochází k tomu, že může být umělecké dílo buďto 1. formálně hodnotné avšak ideově prázdné (např. formálně dokonalý plagiát); nebo naopak 2. ideově nosné, avšak formálně nedostačující (forma nedosahuje ideu).

„Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo, hle, je tu nové! To všecko je z Boha“ (2 Kor 5, 17–18a).

Veškeré lidské umění by pak mělo být konáno „**pro větší slávu Boží!**“, aby se tak v posledku důsledek – tedy člověk, který chválí skrze své dílo Boha – navrátil ke své příčině – tedy k Bohu, který se sklání a pozvedá člověka.³⁰

[Jinak řečeno umělecké dílo se skládá z 1. řemeslného zpracování (umělecké dílo postrádající své uskutečnění by zůstalo pouhou umělcem neaktualizovanou ideou krásy); 2. zobrazovaného objektu (byť by tento existoval pouze v umělcově nitru); 3. předávaného sdělení (každé umělecké dílo musí být nutně sdělující, jinak by toto bylo vnitřně prázdné). V těchto třech složkách uměleckého díla lze poměrně snadno rozpoznat jistou analogii s tvůrčím činem Boha Tvůrce, vždyť i ten je 1. excelentní řemeslník/Umělec – tvořící vše krásné/dobré; 2. Tvůrce nahlízející celé stvoření ve svém nitru; 3. Bůh komunikující se skrze své stvoření.]

„Jaká je tedy přítomnost K/krásy v jednotlivých složkách uměleckého díla?“ Zdá se, že tato K/krása musí být nutně přítomna ve vnější formě, avšak její hodnota vychází z vnitřní ideje, jinak řečeno: **Krása formy aktualizuje vnitřní kvalitu ideje (obsahu) a vnitřní kvalita ideje (obsahu) potvrzuje krásu formy!** Nyní je vhodné zamyslet se nad tím: „Jaký je vztah Boha vůči uměleckému dílu?“; potažmo: „Jaká je relace mezi Bohem a umělcem?“. Zde je vhodné říci, že **Bůh jakožto Krása se nějakým způsobem obráží v aktualizované kráse uměleckého díla** (takovýto vztah bychom mohli označit jako prostředecný, tedy zprostředkující vztahovost v širším slova smyslu, tzn. Bůh – umělec/umělecké dílo – publikum).

³⁰ „Velký jsi, Hospodine, a vši chvály hodný, velikost Tvá je nevýstižná a moudrost Tvá nemůže být změřena! A Tebe chváliti chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Člověk, sténající pod břemenem smrtelnosti, sténající pod svědectvím svého hříchu, svědectvím, že se pyšným protivíš. A přece chváliti Tebe chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě!“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, 1, hlava I, Praha 1992, str. 10.

II. ANALYTICKÁ ČÁST

KRÁSA JAKO TÉMA PROSTUPUJÍCÍ DĚJINAMI

II. 1 KRÁSNÝ TVŮRCE TVOŘÍCÍ KRÁSNÉ DÍLO

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד

„Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi. [...] **Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré/krásné**“ (Gn 1, 1–31). Tuto svatopiscovou větu lze považovat za základní biblickou citaci toho, co jsem výše označil jako „teologickou estetiku“, protože Stvořitel zde ústy svatopisce hodnotí kvalitu svého stvoření, s nímž je spokojen, neboť toto jeho dílo je krásné; tedy Bůh je zde představen jako první umělec (takto kupříkladu o Bohu uvažuje sv. Basil ve svém díle *Devět kázání o stvoření světa*).³¹ Čili fenomén krásy je přítomen v dějinách světa již od samotného počátku stvoření a člověk v okamžiku, kdy dosáhl určitého dějinného dozrání, se počal tímto fenoménem zabývat. Lidé se tedy již na prahu své existence jakožto kulturních bytostí snažili napodobit – ať vědomě, či nevědomě – akt Tvůrce, a to tím, že se pokoušeli o zpřítomnění krásy kupř. prostřednictvím toho, co bývá označováno jako krásné umění. A jelikož je člověk bytost smyslová, tedy jsou to právě smysly, jimž je krása nejsnáze přístupná.³²

³¹ „Tím ovšem není míněno, že dílo, jež Bůh tvoří, skýtá potěšení jeho očím. Bůh krásu nevnímá tak, jak ji vnímáme my (člověk vnímá krásu nejprve vnějšími smysly, aby se jí následně prostřednictvím rozumu a skrze srdce nechal prostoupit – pozn. autora), nýbrž krásné je mu to, co bylo vytvořeno umně a s patřičným důmyslem a co směřuje k patřičnému cíli. Ten, který všemu stanovil jasný účel, tedy z hlediska svých tvůrčích záměrů přezkoumal, jsou-li jednotlivé výtvoření uzpůsobena k dosažení společného cíle, a shledal je krásnými. Kdyby se ruka, oko nebo kterákoli jiná část sochy oddělila od celku, nikdo by ji za krásnou nepokládal; teprve když je dáme tam, kam patří, všimne si krásy dané jejich vzájemným poměrem, před chvílí sotva patrným, i ten nejprostší člověk. Tvůrce však zná krásu všech částí ještě před tím, než je spojí dohromady, a každou z nich chválí, maje na mysli účel, k němuž jsou stvořeny. **I Bůh je tu vylíčen jako umělec, chválící každé své dílo.** A až bude dotvořen celý svět, dostane se od Boha patřičné chvály i jemu.“ SV. BASIL Z CAESAREJE, *Devět kázání o stvoření světa*, (III, 10), Praha 2004, str. 117–119.

³² „Pozdě jsem Tě miloval, Kráso tak stará a přece tak nová, pozdě jsem Tě miloval! Ty jsi byl uvnitř a já venku a tam jsem Tě hledal, a já šeredný vrhal jsem se na všechny Tvé krásné tvory, jež jsi stvořil. Ty jsi byl se mnou, ale já jsem nebyl s Tebou. vzdalovalo mne od Tebe vše to, co by vůbec nebylo, kdyby nebylo v Tobě. Ty jsi volal, křičel a přehlušil jsi mou hluchotu. Ty jsi se skvěl, zářil a zahnal jsi mou slepotu. Tvá vůně mne zaujala, vdechl jsem ji a dychtil jsem po Tobě. Dotkl jsi se mne a vzplanul jsem touhou po Tvém míru.“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, 10, hlava XXVII, Praha 1992, str. 341.

A ze smyslů je to pak prvotně zrak, prostřednictvím kterého se člověk nechává krásou prostupovat. Tudíž se v následujících kapitolách pokusím o jakýsi stručný exkurz, jakési stručné nahlédnutí do ztvárnění nejnósnějšího tématu křesťanského umění, tedy do výtvarného umění zabývajícího se christologickou tematikou. Vždyť **vrcholným zjevením Boží Krásy byla dějinná inkarnace Božího Syna**, historického Ježíše Krista (srov. Kol 1, 15–17).

II. 2 טוב

KRÁSA ESTETICKÁ NEBO KRÁSA PSYCHICKÁ?

Sv. Basil ve svém díle *Devět kázání na stvoření svět*, vyzdvihuje krásu stvořeného světa. Ve všech případech, kde v první kapitole knihy *Genesis* je běžně překládáno „Bůh viděl, že je to dobré“ (což odpovídá hebrejskému originálu טוב), nacházíme u Basila „Bůh viděl, že je to krásné“. (Překladaatelé *Septuaginty* použili pro překlad hebrejského pojmu טוב řecký výraz *kalos*, znamenající v klasické řečtině krásný z hlediska estetického, i krásný z hlediska morálního, tedy jinak řečeno dobrý.) Basilův pohled na Boha jako Tvůrce, který tvoří krásné dílo, je pravděpodobně vyvozen z Platónova *Timaia*, podle něhož „vše, co vychází z rukou tvůrce, tj. demiurga, je krásné“ a dále „tento svět je nejkrásnější z toho, co vzniklo“.³³

³³ 1. Veškeré jsoucno vzniká na základě tvůrčí příčiny, tedy bezpříčinně nevzniká nic, co jest. Touto příčinou je pak bezpříčinný dobrý Tvůrce, který má za vzor své tvorby nepomíjivé a neproměnné jsoucno a tvoří vše krásné, přičemž jeho dílo se pak stává obrazem samotného Tvůrce: „Oč lepší je jejich Pán, neboť On té K/krásy Prapůvodce, vše stvořil. [...] Neboť z velikosti a krásy stvoření může být srovnáním poznán (Krásný) Původce jeho bytí“ (Mdr 13, 3-5)! Tvůrce, jenž tvoří tak, že vnáší harmonii-uspořádanost do světa a jeho tvůrčí čin je tím nejdokonalejším, co kdy bylo vykonáno: „Dále všechno, co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny, neboť jest nemožno, aby něco vzalo počátek bez příčiny. A to, čeho podobu a působnost vytváří stavitel světa tak, že stále hledí na neproměnné jsoucno a takového užívá jaksí za vzor, to všechno nutně vychází z jeho rukou krásné. [...] Vždyť tento svět je nejkrásnější z toho, co vzniklo, a tvůrce jest nejlepší z příčin. Takto tedy vznikl a jest vytvořen podle jsoucna přístupného myšlení i rozumu a neproměnného. Jestliže jest tomu tak, vyplývá z toho naprosto nutně, že tento svět je obrazem něčeho. [...] Byl dobrý, dobrý pak nikdy ničeho nezávidí; tedy jsa prost závisti chtěl, aby se všechno stalo co nejpodobnější jemu samému. [...] Poněvadž totiž bůh chtěl, aby pokud možno všechno bylo dobré, a nic nebylo špatné, [...] uvedl to z neuspořádaného stavu v řád, pokládaje tento stav za všeobecně lepší než onen. A pak ani nebylo ani není nejvýše dobré bytosti volno konati něco jiného mimo to, co je nejkrásnější.“ PLATÓN, *Timaios*, 28a–31b, in *Spisy IV*, Praha 2003, str. 390–391. „Stal se tento jediný a jednorozený vesmír největším a nejlepším, i nejkrásnějším a nejdokonalejším.“ PLATÓN, *Timaios*, 91c, in *Spisy IV*, Praha 2003, str. 454.

Platón pak spatřuje krásu stvořeného světa především v souměrnosti a v harmonii, a to jak jednotlivých částí mezi sebou, tak celku s počáteční ideou.³⁴

II. 3 BŮH JE JEDINÝ UMĚLEC

Nejprve se ještě zamyslím: 1. nad rolí umělce v teologii [zda si tento může nárokovat právo na legitimní (pravdivou) teologickou výpověď] a 2. nad vztahem mezi dvěma uměními, a to:

2.1 „*ortho-ars*“ (pravým uměním);³⁵

³⁴ 2. Vnější zrak umožňuje lidem nahlížet krásu světa, a skrze její vjemové poznávání překročit práh vnější smyslovosti a rozhlédnout se zrakem vnitřním, čímž se člověk připodobňuje Bohu, tedy zrakem vnímaná krása, např. umělecké dílo, harmonizuje lidskou duši a stejně tak působí sluchem vnímané zvuky, např. krásná hudba: „Zrak podle mého soudu jest nám příčinou největšího prospěchu, protože z nynějších výkladů o všehomíru by nebylo mohlo býtí proneseno nic, kdybychom nebyli viděli ani hvězd, ani Slunce, ani oblohy. [...] Že bůh nám proto vynalezl a daroval zrak, abychom vidouce dráhy rozumu na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé, [...] a abychom poznajíce to a nabydouce účasti v přirozené přesnosti vědeckého myšlení napodobováním cest božích, prostých všeho bloudění, uspořádali bludné cesty ve svém nitru. [...] Na druhé straně je umění, které zvukem působí na náš sluch a je nám dáno za účelem harmonie. Harmonie, mající pohyby sourodé s okruhy duše v nás, [...] jest nám dána od mūs za spojení proti neladnému kolotání duše v nás vzniklému, aby byla uspořádána a uvedena do vnitřního souladu.“ PLATÓN, *Timaios*, 47a–47e, in Spisy IV, Praha 2003, str. 407, srov. 69b, str. 430.

3. Krása je velmi úzce spojena s dobrem, krása a také dobro člověka pak spočívá ve vzájemné harmonii duše a těla, tedy člověk mající krásnou duši, ovšem zanedbané tělo, či naopak krásné tělo, ale mu nedostatečnou duši, nemůže být plně krásný: „Nuže, všechno dobré je krásné, krásné pak není neúměrné; [...], že kdykoli slabší a nepatrnější vnějšek nosí duši silnou a všestranně velikou a nebo kdykoli se vyskytne opačné spojení takových dvou činitelů, není krásná celá bytost – neboť jest nesouměrná v nejdůležitějších poměrech –, ale má-li se tomu naopak, jest to nejkrásnější a pomilování nejhodnější podívaná na světě pro toho, kdo jest schopen viděti.“ PLATÓN, *Timaios*, 87c–87d, in Spisy IV, Praha 2003, str. 449.

4. Bůh na počátku do svého stvoření vnáší rozumový řád a míry (protože to, co je od Boha odloučeno, se nachází ve stavu chaosu), čímž uspořádává svět co možná nejkrásněji a nejlépe, tedy Bůh uspořádává prvotní chaos v harmonický kosmos: „Předtím totiž toto všechno bylo bez rozumného řádu a míry. [...] Ale celkem přece byly v takovém stavu, v jakém jest přirozeně všechno, kdykoli jest od něčeho vzdálen bůh. **To pak, že bůh je vytvářel pokud možno nejkrásněji a nejlépe.**“ PLATÓN, *Timaios*, 53b–53c, in Spisy IV, Praha 2003, str. 413.

5. Nejvyšší druh lidské duše, tzv. daimon, pozdvihuje lidskou přirozenost od pozemského k nebeskému, a to myšlením věcí nesmrtelných a božských, tímto pak člověk získává podíl na Božském a Nesmrtelném, čímž dosahuje blaženosti, a to skrze poznávání harmonie světa: „Co se týče nejvyššího druhu duše v nás, jest o něm souditi tak, že bůh jej dal každému jako daimona, ten druh, který bydlí na vrcholu našeho těla a o kterém správně díme, že nás pozdvihuje od země ke svému přibuzenstvu na nebi jakožto tvory vyrostlé ne z pozemské, nýbrž z nebeské půdy. [...] Ale kdo se věnuje touze po vědění a myšlenkám pravdy a cvycil se především mysliti na věci nesmrtelné a božské, ten, dotkne-li se pravdy, zcela jistě dosahuje plné míry nesmrtelnosti, [...] **jest jistě nad míru blažen.**“ PLATÓN, *Timaios*, 90a–90c, in Spisy IV, Praha 2003, str. 452.

³⁵ „*Ortho-ars*“ můžeme považovat v posledku za projev samotného Boha, který obdarovává umělce tím, co se běžně nazývá talent, a tento (umělec) následně skrze toto obdarování činí výpověď o samotném Bohu. Neboť takovéto umění musí nutně splňovat alespoň jedinou, avšak zásadní podmínku, tj. obsahovat krásu, a jelikož **Bůh je Krása (*Deus est Pulchrum*)**, pak veškerá krása má svůj původ v Bohu a umělec zpřítomňující svým uměním krásu **vědomě či nevědomě vypovídá o Bohu.**

2.2 „*pseudo-ars*“ (falešným uměním).³⁶

Umělcova role v teologii tedy spočívá v jeho tvorbě [umělec se stává skutečným tvůrcem, jenž se při své tvorbě, ať vědomě, či nevědomě, snaží napodobit tvorbu jediného Umělce, tedy Stvořitele a touto svojí tvorbou pak participuje na kreativní činnosti jediného Tvůrce, tedy Boha (který vše tvoří pravdivě, dobře a krásně, čili Bůh jako Jediný Umělec tvoří vše: 1. v pravdě se Sebou samým; 2. v dobru vzhledem k Jím zamýšlenému cíli a 3. v kráse poodhalující inkarnující se Krásno); a nad to, tam kde teologové vypovídají o Bohu pomocí složitých vyvozování, si tento člověk-umělec může dovolit činit svoji výpověď jakoby intuitivně, kdy pomocí vnitřního citu pro: 1. celkovost; 2. úměrnost a 3. zářivost, kterým byl Bohem obdarován, rozpoznává přítomnost krásy, tedy vtělujícího se Krásna, ve světě a potažmo ve své tvorbě], **pomocí níž se člověk snaží o vlastní sebezpovznesení, skrze umělcem zobrazenou krásu, ke Kráse absolutní, tedy k Bohu.**

A jelikož vrcholným Božím uměleckým dílem byla inkarnace jeho Syna, kdy došlo k jedinečnému prolnutí Krásky nestvořené (Božská přirozenost Ježíše Krista) s krásou stvořenou (lidská přirozenost Ježíše Krista), pak je to právě umění zabývající se christologickou tematikou, v němž se lidský tvůrčí duch nejvíce připodobňuje Tvůrci Božskému.

II. 4 CHRISTOLOGICKÁ TEMATIKA VE VÝTVARNÉM UMĚNÍ

„Jak zachytit podobu toho, co nelze spatřit?
Jak vypodobnit nepředstavitelné? Jak vyjádřit, co je Nekonečné,
Nezměřitelné, Neviditelné?“

SV. JAN DAMAŠKÝ, *Oratio* I, 726–730.

³⁶ „*Pseudo-ars*“, které podmínku krásy nesplňuje (neobsahuje krásu), lze nazvat uměním snad jenom „podle jména“. A jestliže veškeré lidské konání má svůj původ v Dobrém nebo Zlém, pak právě takovéto „umění“ vychází od Zlého; přičemž se nemusí nutně jednat o „umění“ zobrazující a propagující zlo, ale dostatečným znakem tohoto „umění“ je absence Krásna, jež v konečném důsledku vede k otupění lidské schopnosti rozpoznávat přítomnost Krásky v umělecké projevu a následné náklonnosti v přijímání Zlého. **Za velké neštěstí dnešní doby lze pak považovat neschopnost uvědomování si určité vertikální roviny** (která je charakterizována hodnotovou pyramidou, kde jsou stupňovitě seřazeny věci hodnotnější a věci méně hodnotné) **a upřednostňování roviny horizontální** (která jakoby vše staví na stejnou úroveň).

II. 4.1 ZOBRAZENÍ KRÁSY NESTVOŘENÉ A KRÁSY STVOŘENÉ V UMĚLECKÉM DÍLE

Při realizaci uměleckého díla s christologickou tematikou se musí umělec vypořádat s tím, jak pomocí krásy stvořené zobrazit to, co je nezobrazitelné, tedy Krásu nestvořenou. Čili jak zobrazit Ježíše Krista, který je věčným obrazem Boha svého Otce³⁷ [A zde mohou poukázat na jakýsi historický paradox, tedy na akt Kristova ukřižování, kdy vlastně vzniká absolutní umělecké dílo (dílo propojující nestvořenost Krista jak se stvořeností Ježíše, tak se stvořeností kříže). A tento motiv utrpení se paradoxně stane nejnosnějším tématem veškerého umění, kdy skrze zobrazení toho ponížení, bude v budoucnu zobrazována Boží velikost, Boží vznešenost.]; tedy zdá se, že krása stvořená přísluší vnější formě uměleckého díla, čili tomu, co je přístupno smyslům; a Krása nestvořená náleží vnitřní formě uměleckého díla, čili tomu, co vnímáme intelektem a srdcem. V dokonalém lidském díle pak musí být vyvážený poměr mezi těmito dvěma formami, které by spolu měly tvořit dokonale harmonický celek sestávající jednak z krásy, jednak z pravdy a dobra, tedy *Pulchrum et Verum et Bonum sunt Unum*.

II. 4.2 METODICKÝ KLÍČ K ROZČLENĚNÍ CHRISTOLOGICKÉ TEMATIKY VE VÝTVARNÉM UMĚNÍ

Při posuzování „teologické estetičnosti“ uměleckého díla (které jsem rozdělil na 1. vnější formu – *Pulchrum*; 2. vnitřní formu – *Verum et Bonum*) se jakoby střetávají a vzájemně prolínají ortodoxie a ortopraxe.³⁸

Pokud vnější forma spíše náleží ortopraxi, neboť K/krásu zde obsažená přímo působí na vnější smysly diváka, pak vnitřní forma spíše náleží ortodoxii, protože zde ztvárňované pravdy a předávaná dobra by měla být v souznění s křesťanskou naukou. Jinak řečeno, při posuzování „teologické estetičnosti“ uměleckého díla je nutný exkurz jak do spirituální teologie (ortopraxe), tak do dogmatické teologie (ortodoxie).

³⁷ „On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti – a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. On předchází všechno, všechno v něm spočívá“ (Kol 1, 15–17). „A kdo vidí mne, vidí toho, který mě poslal“ (Jan 12, 45).

³⁸ Ortodoxie jako intelektuální reflexe křesťanských pravd, ortopraxe jako osobní zakoušení Boha.

Tedy tento metodický klíč pro rozčlenění uměleckých děl s christologickou tematikou, je sestaven předně s přihlédnutím k požadavkům kladeným na kvalitu/krásu vnitřní formy, tj. ortodokticky/dogmaticky, protože kvalita (pravdivost a dobro) vnitřní formy je nutnou podmínkou pro kvalitu formy vnější, tedy estetické krásy:

1. témata vertikální-katabatická;³⁹

2. témata horizontální-historická;⁴⁰

3. témata vertikální-anabatická;⁴¹ – jednotlivá témata (tedy vnější s vnitřními) jsou pak propojena tzv. „hraničními“, neboli jaksi „paschálními“ tématy, zachycujícími přechod mezi jednotlivými rovinami christologické tematiky.

II. 4.3 TZV. „HRANIČNÍ TÉMATA“ CHRISTOLOGICKÉ TEMATIKY VE VÝTVARNÉM UMĚNÍ

Mezi rovinou vertikální-katabatickou a horizontální-historickou a horizontální-historickou a vertikální-anabatickou se nacházejí tzv. „hraniční témata“ (tato jsou pak umělecky nejčastěji ztvárňovanými tématy v křesťanském duchovním umění). Tj. témata spojující jednotlivé roviny, které je možné označit jako „paschální“, tedy zachycující přechod Krista z jednoho existenciálního stavu do druhého existenciálního stavu:

³⁹ Témata „**vertikálně-katabatická**“, čili ta, která se zabývají sestoupením Božího Syna na Zemi; vymezená zvěstováním Panně Marii archandělem Gabrielem (srov. Lk 1, 26–38) až po Ježíšovo narození (srov. Lk 2, 1–20), včetně Ježíšova zasvěcení v chrámě, tedy střetnutí se Simonem a Annou (srov. Lk 2, 21–38), např. sestoupení Ducha sv. na Marii, setkání Marie a Alžběty. Samozřejmě je zde naprosto nezbytné zařadit jedno z nejkrásnějších témat v celé historii umění zobrazující mateřství Panny Marie, tj. Madonu.

⁴⁰ Témata „**horizontálně-historická**“, čili ta, která se zabývají působením historického Ježíše-tesaře z Nazaretu, např. Ježíšův křest; poslední večeře; mučednická smrt, tj. křížová cesta.

⁴¹ Témata „**vertikálně-anabatická**“, čili ta, která se zabývají vystoupení Božího Syna Krista na nebesa; vymezená Kristovou smrtí na kříži (srov. Mt 27, 45–56; Mk 15, 33–41; Lk 23, 44–49; Jan 19, 28–37) a následné události, tj. Ježíšův pohřeb (srov. Mt 27, 57–66; Mk 15, 42–47; Lk 23, 50–56; Jan 19, 38–42; prázdný hrob srov. Mt 28, 1–10; Mk 16, 1–8; Lk 24, 1–12; Jan 20, 1–10); zjevení učedníkům v Galileji (srov. Mt 28, 16–20; Jan 21, 1–14); zjevení na cestě do Emauz (srov. Lk 24, 13–35); zjevení v Jeruzalémě (srov. Lk 24, 36–49); zjevení Marii Magdalské (srov. Mk 16, 9–10; Jan 20, 11–18); zjevení jedenácti (srov. Jan 20, 19–23); zjevení „nevěřícímu“ Tomášovi (srov. Jan 20, 26–29); rozhovor s Šimonem Petrem (srov. Jan 21, 15–23); nanebevstoupení (srov. Mk 16, 14–20; Lk 24, 50–53; Sk 1, 4–8). Ovšem že není možné opomenout umělecké téma zachycující mateřskou bolest nad ztrátou milovaného dítěte, tj. Pietu, včetně Kristova věčného působení, tj. např. Kristus Pantokrator, Kristus Soudce a Kristus dobrý Pastýř. „Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokončil, víru zachoval. Nyní je pro mne připraven vavřín spravedlnosti, který mi dá v onen den **Pán, ten spravedlivý soudce**. A nejen mně, nýbrž všem, kdo s láskou vyhlížejí jeho příchod“ (2 Tim 4, 7–8).

1. narození Ježíše Krista – přechod od Logu k hypostatické unii Boží Syn – Ježíš z Nazaretu (katabase);⁴²

2. smrt Ježíše Krista – přechod od historického Bohočlověka k Oslavenému Božímu Synu (anabase).⁴³

II. 4.4 TEOLOGICKÉ PODKLADY CHRISTOLOGICKÉ TEMATIKY VE VÝTVARNÉM UMĚNÍ

Jak při umělecké tvorbě, tak při teologické interpretaci jednotlivých uměleckých děl, zobrazujících tematicky Ježíše Krista, je nezbytné používat teologické podklady, zabývající se christologickou interpretací zpracovávané tematiky. Proto zde uvedu jakési základní otázky [které by si měl položit jak umělec (při zpracovávání jednotlivých motivů), tak teolog (při interpretaci uměleckých děl)], a to:

1. Kristův původ a narození – podklad k vertikálně-katabatické tematice – kdo byl Kristus?, tj. Kristova preexistence;⁴⁴

2. Kristova smrt a utrpení – podklad k horizontálně-historické tematice – co vykonal Kristus?, tj. teologie Kristova kříže;⁴⁵

⁴² Srov. Obr. příl. 1: MISTR FRANCKE, *Narození Krista z oltáře sv. Tomáše – Hamburg, Hamburger Kunsthalle* (1424–1436); Obr. příl. 2: STEFAN LOCHNER, *Madona v růžovém sadu – Kolín nad Rýnem, Walraf-Richartz-Museum* (1448); Obr. příl. 3: LEONARDO DA VINCI, *Madona s dítětem a sv. Annou – Paříž, Musée de Louvre* (1502–1513).

⁴³ Srov. Obr. příl. 4: MATTHIAS GRÜNEWALD, *Ukřižování z Issenheimského oltáře – Colmar, Musée d'Unterlinden* (1512–1516); Obr. příl. 5: CARAVAGGIO, *Kladení Krista do hrobu – Řím, Pinacoteca Vaticana* (1602–1604); Obr. příl. 6: MISTR TŘEBOŇSKÉHO OLTÁŘE, *Kristovo zmrtychvstání – Praha, Národní galerie* (1380–1390).

⁴⁴ „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo byl Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest (Jan 1, 1–3).“ „Setník a ti, kdo s ním střežili Ježíše, když viděli zemětřesení a všechno, co se dalo, velmi se zděsili a řekli: ‚On byl opravdu Boží Syn!‘ (Mt 27, 54).“

⁴⁵ „Neměl vzhled ani důstojnost. Viděli jsme ho, ale byl tak nevhledný, že jsme po něm nedychtili. Byl v opovržení, kdekdo se ho zřekl, muž plný bolesti. [...] Jenže on byl proklán pro naši nevěrnost, zmučen pro naši nepravost. Trestání snášel pro náš pokoj, jeho jizvami jsme uzdraveni. [...] Byl trápen a pokořil se, ústa neotevřel; jako beránek vedený na porážku, jako ovce před střihači zůstal němý, ústa neotevřel. Byl zadržán a vzat na soud. [...] Byl mu dán hrob se svěvolníky, s boháčem smrt našel, ačkoli se nedopustil násilí a v jeho ústech nebylo lsti. Ale Hospodinovou vůlí bylo zkušit ho nemocí, aby položil svůj život v oběť za vinu. [...] Zbaven svého trápení spatří světlo, nasytí se dny. ‚Tím, co zakusí, získá můj spravedlivý služebník spravedlnost mnohým; jejich nepravosti on na sebe vezme. Proto mu dávám podíl mezi mnohými a s četnými bude dělit kořist za to, že vydal sám sebe na smrt a byl počten mezi nevěrníky.‘ On nesl hřích mnohých, Bůh jej postihl místo nevěrných“ (Iz 53, 2–12). „Když nastal večer, přinesli k němu mnoho posedlých; i vyhnal duchy svým slovem a všechny nemocné uzdravil, aby se naplnilo, co je řečeno ústy proroka Izaiáše: ‚On slabosti naše na sebe vzal a nemoci nesl.‘“ (Mt 8, 16–17).

3. Kristovo zmrtychvstání a oslavení – podklad k vertikálně-anabatické tematice – kdo je Kristus?, tj. Kristova existence (např. Rozsévač, Kristus, Syn Boží, ...).⁴⁶ Případně christologické tituly, např. Král (srov. Mt 2,2; Mt 27, 11; Mk 15, 2; Mk 15, 26; Lk 23, 3; Lk 23, 38; Jan 18, 37; Jan 18, 33).

„Povězte dceři síónské: 'Hle, král tvůj přichází k tobě, tichý a sedící na oslici, na oslátku té, která je podrobena jhu.'“ (Mt 21, 5). „Nad hlavu mu dali nápis o provinění: 'To je Ježíš, král Židů.'“ (Mt 27, 37). „'Mistře,' řekl mu Natanael, 'ty jsi Syn Boží, ty jsi král Izraele.'“ (Jan 1, 49). „Vzali palmové ratolesti, šli ho uvítat a volali: 'Hosanna, požehnaný, jenž přichází ve jménu Hospodinově, král izraelský.' Ježíš našel oslátku a vsedl na ně, jak je psáno: 'Neboj se, dcero Síónská, hle, král tvůj přichází, sedě na oslátku.' Jeho učedníci tomu v té chvíli nerozuměli, ale když byl Ježíš oslaven, tu se rozpomenuli, že to o něm bylo psáno a že se tak stalo“ (Jan 12, 13–15). „Pilát Židům řekl: 'Hle, váš král!'“ (Jan 19, 14). „Pilát dal napsat nápis a připevnit jej na kříž. Stálo tam: Ježíš Nazaretský, král židovský“ (Jan 19, 19).

II. 4.5 KRISTŮV KŘÍŽ JAKO CENTRÁLNÍ MOTIV KŘESŤANSKÉHO UMĚNÍ

Při zúžení předmětu „teologické estetiky“ na křesťanské umění, tedy umění s náboženskou tematikou, je samozřejmým centrálním motivem tohoto umění příběh Ježíše Krista, muže z Nazaretu, tzn. že jde o umění s christologickou tematikou, kde hlavním příběhem jsou pašijové události s ústředním motivem Ježíšova tělesného utrpení, tedy s motivem Kristova kříže, např.:

1. kříž jako maják Boží spásy a Kristus jako světlo Boží slávy – Kristův kříž je jakýmsi majákem, který v dějinném moři přivádí všechna lidská pokolení k pobřeží Boží spásy, které je prozářeno světlem Kristovy slávy;⁴⁷

⁴⁶ „On jim odpověděl: 'Rozsévač, který rozsívá dobré semeno, je Syn člověka a pole je tento svět.'“ (Mt 13, 37). „Abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřice měli život v jeho jménu“ (Jan 20, 31). „To je ten, který přišel skrze vodu a krev: Ježíš Kristus. Ne pouze skrze vodu křtu, ale i skrze krev kříže; a Duch o tom vydává svědectví, neboť Duch jest pravda“ (1 Jan 5, 6).

⁴⁷ „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo byl Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest. V něm byl život a život byl světlo lidí. To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila. [...] A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy“ (Jan 1, 1–14). „A já, až budu vyvýšen ze země, přitáhnu všechny k sobě“ (Jan 12, 32).

2. kříž jako symbol hypostatické unie Kristova Boho-lidství – Kristův kříž zde symbolicky demonstuje hypostatickou unii Kristova lidství – horizontála, a Kristova Božství – vertikála; kde místo průniku je bodem dokonalé jednoty Božského a lidského;⁴⁸

3. kříž jako most mezi lidstvím a Božstvím – Kristův kříž je jakýmsi horizontálně-vertikálním mostem mezi lidstvím a Božstvím, přes nějž první, při své katabaticko-anabatické pouti, přešel jako *Causa exemplaris Ježíš Kristus*, aby se tak stal příčinným vzorem lidského *theosis*;⁴⁹

4. kříž jako symbol vyjadřující časoprostorovou totalitu Kristovy oběti – 4.1 pata kříže usazena v pekle;⁵⁰ 4.2 hlava kříže ční před trůnem Božím;⁵¹ 4.3 Kristova náruč rozevřená od východu na západ a od jihu na sever.^{52/53}

II. 4.6 IDEA A IDEÁL KRÁSY V UMĚLECKÉM DÍLE

Poté, co jsem stručně nastínil rozdělení christologické tematiky, je vhodné zamyslet se nad tím, co je oním společným a co naopak oním rozdílným v dějinách umělecké tvorby, a to vzhledem ke Krásnu. Pak tedy ono společné si ztotožním s ideou Krásky, která se objektivně inkarnuje do umění (a takto se pak rodí jednotný umělecký sloh), a ono rozdílné si spojím s ideálem krásy, který si do uměleckého díla subjektivně vkládá každý jednotlivec (ať již umělec tvořící krásu uměleckého díla, nebo divák v uměleckém díle krásu hledající).

⁴⁸ „Evangelia o jeho Synu, který tělem pocházel z rodu Davidova, ale Duchem svatým byl ve svém zmrtvýchvstání uveden do moci Božího Syna, evangelia o Ježíši Kristu, našem Pánu“ (Řím 1, 3–4).

⁴⁹ „Pojďte ke mně všichni, kdo se namáháte a jste obtíženi břemeny, a já vám dám odpočinout. Vezměte na sebe mé jho a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorného srdce: a naleznete odpočinutí svým duším. Vždyť mé jho netlačí a břemeno netíží“ (Mt 11, 28–30). „Co jiného znamená 'vystoupil', než že předtím sestoupil dolů na zem? Ten, který sestoupil, je tedy tentýž, který také vystoupil nade všechna nebesa, aby naplnil všechno, co jest“ (Ef 4, 9–10).

⁵⁰ „Protože sourozence spojuje krev a tělo, i on se stal jedním z nich, aby svou smrtí zbavil moci toho, kdo smrtí vládne, totiž ďábla, a aby tak vysvobodil ty, kdo byli strachem před smrtí drženi po celý život v otroctví. [...] Protože sám prošel zkouškou utrpení, může pomoci těm, na které přicházejí zkoušky“ (Žid 2, 14–18).

⁵¹ „Výrok Hospodinův mému pánu: ‚Zasedni po mé pravici, já ti položím tvé nepřátele za podnoží k nohám.‘ Hospodin vztáhne žezlo tvé moci ze Sijónu. Panuj uprostřed svých nepřátel“ (Žl 110, 1–2)!

⁵² „On vyšle své anděly s mohutným zvukem polnice a ti shromáždí jeho vyvolené od čtyř úhlů světa, od jednéh konců nebe ke druhým“ (Mt 24, 31).

⁵³ Srov. Obr. příl. 7: ALBRECHT DÜRER, *Klanění Trojici z Oltáře Landauerů – Vídeň, Kunsthistorisches Museum* (1511). „Námětem je Svatá Trojice – Bůh Otec, Kristus a holubice ztělesňující Ducha svatého – a bohoslužba, kterou k jejímu oslavení pořádá *civitas Dei* neboli obyvatelé Božího království na zemi.“ M. WUNDRAM, *Renesance*, str. 61–62.

Tedy onu ideu Krásy zajišťující jednotu uměleckého slohu lze považovat za projev samotného Absolutna a onen ideál krásy vnášející do umění proměnnou životnost lze přisoudit nepokojnému lidskému nitru, které se v průběhu dějin snaží nalézat ono Absolutno (tedy v umění jde o jakési protnutí Boží vertikály a lidské horizontály, kdy se umělec skrze krásu stvořenou snaží poodhalit Krásu nestvořenou, aby o Ní vydal výpověď prostřednictvím svého díla); přičemž je nutné se zabývat jak neproměnnou ideou Krásna, která nám umožňuje poodhalit cosi o našem Tvůrci,⁵⁴ tak proměnným ideálem krásy, který nám zprostředkovává poznání nás samých, a to nejenom skrze umělecká díla nejsoučasnější, ale i skrze uměleckou tvorbu nejdávnější, abychom se tak mohli pokusit odpovědět na základní otázky lidského bytí, tedy „**Kdo je člověk, odkud a kam směřuje, kdo je jeho Tvůrce a jaký je cíl Jeho stvoření?**“⁵⁵

„Dobrota Boží, která po vše časy
zamítá závist, ze sebe tak plyne,
že jiskříc rozvinuje věčné krásy.

To, co z ní takto bez prostředků kane,
pak nemá konce, neboť nepřiléhá
razítko její pevně vtiskované.

Čím víc jí podobno milé je jí,
neb žár ten svatý, jejž věc každá hostí,
na nejpodobnějším žhne nejživěji.“

DANTE A., *Božská komedie, Ráj*, VII, 64–72 str. 381.

⁵⁴ „Vskutku nicotní jsou od přírody všichni lidé, kterým nebylo dáno znát Boha. Ze všeho dobrého (krásného), co mají před očima, nedokázali poznat toho, který Je, a z pohledu na dílo nerozpoznali Tvůrce. [...] Neboť On té K/krásy Prapůvodce, vše stvořil. Jestliže žasli nad jejich mocí a působením, měli z nich pochopit, oč mocnější je Ten, kdo je uspořádal. Neboť z velikosti a krásy stvoření může být srovnáním poznán (Krásný) Původce jeho bytí“ (Mdr 13, 1–5).

⁵⁵ „Není mužnější rozkoše, než dotazovat se svých dávných bolů, jak to, že určily naše přítomné činy. Není mužnější rozkoše než otisků těch, kteří nám připravili naše dnešní přibytky, žádat, aby nám tím, čím byli, odhalili, proč my jsme takoví, jací jsme. Socha, vycházející ze země celá vlhká, okysličený šperk, stěp, nesoucí stopy malby, jsou svědectví, která nás poučují mnohem více ještě o nás samých nežli o lidech zmizelých, kteří ta svědectví vydávali. **Umění žije v budoucnosti.** Je plodem lidových bolestí, tužeb nadějí, které splní své sliby až později, velmi pomalu, v nových potřebách davů a naše dojetí nám poví, zda dávné předtuchy lidí jich neklamaly.“ ELIE FAURE, *Dějiny umění*, I, *Umění starověké*, Praha 1927, str. 83 (převzeno do současného jazyka).

II. 5 VYBRANÉ PODMÍNKY KRÁSY VĚCI PODLE T. AKVINSKÉHO

Věc (např. umělecké dílo, případně v ontologické rovině samotný Bůh), aby byla krásná, musí splňovat určité obecně hodnotitelné podmínky, které nám zajišťují jakousi míru objektivitu, při posuzování krásy věci. Podle T. Akvinského a jeho spisu *Theologická summa* pak krásná věc musí splňovat tyto základní podmínky krásy: 1. celkovost, neboli jednotu – krásné je to, co není samo v sobě rozděleno na různé části, které jsou navzájem od sebe odděleny, a jelikož **Bůh je Jeden a je zcela nedělitelný**, tudíž Bůh je Krása; 2. úměrnost, neboli harmonii – krásné je to, co je ve vhodném poměru (harmonii), a to jak v: 2.1 harmonii jednotlivých částí vůči sobě, tak v 2.2 harmonii částí vůči celku, tak i v 2.3 harmonii krásné věci ke svému okolí; a jelikož **v Božské trojici je dokonalá vnitřní harmonie jednotlivých Božských osob vůči sobě navzájem**, tudíž Bůh je Krása; 3. zářivost, neboli jasnost [krásné je to, co svoji krásu nepohlcuje (imanuje), ale vyzařuje (emanuje) a jelikož **veškerá krása má svůj původ odvozený od Krásna vyzařovaného z Boha**, tudíž Bůh je Krása].^{56/57}

⁵⁶ Zde uvedu příklady krásného díla z oblasti výtvarného umění, za aplikace vybraných podmínek krásy věci, podle sv. Tomáše, tedy 1. celkovosti; 2. úměrnosti a 3. zářivosti. Představím-li si sochu rozloženou na jednotlivé části, čímž popřu první podmínku krásy, tedy celistvost, pak tyto jednotlivé části nikomu nebudou připadat ideálně krásné. Dále představím-li si sochu, jejíž jednotlivé části by nebyly ve vzájemně optimálním poměru, jak k sobě navzájem, tak k prostoru, v němž je socha umístěna, čímž popřu druhou podmínku krásy, tedy harmonii, pak takovéto neharmonické dílo nikomu nebude připadat dokonale krásné. A nakonec představím-li si sochu vystavenou v neosvětleném sále, čímž popřu třetí podmínku krásy, tedy jasnost, pak takováto „neviditelná“ socha, čili socha nepřístupná smyslům, nikomu nebude připadat nadčasově krásná, ale jaká to nastane změna, jestliže jednotlivé části jsou spojeny v dokonale ideální, smyslům přístupný celek, tehdy krása před chvílí sotva patrná zazáří v celé své „nadčasové“ dokonalosti; tudíž trojího je ke kráse díla zapotřebí, tj. **1. celkovosti; 2. úměrnosti a 3. zářivosti**.

⁵⁷ „Podoba pak, neboli krása, má podobnost s vlastními (vlastnostmi) Synovými; neboť ke kráse se vyžaduje trojí; a to nejprve 1. neztenčenost, čili dokonalost: neboť (díla) která jsou ztenčena, tím samým jsou škaredá; a 2. náležitá úměrnost, čili soulad; a opět 3. jasnost: proto se krásnými (díly) nazývají ta, která mají zářivou barvu. Tudíž co do prvního, podobnost má (krása) s (tím, co je) vlastní Synovi, pokud je tento Synem, majícím v sobě v pravdě a dokonale přirozenost Otcovu. Proto ve svém výkladu praví Augustin, aby na to poukázal, 'kde' totiž v Synu, 'nejvyšší a první život jest' atd. Druhé pak se shoduje s (tím co je) vlastní Synovi, pokud je výrazným obrazem Otcovým. Proto vidíme, že nějaký obraz se nazývá krásným, jestliže dokonale zobrazuje věc, třebaš škaredou (zde jde o řemeslnou estetickou krásu); a tohoto se dotkl Augustin, když praví: 'kde je taková shodnost a první rovnost' atd. Třetí pak se shoduje s (tím, co je) vlastní Synovi, pokud je Slovo, jež totiž je 'světlo a záře rozumu', jak praví Damašský. A toho se dotýká Augustin, když praví: 'jako dokonalé Slovo, jemuž nic nechybí, a nějaké umění všemohoucího Boha,' atd.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I, q. XXXIX, a. 8, Olomouc 1937, str. 359. Srov. *Theologická summa*, II–III, q. CXLV, a. 2, Olomouc 1937, str. 1077; *Theologická summa*, II–III, q. CLXXX, a. 2, Olomouc 1937, str. 1331 (převzeno do současného jazyka).

II. 6 VZTAH KRÁSY A DOBRA, A KRÁSY A ROZUMU, PODLE T. AKVINSKÉHO

Podle T. Akvinského a jeho spisu *Theologická summa*, krása má ráz příčiny tvarové, tedy je vnější formou věci, a dobro má ráz příčiny účelové, tedy je cílem věci. Čili krásné je to, co se nám při smyslovém vnímání líbí (krása přísluší hlavně zraku a sluchu, tyto jsou pro vnímání krásy nejnámavější, ostatním smyslům přísluší krása menší měrou); dobro je to, co se líbí (např. dobré chování založené na ctnostech), věcně jsou totéž, rozumem se však liší.⁵⁸ Krása a půvab ctností mají svůj původ v rozumu. **Krása je v životě rozjímavém (kontemplativním) přítomna sama o sobě a podstatně** – člověk, který správným (ctnostným) způsobem užívá rozum, pak v úkonu intelektuální činnosti nalézá krásu, která se k němu vztahuje, a člověk se následně skrze kontemplaci vztahuje k Ní, přičemž ve vrcholné fázi této kontempace, kontemplující kontempluje (rozjímá) Krásno, tedy podstatnou Krásu, kterou je ke člověku se sklánějící Bůh – **ve ctnostech rozumových je pak krása přítomna podílně.**⁵⁹

⁵⁸ „Musí se říci, že krásno a dobro v podmětu jsou sice totéž, poněvadž stojí na téže věci, totiž na tvaru, a proto dobro se chváří jako krásno; ale v rozumu se (tyto) liší; neboť dobro se vlastně vztahuje na touhu; je totiž dobrem to, po čem všechno (všichni) touží!; a proto má (dobro) ráz účelu, neboť touha je jako nějaký pohyb k věci. **Krásno se však vztahuje ke schopnosti poznávací; krásným totiž se jmenuje to, co spatřeno se líbí; tedy krásno záleží v náležitě** úměrnosti (harmonii); protože smysly těší věci náležitě úměrné jako i jim podobné, neboť i smysl je jakýsi rozum (tak) i každá poznávací schopnost. A protože poznávání se děje připodobněním, a podobnost se pak vztahuje na tvar, krásno náleží vlastně k rázu příčiny tvarové.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I, q. V, a. 4, Olomouc 1937, str. 42–43. „Musí se říci, že krásno je totožné s dobrem, jen rozumem odlišné. Protože totiž dobro je to co, každý žádá, v pojmu dobra je, aby v něm spočinula žádost; ale k pojmu krásna patří, aby ve spatření, či poznání něho se ukojila žádost, protože též ony smysly obzvláště se týkají krásna, (ty smysly), které jsou nejvíce poznávací, totiž zrak a sluch, rozumu sloužící; říkáme totiž: 'krásná na pohled' a 'krásné zvuky'. U poznáných pak jinými smysly neužíváme jména krásy; neboť neříkáme: 'krásné chuti nebo vůně.' A tak je patrné, že krásno přidává nad dobro nějaké zařízení k síle poznávací; tak že dobrem se nazývá to, co se líbí jednoduše žádosti, krásnem se pak nazývá to, čeho postřeh se nám líbí.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, II–I, q. XXVII, a. 1, Olomouc 1937, str. 222–223 (převzeno do současného jazyka).

⁵⁹ „Neboť krása člověka je z rozumu.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, II–III, q. CXVI, a. 2, str. 907. „Pročež Tullius praví, v I. O povinnostech, že: 'Krásné je to, co je shodné s velikostí člověka v tom, v čem se jeho přirozenost odlišuje od ostatních živoucích.'“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická suma*, II–III, Olomouc 1937, q. CXLII, a. 2, Olomouc 1937, str. 1062. „Musí se říci, že, jak lze vzít ze slov Divišových, IV. O Božích jménech, k pojmu krásného čili půvabného sbíhá se i jasnost, i patřičná úměrnost (harmonie); praví totiž, že Bůh sluje krásný, jakožto 'příčina souladu a jasnosti veškerenstva'. Pročež krása těla pozůstává v tom, že člověk má údy těla úměrné a (dále pak má člověk) jakousi jasnost patřičné barvy; a podobně duchovní krása (člověka) pozůstává v tom, že chování člověka, čili jeho jednání, je dobře úměrné podle duchovní jasnosti rozumu. To však patří k pojmu počestného, jež jsme prohlásili totožným se ctností, která podle rozumu řídí všechny lidské věci. A proto počestné je totéž s duchovním půvabem. Pročež Augustin, v kn. 83 Otáz., praví: 'Počestností nazývám rozumovou krásu, kterou my vlastně nazýváme duchovní.'

II. 7 CESTA KRÁSY KE KRÁSNU VE SVĚTLE PLATÓNOVA DÍLA SYMPOSION

Člověk se, již od počátku lidské kultury, jednak snažil zpřítomnit krásu skrze svoji činnost, např. prostřednictvím umění, jednak se snažil o intelektuální reflexi krásy. A takovouto reflexí je i Platónovo pojednání o kráse a Krásnu ve spise *Symposion*, kde se tento zabývá nejprve Erótem projevujícím se v lásce, toužící po nesmrtelnosti, které člověk dosahuje plozením a rozením sebe sama v Krásnu.⁶⁰ Dále se Platón zaobírá dvojitou tematikou krásy, a to:

a) charakteristikou Krásna: 1. je podivuhodné podstaty; 2. je věčné, tj. nevzniká ani nezaniká; 3. je tvarově stálé, tj. nezvětšuje se ani ho neubývá; 4. je celistvé, tj. není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé; 5. je časově stálé, tj. není nyní krásné a pak zase ošklivé; 6. je harmonické, tj. není krásné v jednom poměru a v druhém ošklivé; 7. je prostorově neomezené, tj. není zde krásné a tam zase ošklivé; 8. je formálně neomezené, tj. nejeví se jako něco tělesného, či něco intelektuálního, či něco, co by bylo na jiném; tedy 9. je jednotné samo v sobě a samo se sebou, a všechny ostatní krásné věci participují na jeho kráse, přičemž Ho ani neubývá ani nepřibývá, tj. 10. je neměnné;

A proto dodávám, že 'jsou mnohá krásna viditelná, která méně vlastně slují počestná.'“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, II–III, q. CXLV, a. 2, Olomouc 1937, str. 1077–1078. „Musí se říci, že **krása**, jak bylo shora řečeno, **spočívá v jakési jasnosti a náležitém poměru**. Obojí z těchto se však nalézá jako v kořeni v rozumu, kterému náleží zařídit i světlo zjevující i zařizování náležitého poměru v jiných. **A proto v životě nazíravém, který spočívá v úkonu rozumu, se nachází krása**; {„Je dechem Boží moci, čirým výronem slávy Všemohoucího; proto nic poskvrněného se do ní nevloudí. Je odleskem věčného světla, nezkaleným zrcadlem Božího působení a obrazem jeho dobrotivosti. Je jediná, ale může všechno, setrvává v sobě samé, a přece vše obnovuje, v každém pokolení vchází do svatých duší a vytváří Boží přátele a proroky. Bůh totiž miluje jen toho, kdo přebývá spolu s moudrostí. Ona je nádhernější než slunce i než jakékoli postavení hvězd. Je-li porovnána se světlem dne, ukáže se, že je převyšuje. [...] Zamíloval jsem si ji a od svého mládí ji vyhledával; [...] a stal jsem se milovníkem její Krásy“ (Mdr 7, 25–8, 2).}“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, II–III, q. CLXXX, a. 2, Olomouc 1937, str. 1331 (převedeno do současného jazyka).

⁶⁰ „Všichni lidé, Sókrate, mají plodivý pud ve svém těle i duši, a když dospějí určitého věku, touží naše přirozenost plodit. Avšak v něčem ošklivém plodit nemůže, nýbrž v něčem krásném. Spojení muže a ženy je plození. Jest to božská věc a to je právě ve smrtelném tvorů nesmrtelné, početí a plození. A to nemůže nastat v něčem nepřiměřeném. Nepřiměřené pak jest všemu božskému ošklivé, ale krásné je přiměřené. Moirou a Eileithyí při rození je Krása (Moirá, tj. Sudička, která je činná při narození člověka i při jeho smrti. Eileithyia je bohyně pomáhající ženám při porodu, srov. L. F. SASKA – F. GROH, *Mythologie Řeků a Římanů*, str. 27.). Proto kdykoli se obtěžkaná bytost přiblíží ke krásnému, rozjasňuje se a rozkoší se rozpívá a rodí i plodí. [...] Proto se tedy bytost těhotná a již plná dostává před krásným do velikého vzrušení, **protože krásno zbavuje toho, kdo ho dosáhne, velikých bolestí**. Neboť není, Sókrate, předmětem lásky krásno samo, jak se ty domníváš. Nuže co? Plození a rození v krásnu. [...] **Poněvadž plození je pro smrtelného tvora něco věčného a nesmrtelného**. Neboť z přijatých myšlenek nutně vyplývá, že **člověk zároveň s dobrem touží po nesmrtelnosti**, když láska chce mít dobro trvale. Tedy z této myšlenky nutně plyne, že **láska touží i po nesmrtelnosti**.“ PLATÓN, *Symposion*, 206c–207a, in Spisy II, Praha 2003, str. 198–199.

b) výstupem ke Krásnu: 1. nahlížení krásných věcí (jak tělesných tak intelektuálních), tj. od jednoho krásného těla ke dvěma krásným tělům; a od krásných těl ke krásným činnostem, a od krásných činností ke krásným naukám; 2. nahlížení podstaty Krásna, tj. intelektuální poznávání podstaty Krásky; 3. nesmrtelnost v kráse, tj. možná paralela v křesťanském *visio beatifica*, neboli **blaženém patření na Krásno**.⁶¹

„Otče, chci, aby také ti, které jsi mi dal, byli se mnou tam, kde jsem já; ať hledí na mou slávu“ (Jan 17, 24).

⁶¹ „Kdo je přiveden na cestě lásky až sem a dívá se postupně a správně na zjevy krásna, ten, blíže se již vrcholu erotického zasvěcení, náhle uvidí K/krásno podivuhodné podstaty, to Krásno, Sókrate, pro které byly podstupovány všechny dřívější námahy, které je především věčné a ani nevzniká a ani nezaniká, ani se nezvětšuje a ani ho neubývá, dále Krásno, které není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, ani hned krásné a hned zase ne, ani v jednom poměru krásné a v druhém ošklivé, které není zde krásné a tam zase ošklivé. A nebude se mu to Krásno jevit jako nějaká tvář nebo ruce nebo něco jiného, co náleží tělu, ani jako některá řeč, nebo některé vědění ani něco, co bylo na něčem druhém, například na živočichu nebo na zemi nebo na nebi nebo na čemkoli jiném, nýbrž bude To něco, Co je věčně samo o sobě a se sebou a jednotné, všechny ostatní krásné věci jsou Toho účastny, a to tak, že když ostatní vznikají a zanikají, Tohoto při tom ani nepřibývá, ani neubývá a vůbec nic se s Tím neděje. Kdykoli tedy někdo náležitým milováním postupuje od těchto věcí zde a počíná viděti ono Krásno, dosahuje téměř vrcholu zasvěcení. A tak ten správně jde, neboť od jiného je veden po cestě lásky, kdo počínaje od zdejších krásných věcí, vystupuje pro dosažení onoho Krásna stále vzhůru jako po stupních, od jednoho ke dvěma, od dvou ke všem krásným tělům a od krásných těl ke krásným činnostem a od činnostech ke kráse naukových poznatků a od poznatků dostoupí konečně k onomu poznání, jehož předmětem není nic jiného než právě Ono Krásno samo, a tak nakonec pozná podstatu Krásna. [...] Což teprve, kdyby se někomu dostalo spatřiti samo Krásno čisté, ryzí neporušené příměsky, nenaplněné lidským masem, barvami a mnohou jinou pozemskou malicherností, nýbrž kdyby mohl uvidět samo ono Božské, Jednotné Krásno? Myslíš, že by to byl špatný život pro člověka, který by se tam díval a na To hleděl zrakem k tomu určeným a mohl s Tím být? Či nechápeš, že jedině tu, když se bude dívat oním zrakem, kterým je pravé Krásno viděti, podaří se mu rodit ne pouhé obrazy zdatnosti – vždyť se nebude stýkat s obrazem –, nýbrž skutečnou zdatnost, protože se bude stýkat se skutečným; a když zrodí a vychová skutečnou zdatnost, jistě se stane milým Bohu, a jestliže to je člověku možno, stane se také on nesmrtelným.“ PLATÓN, *Symposion*, 211a–212a, in Spisy II, Praha 2003, str. 203–204.

III. KONSTRUKTIVNÍ ČÁST

KONTEMPLACE KRÁSY

Člověk se vždy snažil o navýšení kvality svého bytí, což je vlastně jakousi podstatou člověka jakožto bytosti náboženské, kdy u nábožensky praktikujícího jedince jde o získání nové pozitivní hodnoty pro jeho život. Tedy člověk si vždy kladl otázku po tom, jakým způsobem navázat vztah s božstvem, jakým způsobem komunikovat s posvátnem, jakým způsobem prohlubovat svůj vztah s Bohem. Křesťanské učení zavedlo kategorii tzv. mystiky, do níž lze zařadit i kontemplaci, přičemž snahou křesťana by měla být kontemplace toho, co je Bohu nejvíce podobno, či lépe toho, co je samotný Bůh, což je vlastně duchovní cesta návratu člověka do Boha. A jelikož Bůh je bytost naprosto dokonalá a jednou z jeho dokonalostí je Krása, pak právě **kontemplace K/krásy** (vedoucí skrze inkarnovanou Krásu Krista) **je možnou cestou lidského srdce do Boha.**⁶²

III. 1 BŮH JE JEDINÝ TVŮRCE

Jednou z hlavních Božích činností je jeho tvůrčí akt, tj. stvoření světa, čili universa. Tuto činnost pak lze považovat za prvotní Boží činnost, která je směřována směrem z Boha (nejzákladnější Boží činností je Boží vnitřní trojiční relační prožívání, toto je však směřováno směrem do Boha), proto tedy lze stvoření universa považovat za počátek Boží činnosti mimo sebe sama (což je snadno verifikovatelné tvrzením tím, že před stvořením nebe a země, nebylo nic mimo Boha, tudíž veškerá Boží činnost byla počátečně směřována do Něho samého).

⁶² „Pozdě jsem Tě miloval, Kráso tak stará a přece tak nová, pozdě jsem Tě miloval! Ty jsi byl uvnitř a já venku a tam jsem Tě hledal, a já šeredný vrhal jsem se na všechny Tvé krásné tvory, jež jsi stvořil. Ty jsi byl se mnou, ale já jsem nebyl s Tebou. vzdalovalo mne od Tebe vše to, co by vůbec nebylo, kdyby nebylo v Tobě. Ty jsi volal, křičel a přehlušil jsi mou hluchotu. Ty jsi se skvěl, zářil a zahnal jsi mou slepotu. Tvá vůně mne zaujala, vdechl jsem ji a dychtil jsem po Tobě. Dotkl jsi se mne a vzplanul jsem touhou po Tvém míru.“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, 10, hlava XXVII, Praha 1992, str. 341. „Velký jsi, Hospodine, a vši chvály hodný, velikost Tvá je nevýstížitelná a moudrost Tvá nemůže být změřena! A Tebe chváliti chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Člověk, sténající pod břemenem smrtelnosti, sténající pod svědectvím svého hříchu, svědectvím, že se pyšným protivíš. A přece chváliti Tebe chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě!“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, 1, hlava I, Praha 1992, str. 10.

Boží tvůrčí akt je možno považovat za naprosté unikum, které nelze připodobnit ničemu jinému, základním specifikem Božího stvoření je, že toto bylo Bohem učiněno z ničeho, tj. *creatio ex nihilo*, pro lepší uchopení toho pojmu a jeho porozumění, jsem si jej rozložil na:

1. *creatio ex nihilo* – bez ideje a bez vzoru;
2. *creatio ex nihilo* – bez matérie a bez formy;
3. *creatio ex nihilo* – bez času a bez prostoru.⁶³

Při Božím tvůrčím aktu tedy nejde o nějaký přechod z potence do aktu (tj. aktualizaci idejí existujících v Božím nitru), ani o zformování předem existující matérie (což je obvyklé pro tvůrčí činnost člověka), nebo zaplnění časoprostoru. Bůh tedy při své činnosti tvoří: 1. naprosto originálně (tj. bez exemplárního vzoru existujícího mimo Boha, či ideje existující v Božím nitru, tj. *creatio ex nihilo sui*); 2. z ničeho, co by již existovalo (tj. bez použití předem existující matérie, či formy, tj. *creatio ex nihilo subiecti*); 3. v jediném časoprostorovém okamžiku (tj. Bůh tvoří nečasově a neprostorově, nečasově v tom smyslu, že Bůh současně tvoří ideu, materii i formu, neprostorově v tom smyslu, že Bohem stvořené věci teprve vymezují prostor). Tedy **Bůh tvoří z absolutního nic**,⁶⁴ čili jde o **naprosté unikum**.⁶⁵

„Prosím tě, dítě, pohlédni k nebi i na zemi, na všechno, co je zde vidět, a věz, že to Bůh udělal ne z toho, co bylo (Lukiánská verze: z toho, co nebylo, a část latinského znění: *ex nihilo*, tj. z ničeho – interpretační poznámka *Bible*, str. 987), a že i lidský rod takto povstal“ (2 Mak 7, 28).

⁶³ Před Božím stvořením neexistovalo nic mimo Boha, tedy neexistovaly ani žádné ideje (v Bohu), či vzory (mimo Boha), podle nichž by Bůh tvořil, tudíž **Bůh tvoří z absolutního nic!** Před Božím stvořením neexistovalo nic mimo Boha, tedy neexistovala ani žádná matérie, či forma, kterou by Bůh zformoval materii, tudíž **Bůh tvoří z absolutního nic!** Před Božím stvořením neexistovalo nic mimo Boha, tedy neexistoval ani čas (čas byl stvořen současně se stvořením světa, jakožto určitá „kategorie“ bytí, která určuje časovou existenci stvořených věcí), či prostor (prostor byl stvořen současně se stvořením světa, jakožto určitá „kategorie“ bytí, která vymezuje prostorovou existenci stvořených věcí), v němž, tedy čase, a do něhož, tedy prostoru, by Bůh tvořil (čas a prostor jsou jakýmsi souřadnicemi Božího stvoření, určujícími časoprostorové ukotvení jednotlivých stvoření), tudíž **Bůh tvoří z absolutního nic!**

⁶⁴ „Je naším otcem před tváří toho, v nějž uvěřil, před Bohem, který dává život mrtvým a povolává v bytí to, co není“ (Řím 4, 17b).

⁶⁵ Na Boží stvoření budu, vzhledem k tematice této práce, nahlížet jako na první umělecké dílo a na Boha jako na Prvního Umělce (*Artifex Primus*), vždyť právě originalita je mimořádně oceňovanou hodnotou uměleckého díla. A jelikož Bůh je při své tvorbě absolutně originální, tudíž Boha lze považovat za absolutně kvalitního Umělce tvořícího absolutně kvalitní umělecké dílo jakožto **krásné (pravdivé a dobré)**.

Pokud jsem výše představil Boha jakožto Stvořitele světa, tj. universa, pak takový Boží akt je jednak počátkem bytí veškerého stvoření, jednak uměleckým počinem, vždyť co jiného je umělecké dílo, nežli přivedení k bytí toho, co dříve nebylo, a to: 1. buď nebylo vůbec – *creatio ex nihilo*, tj. tvůrčí činnost Boží; či 2. nebylo aktualizováno – *creatio ex potentiae*, tj. tvůrčí činnost lidská.⁶⁶ Umění je tedy veskrze činností kreativní, kdy se vlastně Bůh při aktu stvoření komunikuje směrem k tomuto stvoření a jediným pozemským tvorem schopným vnímat krásu Božího uměleckého díla, tedy stvoření, je člověk, rozpoznávající skrze stvoření existenci Boha.⁶⁷ A možná, že Bůh kromě svého sebesdělení se člověku stvořil tohoto jakožto obdivovatele krásy svého díla (vždyť přeci každý umělec-tvůrce touží po publiku), velebícího spolu s Tvůrcem krásu Jeho stvoření.

„Chvalte Hospodina z nebes, chvalte ho ve výšinách! Chvalte ho, všichni jeho andělé, chvalte ho, všechny jeho zástupy. Chvalte ho, slunce s měsícem, chvalte ho, všechny jasné hvězdy. Chvalte ho, nebesa nebes, rovněž vody nad nebesy, chvalte Hospodinovo jméno! Vždyť on přikázal, a bylo to stvořeno, on tomu dal povstat navěky a navždy, nařízení, které vydal, nepomine. [...] Ať chválí Hospodinovo jméno, pouze jeho jméno je vyvýšené, jeho velebnost je nad zemí i nebem“ (Žl 148, 1–13).

Charakteristika krásy Božího stvoření je dána harmonií jednotlivých částí vůči celku, což je vlastně Biblické pojetí Boha jako toho, kdo vnáší řád do prvotního chaosu (který je tímto Stvořitelským činem přemožen),⁶⁸ čímž se Bůh stává svrchovaným Panovníkem, Prvním i Posledním, Alfou i Omegou.⁶⁹

⁶⁶ Bůh při tvůrčí činnosti tvoří z ničeho a tomuto pak umožňuje participaci na svém bytí; člověk při své tvůrčí činnosti tvoří z předem dané potence, jak ideové, tak materiální, tedy tento při své tvorbě, která je časoprostorově vymezena, **participuje na tvorbě Boží.**

⁶⁷ „Vskutku nicotní jsou od přírody všichni lidé, kterým nebylo dáno znát Boha. Ze všeho dobrého, co mají před očima, nedokázali poznat toho, který je, a z pohledu na dílo nerozpoznali Tvůrce. [...] Oč lepší je jejich Pán, neboť on, té K/krásy Prapůvodce, vše stvořil. [...] Oč mocnější je ten, kdo je uspořádal. Neboť z velikosti a krásy stvoření může být srovnáním poznán (Krásný) Původce jeho bytí“ (Mdr 13, 1–5).

⁶⁸ Symbolickým aktem, **jímž Bůh přemáhá prvotní chaos** [Izraelité starozákonní doby neuvažovali o stvoření světa z ničeho, takové pojetí stvoření je blízké spíše starořecké filosofii než orientálnímu způsobu uvažování, pro Izraelity bylo pojetí Božího stvoření činem uspořádávajícím prapůvodní prvotní neharmonii, charakterizovanou temnotou, tudíž tuto temnotu musí Bůh nejprve přemoci a takto uspořádat chaos, a to tím, že mu vtiskne formu a ustanoví nad ním vládu nebeského řádu, např. stanovení času a pravidelné střídání se dne a noci: „Viděl, že světlo je dobré, a oddělil světlo od tmy. Světlo nazval Bůh dnem a tmu nazval nocí. Byl večer a bylo jitro, den první“ (Gn 1, 4–5). – tato nová, v Božím řádu chtěná tma, která charakterizuje noc, však již není onou prvotní chaotickou temnotou, bez Božího uspořádání, je tmou mající své pevné místo v Božím řádu, čímž se země stává místem vhodným k životu], **je stvoření světla:** „I řekl Bůh: 'Bud' světlo!' A bylo světlo“ (Gn 1, 3).

⁶⁹ „Ten, který seděl na trůnu, řekl: 'Hle, všechno tvořím nové.' A řekl: 'Napiš: Tato slova jsou věrná a pravá.' A dodal: 'Již se vyplnila. Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec.'“ (Zj 21, 5–6a).

III. 2 ČLOVĚK JAKO KORUNA BOŽÍHO STVOŘENÍ JE STVOŘENÝ K OBRAZU BOŽÍMU

Mimořádné postavení člověka v řádu Božího stvoření, je vyjádřeno těmito slovy Písma Svatého:

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím“
(Gn 1, 27).

Tedy člověk je stvořen k obrazu Božímu.⁷⁰ Zde je na místě pozastavit se nad tímto termínem a položit si otázku: „V jakém smyslu je člověk Božím obrazem?“⁷¹

Již tím, že je člověk bytostí stvořenou, nemůže být bohorovný co do podstaty; snad je Bohu podoben svojí relačností (tedy schopností žítí ve vzájemných vztazích, a to zejména ve vrcholovém vztahu, tj. vztahu vzájemné lásky), a to jak na rovině horizontální, tj. člověk – člověk, tak na rovině vertikální, tj. Bůh – člověk. A taktéž pak svými mimořádnými schopnostmi, kde jedinečnou lidskou schopností je tvůrčí činnost, která je základem pro lidskou kulturu, odlišující člověka od nižších Bohem stvořených bytostí. **Vrcholnou lidskou tvůrčí činností je pak umělecká tvůrčí činnost, při níž se člověk snaží napodobit tvůrčí činnost svého Tvůrce.**⁷²

⁷⁰ „I stalo se ke mně slovo Hospodinovo: 'Lidský synu, začni žalozpěv nad týrským králem. Zapěj o něm: Toto praví Panovník Hospodin: Byl jsi věrným obrazem pravzoru, plný moudrosti a dokonale krásný“ (Ezch 28, 11–12).

⁷¹ Obraz pouze obráží skutečnost, ovšem není onou skutečností, tudíž člověk zde není svatopiscem kladen na roveň Boží, ale tento chce akcentovat mimořádnou lidskou důstojnost ve stvořeném světě. Implicitně snad text poukazuje na lidské eschatologické „zbožštění“, kdy starozákonní termín člověka jako *imago Dei* ustupuje novozákonně pojatému termínu *imago Christi* kde **Kristus Bohočlověk** – Kristus jako substanciální spojení nestvořeného Božství a stvořeného lidství – **je vrcholem Božího stvoření**, které mu bylo již od počátku určeno a kterého je dovršením: „Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec“ (ZJ 21, 6).

⁷² Biblická zpráva pojednávající o Božím stvoření, potažmo o Božím stvoření člověka, zaznamenaná v První knize Mojžíšově, tedy v knize Genesis, se paralelně nachází na dvou místech, a to: 1. Gn 1, 1–31 (2, 4a) – kněžská tradice a 2. Gn 2, 4b–9(24) – jahvistická tradice. (Mezi těmito texty lze vyzorovat určité, možno říci zásadní rozdíly, které ovšem v žádném případě nestaví tyto do protikladu, ale jde o dva stejně závažné záznamy Božího stvořitelského díla, pocházející ze dvou časových období, tudíž i jejich akcentace se liší, stejně tak jako způsob promyšlení Božího tvůrčího činu v průběhu dějin Izraele.) Prvá zpráva Gn 1, 1–31 (2, 4a) je více časová, s jasně patrnou vertikální gradací Božího díla, které je zakončeno stvořením člověka. Druhá zpráva Gn 2, 4b–9 je naopak spíše centralisticky pojatá, tedy ve středu stvoření již od počátku stojí člověk a celé stvoření je pak vlastně Božím uspořádáním chaosu, a to do takového řádu, ve kterém je země vhodná pro existenci lidstva. **Obě zprávy však staví člověka do mimořádně vznešené pozice** [Výsostná pozice člověka v řádu Božího stvoření je vyjádřena biblickým textem, v němž Bůh, na konci každého dne stvoření, chválí skvělost svého tvůrčího činu, zatímco tedy svatopisec nejprve užívá slova: „Viděl (Bůh), že to je dobré“ (Gn 1, 12).

III. 3 SHODNOST A ROZDÍLNOST BOŽÍHO STVOŘENÍ A LIDSKÉHO UMĚNÍ

Jestliže se pokusím připodobnit lidskou tvůrčí činnost, tedy činnost uměleckou, k tvůrčí činnosti Boží, tedy k Božímu stvoření, je naprosto nutné pozastavit se nad tím, v čem jsou si tyto podobné a v čem rozdílné:

1. rozdílnost je v jejich vztahu k potenci a aktu, tj. Bůh potencialitu světa vytváří, tzn. že Bůh tvoří z ničeho (*creatio ex nihilo*), a člověk potencialitu světa přetváří, tzn. že člověk tvoří z něčeho (*creatio ex potentiae*);

2. shodnost je v jejich důvodu, tj. v cíli (*finis operantis*) a účelu (*finis operis*) této tvorby, tzn. že: a) cílem Božího stvoření je návrat všeho do Boha a účelem Božího stvoření je oslavení Boha; b) cílem lidského umění je povznesení lidského nitra k Bohu (tj. přesměrování lidské duše ze světské horizontality na posvátnou vertikality), a účelem lidského umění je oslavení K/krávy.⁷³

Také lze porovnat shodnost a rozdílnost mezi Božím stvořením a lidským uměním skrze vztah mezi U/umělcem nahlíženou prvotní (počáteční) ideou a závěrečnou (konečnou) realizací U/umělcova díla u Boha a u člověka.⁷⁴

Teprve však po ukončení tvůrčího procesu, korunovaného stvořením člověka, Stvořitel ústy svatopisce, hodnotí své stvoření: „Bůh viděl, že všechno co učinil je velmi krásné/dobré“ (Gn 1, 31).], **jako toho, který je určen k panování nad stvořeným světem** a vše je mu dáno k uváženému panování. **Všechno je tedy stvořeno pro člověka, jenž je však výsostným majetkem Boha, na němž naprosto svou existencí závisí; a kterému se snaží bytostně připodobnit.**

⁷³ „Chvalte Hospodina z nebes, chvalte ho ve výšinách! Chvalte ho, všichni jeho andělé, chvalte ho, všechny jeho zástupy. Chvalte ho, slunce s měsícem, chvalte ho, všechny jasné hvězdy. Chvalte ho, nebesa nebes, rovněž vody nad nebesy, chvalte Hospodinovo jméno! Vždyť on přikázal a bylo to stvořeno, on tomu dal povstat navěky a navždy, nařízení, které vydal nepomine. Ze země ať chválí Hospodina netvoří a všechny propastné tůně, oheň, krupobití, sníh i mlha, bouřný vítr, který plní jeho slovo, horstva a všechny pahorky, ovocné stromy a všechny cedry, zvěř a všechna dobytčata, plazy, okřídlené ptactvo, králové země a všechny národy, vladaři a všichni soudci země, jinoši i panny, starci i mladí. Ať chválí Hospodinovo jméno, pouze jeho jméno je vyvýšené, jeho velebnost je nad zemí i nebem“ (Žl 148, 1–13/14).

⁷⁴ 1. U Boha je shoda mezi myšlením a Bytím, tj. shoda mezi potenci a aktem, tzn. že u Boha jsou všechny tvůrčí příčiny příčinou jedinou – *Deus est Unum*. 2. U člověka je rozdíl mezi myšlením a bytím, tj. mezi potenci a aktem, tzn. že u člověka jsou různé tvůrčí příčiny – *homo est compositum*.

III. 4 UMĚNÍ A LIDSKÁ TOUHA PO NESMRTELNOSTI

Umění je určitý prostředek lidského sebepotvrzení, **prostřednictvím něhož člověk potvrzuje svůj nárok na nesmrtelnou lidskou duši.**⁷⁵

Od pradávna, tedy od doby, kdy člověk počal být člověkem (Což bylo mimo jiné určeno dějinným okamžikem, kdy se lidské společenství počalo zabývat svými mrtvými, tedy tím jak s těmito nakládat. Vždyť žádné jiné pozemské bytosti neprokazují takovou úctu svým zemřelým jako lidé, tudíž vztah k mrtvým je dozajista jedním ze základních určujících rysů člověka jakožto člověka.), se snažil o vlastní sebepřekročení, tedy o získání jistého podílu na nesmrtelnosti. A toto bylo ve starověkých kulturách (vzhledem k našemu kulturně-historickému kontextu zúžím tento termín na kulturu starověkého Řecka a Říma), možné v zásadě trojím způsobem, a to:

1. skrze potomstvo [potomstvo vždy představovalo určitý způsob zachování rodu (rodové tradice, rodového jména), proto vždy byla snaha o mužského potomka, který by byl, skrze jméno, nositelem odkazu svých předků];

2. skrze hrdinské činy (hrdinské činy, např. vyznamenání se v bitvě, vždy přinesly jedinci obecnou známost jeho osoby, která takto prostřednictvím kolektivní paměti neupadla do zapomnění spolu se smrtelníkem);

3. skrze tvůrčí dílo [mimořádně kvalitní dílo, vždy jakoby vybočuje z časovosti časného světa, tedy toto dílo je nadčasové, a to nejen díky svému odkazu (sdělovanému poselství), ale i díky podkladu (materiálu), z něhož je toto (např. umělecké dílo, které je nedílnou součástí lidské tvůrčí činnosti) vytvořeno].⁷⁶

⁷⁵ „Jaký prospěch bude mít člověk, získá-li celý svět, ale svůj život ztratí? A zač získá člověk svůj život zpět“ (Mt 16, 26)?

⁷⁶ Nadčasovost, či „nesmrtelnost“ uměleckého díla tedy spočívá: a) v kvalitě zpracování tohoto díla, která nedovolí tomuto dílu upadnout do obecného zapomnění; b) v materiálu, z něhož je toto dílo vytvořeno, který jakoby není podřízen zákonům stejné časovosti jako jeho tvůrce (tzn. že např. mramorová antická socha přečkala věky jak díky umělecké hodnotě, tak díky mramoru, z něhož byla tato socha umělcem vytesána. Takovéto dílo pak přináší dvojí „nesmrtelnost“, a to: 1. nesmrtelnost předlohy, podle níž sochař vytvořil své dílo, např. pomíjivá-smrtelná krása ženy, díky tvůrci, získává podíl na nesmrtelné K/kráse, čímž se stává nesmrtelnou i krásná žena; 2. nesmrtelnost samotného sochaře, který sochu vytesal, tj. tvůrce zde participuje na nadčasové dokonalosti svého díla). Dále je vhodné si uvědomit, že umění a v něm obsažená krása sice prvotně působí na lidské smysly (srov. AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, 10, hlava XXVII, Praha 1992, str. 341), ovšem nejsou to smysly, pro něž je umění primárně určeno, ale je to lidská duše, kterou umělecké dílo vstupuje do lidského nitra, aby jím byl tento vnitřní rozměr člověka naplněn. Tudíž pokud se zamýšlím nad vztahem umění k nesmrtelnosti, pak se vlastně zamýšlím nad nesmrtelností lidské duše, nebo spíše nad nárokem člověka na tuto nesmrtelnou duši.

Umění, jakožto nedílná součást lidské kultury, **činí člověka člověkem** a tím potvrzuje jeho nárok na nesmrtelnost. Jinak řečeno pokud by se člověk dobrovolně vzdal své kultury, svého umění (a to ať již jako jednatel, či jako společenství), pak jako by se vzdal jakési části svého lidství. Tudíž je povinností společnosti, i zvláště každého jedince, podporovat umění a nechat se tímto uměním kultivovat, nechat se tímto uměním polidškovat, protože: „**Co by člověku pomohlo, kdyby získal celý svět, ale své lidství by ztratil?**“

III. 5 UMĚNÍ JAKO „ŘEHOLE“

Umění bylo vždy považováno za jakousi „řeholi“, protože umělec, ať již tvůrce, či interpret, se musí tomuto umění, pokud chce dosáhnout jisté dokonalosti – **čím více se umělecké dílo** (ať již jeho tvorba, nebo jeho interpretace) **přibližuje dokonalosti, tím více se přibližuje K/kráse**, tudíž je nutné, aby se umělci snažili o dosažení maximální dokonalosti své umělecké činnosti – maximálně věnovat, tzn. že umělec je nucen vynaložit maximální úsilí pro dosažení maximální možné míry dokonalosti své tvorby, toto úsilí je pak mnohdy spojeno s určitou mírou odříkání, tj. s jakousi „asketičností“, tedy oproštěním se od světa. A jelikož – jak následně níže uvedu – **je umění duchovní cestou k Bohu** (a pokud Kristus sám sebe označuje jako cestu, pravdu a život, je to právě On, skrze něhož putuje člověk k Bohu).⁷⁷ A dále jelikož takováto cesta znamená určité zřeknutí se sebe sama, tedy zřeknutí se své lidské nedokonalosti, tzn. že umělec musí jakoby sám v sobě zemřít, aby byl znovu skrze Ježíše Krista, za působení Ducha svatého (Prostřednictvím něhož, tj. Ducha vstupuje na „území vnitrobožských vztahů“, tedy tento umělec získává účast na životě Božské trojice, čímž dochází ke zduchovnění jeho pohledu na svět, ke zduchovnění jeho poznání, ke zduchovnění jeho tvorby.)⁷⁸ narozen v Bohu.

⁷⁷ „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“ (Jan 14, 6).

⁷⁸ „Duch svatý je světlo vztahů, které nám osvítlí oči těla, aby hleděly vstříc Kristu. On vede naši praktickou mysl do nevyzpytatelné hloubky Boží. Neuvědomíme-li si to, naše úvahy o poznání se budou pohybovat v uzavřeném kruhu, v neúplné terminologii. Kristus sám se nabídl Otci silou Ducha svatého. **Tedy síla Ducha svatého uschopní naše smysly a náš rozum, aby vystoupily po Jakobově žebří. Ten se zvedá ze země ze stvoření, z kultury** (z umění). Nejde tu tak o to, abychom pečlivě rozlišovali poznání rozumové, ale spíše o to, abychom zduchovněli všechno poznání, jejich harmonickou jednotu, aby jedno sloužilo druhému.“ M. I. RUPNIK, *Až se stanou umění a život duchovními*, Velehrad 1997, str. 63.

„Vždyť jste se znovu narodili, nikoli z pomíjitelného semene, nýbrž z nepomíjitelného, skrze živé a věčné Slovo Boží (1 Petr 1, 23).“

Aby umělec mohl participovat svojí tvorbou na Boží dokonalosti, pak bezesporu jde v umění, ať již tvůrčím, či interpretačním a potažmo i při přijímání umění publikem, o jakousi „řeholi kříže“ Kristova následování.

„Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, nes každého dne svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne, zachrání jej. Jaký prospěch má člověk, který získá celý svět, ale sám sebe ztratí nebo zmaří“ (Lk 9, 23–25)?

III. 6 JAK UMĚLECKY ZTVÁRNIT K/KRÁSU?

„Jak ztvárnit K/krásu?“, je primární otázkou, kterou si musí položit každý umělec dříve, než vstoupí na území krásného umění, dříve, než započne se svojí uměleckou činností, dříve, než započne konat své umělecké dílo. Výše položená otázka má pak dvě základní podotázky, a to: 1. „Jak ztvárnit krásu Božího stvoření?“, neboť Bůh tvoří vše krásné (srov. Gn 1, 31). A 2. „Jak ztvárnit Krásu samotného Boha?“, neboť Bůh je Krásný (srov. Zach 9, 17). V této úvaze dále budu postupovat od Příčiny k důsledku, tedy nejdříve se budu ptát: „Jak ztvárnit Krásu Boha jakožto Boha?“ a zde je nutno ihned vzápětí odpovědět, že: „**Boha jakožto Boha člověku ztvárnit nelze!**“ [Neboť: „Copak je možné, aby dílo předcházelo svého Tvůrce?“; „copak je možné, aby důsledek předcházel svoji Příčinu?“; „copak je možné, aby stvoření předcházelo svého Stvořitele?“ A dále: „Jak by mohl někdo stvořený (člověk), prostřednictvím něčeho stvořeného (předobrazů), zobrazit Někoho Nestvořeného (Boha, srov. Sír 43, 27–28)?“] Tedy 1. nelze ztvárnit Boha v jeho Božství; 2. nelze ztvárnit Boha v jeho přirozenosti; 3. nelze ztvárnit Boha jakožto Boha!⁷⁹

⁷⁹ „V prvé řadě je třeba velmi důrazně připomenout, že člověk sice nesmí vytvářet Boží obraz, ale Hospodin je plně kompetentní k tomu, aby vtiskoval svůj obraz do díla stvoření. Teologie obrazu má tedy v první řadě nepopíratelný **antropologický základ**. Ústřední je pochopitelně **christologická dimenze obrazu**. Výpověď o Ježíši Kristu jako o obrazu neviditelného Boha znamená jednak to, že Boží Syn je pravým a definitivním zjevitelem Otce, jednak to, že je vrcholným naplněním ideálu lidství, novým Adamem. Tento dokonalý obraz Boha není čímsi statickým, proto také vazba mezi originálem a jeho lidským vyjádřením spočívá na Ježíšově dokonalé synovské poslušnosti, vždyť vtělený Syn koná jen to, co vidí, že činí jeho Otec. Kristus jako zjevitel Boha je také Spasitelem, tím kdo člověku, dokonalý Boží obraz sděluje, předává, komunikuje. V tom spočívá **soteriologická dimenze teologie obrazu**.“ CTIRAD V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Kostelní Vydří 2006, str. 176.

Vždyť ztvárnění Boha je člověku prostřednictvím biblického imperativu, skrze svatopisce, zapovězeno samotným Hospodinem.⁸⁰

„Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí“ (Dt 5, 8)!

Zde se však dostávám do určitého praktického rozporu, vždyť **křesťanství je prosyceno uměním jako životodárnou mízou** a většina křesťanského umění, od svého prvopočátku, se vztahuje nějakým způsobem k „zobrazování“ Boha.⁸¹ Tedy zde je nutno pozastavit se nad tím, jak lze (a jak bývá) umělecky zpodobnit Boha? A jak jsem již výše uvedl, Boha nelze zpodobnit jako Boha, tudíž to, co bývá obvykle umělecky ztvárňováno v souvislosti s Bohem jsou vlastně určité pravdy o Bohu a tyto pravdy jsou pak ztvárňovány za pomoci stvořených předobrazů, např. pokud chce malíř učinit uměleckou výpověď o Kristu jakožto Spásné oběti, může Ho zpodobnit coby Beránka na obětním oltáři [srov. JAN VAN EYCK, *Uctívání Beránka Božího* (1432)], což mne zpětně přivádí k základní otázce krásného umění: „Jak ztvárnit K/krásu Božího díla?“

III. 7 KRÁSA STVOŘENÍ A KRÁSA UMĚNÍ A DUCH KRÁSNÉHO DÍLA

Ptám-li se po tom: „Jak ztvárnit K/krásu Božího díla?“, ptám se tedy vlastně po tom: „Jak ztvárnit K/krásu Božího stvoření prostřednictvím uměleckého díla?“ [Představím-li si krásnou ženu, krásně upravenou, v krásném prostředí (*Pulchrum in natura* – jde o přirozenou krásu pocházející z Božího stvoření), a dále představím-li si malíře, který tuto krásu zcela věrně zachytí ve svém díle (*Pulchrum in operi* – jde o krásu zachycenou v uměleckém díle).]

⁸⁰ „V den, kdy k vám Hospodin mluvil na Chorébu zprostředku ohně, jste neviděli žádnou podobu; velice se tedy sťezte, abyste se nezvrhli a neudělali si tesanou sochu, žádné sochařské zpodobení: zobrazení mužství nebo ženství, zobrazení jakéhokoli zvířete, které je na zemi, zobrazení jakéhokoli okřídleného ptáka, který létá po nebi, zobrazení jakéhokoli plaza, který se plazí po zemi, zobrazení jakékoli ryby, která je ve vodách pod zemí“ (Dt 4, 15–18)! Srov. Ex 20, 4.

⁸¹ „Drtivá většina výtvarného umění, jež v Evropě a Americe vzniklo před rokem 1800, zobrazuje nějaké náboženské téma. [...] Právě dávní mistři malířského umění rozhodli o tom, v jaké podobě si budou lidé po staletí představovat Pannu Marii, Ježíše, jednotlivé světce i samotného Boha.“ A. STURGIS – H. CLAYSON, *Jak rozumět obrazům*, Praha 2006, str. 20–21.

A nyní si položím otázku: „Zda takové dílo lze automaticky označit jakožto krásné?“ a na otázku takto formulovanou musím odpovědět, že nikoliv, protože o takovém díle lze prohlásit pouze to, že zobrazuje krásnou ženu, krásně upravenou, v krásném prostředí. Čili dílo samo o sobě není automaticky krásné tím, že ztvárňuje K/krásu, neboť aby bylo možné považovat dílo za krásné, musí toto dílo být živým ztvárněním přirozené K/krásy a ne její neživou karikaturou. Tedy mezi Krásou Božího stvoření a krásou umělcova díla musí existovat jakési oživující přemostění, jakási oživující spojnice, jakýsi oživující princip (*Genius Pulchri Operis*), a tímto je relace mezi Bohem a umělcem.⁸² Či šířeji pojato relace, jejímiž vnějšími členy jsou na jedné straně Krása Božího stvoření, tj. *Pulchrum in natura*, a na druhé straně Krása umělcova díla, tj. *Pulchrum in operi*; a vnitřními členy jsou Bůh a umělec (*Pulchrum in natura – Deus – A/artifex – Pulchrum in operi*).

III. 8 OŽIVUJÍCÍ RELACE KRÁSNÉHO DÍLA (KRÁSA STVOŘENÍ – BŮH – U/UMĚLEC – KRÁSA UMĚNÍ)

Výše jsem uvedl, že každé umělecké dílo, aby ho bylo možné označit jakožto krásné, musí být jakýmsi způsobem živé, čili musí existovat jakási spojnice mezi Krásou Božího díla a krásou umělcova zpracování této Bohem stvořené K/krásy, kterou umělec nahlíží v předobrazech své tvorby. Přesněji řečeno musí existovat jakési spojující přemostění mezi Krásou Boží a K/krásou Božího stvoření a krásou lidského umění (*Pulchrum in natura – Deus – A/artifex – Pulchrum in operi*).

⁸² O oživujícím aktu Boha Stvořitele pojednává kniha Genesis. Bůh je zde svatopiscem vyličen jakožto umělec, přesněji jakožto sochař, který vytváří člověka, své vrcholné umělecké dílo, zformováním předem stvořené materie, tedy zformováním hlíny. Ovšem tímto pro Boha jeho tvůrčí činnost ještě nekončí, neboť Bůh do svého výtvoru – gestem výsostně osobním, upomínajícím na polibek – nad to vkládá oživujícího ducha: „I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřípí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem“ (Gn 2, 7). Čímž Stvořitel vytváří jakousi osobní relaci se svým dílem, které se tímto stává nositelem stopy svého Tvůrce. Obecně lze říci, že veškeré Boží dílo je jednak 1. Bohem dotýkáno – bezprostřední počáteční příčinou vzniku (veškerého) díla je Bůh, což je nutno mít neustále na paměti, pakliže uvažujeme o umění, a to jak o umění Božím, tak o umění lidském, čili v pozadí každého umění, v pozadí všeho K/krásného, je nutno vždy nahlížet Boha jakožto prvotní Krásnou příčinu (*Causa Pulchra Prima*); „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ (Gn 1, 1). A jednak 2. Bohem signováno – dílo nese patrnou stopu svého Tvůrce; srovnej: „Neboť z velikosti a krásy stvoření může být srovnáním poznán (Krásný) Původce jeho bytí“ (Mdr 13, 5).

Nyní si znovu položím otázku: „Co je onou spojnicí, co je oním oživujícím principem?“ A musím si odpovědět, že je to: 1. Boží dotýkanost díla – u Božího umění bezprostřední, u lidského umění zprostředkovaná, a to skrze Bohem darovaný talent umělci a též skrze tomuto umělci seslanou inspiraci;⁸³ 2. U/umělcova signovanost díla [Nyní se zaměřím na to, co je onou signovaností. A vlastně tímto termínem chci vyjádřit to, že každé umělecké (a nejenom umělecké) dílo nese jakousi signaturu svého tvůrce (**modus operandi**). A co je tedy onou signaturou – skrze níž lze bezpečně rozeznat jak 1. kdo je tvůrcem díla, tak 2. jaký je tvůrce díla.⁸⁴] je to, že umělec vkládá do svého díla jakousi část sebe sama, jakousi část svého já, jakousi část své osoby. Tudíž toto dílo je jaksi vytvářeno k obrazu svého tvůrce (stejně tak i Prvotní Tvůrce tvoří člověka ke svému obrazu; srov. Gn 1, 26). A jelikož každá lidská bytost je originální [lidská podstata, jíž se nelišíme (čili jsme všichni stejně lidmi), je podřazena lidské osobě, která je u každého jedince jedinečná (čili jsme různí)], tudíž je to právě umělecká originalita – odvozená od originality lidské osoby – vnášející do díla osobu umělce, jenž spolu s Božím dotekem je oním oživujícím principem uměleckého díla.

III. 9 ORIGINALITA A PRAVDIVOST UMĚLECKÉHO DÍLA

Umělec má nejenom povinnost pravdivého zpracování svého díla [takto je povinován jednak vůči sobě samému (subjektivní-podmíněná pravdivost), jednak vůči Bohu (objektivní-nepodmíněná pravdivost)], ale tento umělec se skrze pravdivost svého díla stává jakýmsi instrumentem Boží pravdivosti.

⁸³ Bůh je v přímé relaci (vztahovost v užším slova smyslu, tzn. Bůh–umělec) s umělcem, a to: 1. Bůh jako dárce talentu – talent jako Bohem darované habituální charisma řemeslné vnější dokonalosti ztvárňování K/krásy; 2. Bůh jako sesílatel inspirace – inspirace jako momentální Boží iniciace umělcových duševních mohutností, vedoucí k aktualizaci habituálního charismatu řemeslné vnější dokonalosti ztvárňování K/krásy (tedy, **inspirace je okamžikem projevujícího se Božího Pneumatu v lidské psyché**).

⁸⁴ „Umění a člověk jsou tak pomíšení, že se nám konec konců jeví jako týž tep, odbíjející rytmus dějin. Nuže není snad řeči o člověku, když se mluví nebo píše o umění; a dokonce ani, vypravuje-li se jeho život, aniž se pomine jediná podrobnost; ježto události života se ozývají pouze v něm samém, nač je povídat, neslyšíme-li, co on o nich říká? Pohlédte na Shakespeara, jehož, jak si stýskáme, neznáme po Hamletovi a Othellovi, a po Bouři a Králi Learovi! Báseň je jediným znakem, po němž se pozná B/básník a může ještě spíše sloužit k tomu, abychom chápali dobrodružství básníkovu, než poslouží ona dobrodružství, abychom pochopili báseň a jejího tvůrce. Kdo znal Cervantesa, mohl nepoznat Dona Quijota, ale kdo zná Dona Quijota (kdo zná Boží dílo), zná i Cervantesa (zná i Boha).“ ELIE FAURE, *Dějiny umění*, V, *Duch tvarů, Hledání Absolutna*, Praha 1927, str. 157 (převzeno do současného jazyka).

„Znáte mě a víte také, odkud jsem. A přece jsem nepřišel sám od sebe, ale poslal mě ten, který je pravdivý; toho vy neznáte. Já ho však znám, neboť jsem od něho a on mě poslal“ (Jan 7, 28–29).

Tedy **umělec je nástrojem pravdivosti, kterou se Bůh prostřednictvím tohoto umělce komunikuje ke světu**. Přičemž umělec, aby byl schopen Boží pravdy, jaksí musí pozapomenout na svoji vlastní slávu a tuto vložit do služby slávy a pravdy Boží!⁸⁵

„Kdo mluví sám za sebe, hledá svou vlastní slávu; kdo však hledá slávu toho, který ho poslal, ten je pravdivý a není v něm nepravosti“ (Jan 7, 18).

S uměleckou originalitou má přímou souvislost to, co bych nazval celková pravdivost uměleckého díla, která je složena:

1. z vnitřní pravdivosti, tedy toho, jak umělec nahlíží ztvárňované předobrazy a zda tyto předobrazy ztvárňuje v souladu (v pravdě) se svým nahlížením, čili zda je tento umělec pravdivý vůči sobě samému;⁸⁶ tedy jde o subjektivní pravdivost uměleckého díla, neboli pravdivost podmíněnou; tj. pravdivost podmíněnou (originální, svébytnou a nezaměnitelnou) osobou umělce;

2. z vnější pravdivosti, tedy toho, zda jsou umělcem ztvárňované předobrazy pravdivé, zde pak rozlišuji dvojí pravdivost, a to: a) pravdivost předobrazu vůči Božím stvoření, čili zda je umělcem ztvárňovaný předobraz v souladu s Božím stvořením,⁸⁷ a b) pravdivost umělcova zření Božího předobrazu, čili zda je umělcem ztvárňovaný předobraz tímto umělcem nahlížen v souladu s tím, jaký tento předobraz je, jinak řečeno zda umělec nahlíží předobraz pravdivě,⁸⁸ tedy jde o objektivní pravdivost uměleckého díla, neboli pravdivost nepodmíněnou;

⁸⁵ „Nevěříš, že já jsem v Otci a Otec je ve mně? Slova, která vám mluvím, nemluvím sám od sebe; Otec, který ve mně přebývá, činí své skutky. Věřte mi, že já jsem v Otci a Otec ve mně. [...] Amen, amen, pravím vám: Kdo věří ve mne, i on bude činit skutky, které já činím, a ještě větší, neboť já jdu k Otci. A začkoli budete prosit ve jménu mém, učiním to, aby byl Otec oslaven v Synu“ (Jan 14, 10–13).

⁸⁶ Kupříkladu jestliže ztvární kubistický malíř lidskou postavu jako soustavu geometrických tvarů (složených z různých úhlů pohledu) a jestliže tento tvůrce tuto postavu vskutku takto svým vnitřním zrakem nahlíží, pak je jeho ztvárnění zcela v souladu s vnitřní pravdivostí uměleckého díla.

⁸⁷ Kupříkladu jestliže strom, který byl svým Tvůrcem zamýšleně stvořen jako zelený, má v důsledku mimotvůrčího zásahu jiné zbarvení, pak není tento strom v souladu s tvůrčí pravdivostí.

⁸⁸ Kupříkladu pokud zelený strom ztvárňuje barvoslepý malíř jakožto například fialový, a to ne z důvodu svého vnitřního nazírání, ale z důvodu své barvosleposti, tedy tento malíř je přesvědčen o tom, že daný strom je vskutku fialový a ne zelený, pak takovéto ztvárnění není v souladu s vnější pravdivostí uměleckého díla.

tj. pravdivost nezávislou na osobě umělce, odvozenou od pravdivosti Božího stvoření.⁸⁹

„Který mě poslal, je pravdivý“ (Jan 8, 26 b). „Kdo však jeho svědectví přijal, potvrdil tím, že Bůh je pravdivý“ (Jan 3, 33).

III. 10 PRAVDIVOST BOHA TVŮRCE JAKO VZOR PRAVDIVOSTI UMĚLCE

V souvislosti s pravdivostí uměleckého díla bych připomněl, jakými slovy podává svatopisec zprávu o Božím stvoření člověka:

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem [„I stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil jej“ (Gn 1, 27. *Bible Kralická* 1613).] stvořil ho, aby byl obrazem Božím“ (Gn 1, 27).

A nyní si zkusím (pomocí intelektuální spekulace) nahradit výraz „k obrazu Božímu“ výrazem „k předobrazu Božímu“, čímž posunu smysl textu v tom směru, že člověk byl Hospodínem stvořen v souladu s Bohem nahlíženou ideou člověka, tedy člověk byl stvořen v pravdě s Bohem nahlíženým předobrazem. Čili člověk byl Bohem stvořen v souladu jak s 1. vnitřní, neboli subjektivní podmíněnou pravdou, tak v souladu s 2. vnější, neboli objektivní nepodmíněnou pravdou. A protože u Boha není rozdíl mezi tím, co nahlíží, a tím, co činí, a jelikož Bůh je Tvůrce jak 1. potenciality díla nahlíženého v ideji (předobrazu), tak 2. aktualizace ideje (předobrazu) v uskutečněném díle; tudíž Bůh je vzorem pravdivosti umělcovy tvorby jak 1. pravdivosti subjektivní, tak 2. pravdivosti objektivní. Umělec tedy nemůže sám od sebe konat nic krásného, dobrého a pravdivého; pokud by toto nekonal podle vzoru Boží Krásy, Dobrotы a Pravdy.

⁸⁹ Umělcova schopnost pravdivého nahlížení Bohem stvořeného předobrazu nemá v praxi souvislost pouze se schopností pravdivě vidět Boží dílo 1. vnějším zrakem, např. pravdivě vidět zobrazovanou přírodu, ale také 2. vnitřním (intelektuálním) zrakem, např. pravdivě chápat teologická dogmata. Neboť se může stát, že „teologicky analfabetní“ umělec se v jakémsi „svatém“ nadšení pokusí o zobrazení některé teologické pravdy, např. existence Boha ve třech osobách (Otec, Syn, Duch sv.) a tento umělec, který je teologicky nepoučen, pouze tuší, že Bůh je víceosobní, a aniž by svůj umělecký záměr teologicky zkoumal, či konzultoval, ztvárnil by Boha např. ve čtyřech osobách (Otec, Syn, dcera, Duch sv.), což by byl samozřejmě naprostý teologicko-umělecký nesmysl! Tudíž je zapotřebí, aby umělec byl schopen (pro vytvoření teologicko-esteticky hodnotného díla) pravdivého nahlížení jak zrakového, tak intelektuálního.

„Amen, amen, pravím vám: Syn (stejně tak umělec) nemůže sám od sebe činit nic než to, co vidí činit Otce. Co činí Otec, stejně činí i jeho Syn. Vždyť Otec miluje Syna (tak i umělce) a ukazuje mu všechno, co sám činí“ (Jan 5, 19–20).

III. 11 TEOLOGICKÁ OPRAVNĚNOST KRÁSNÉHO UMĚNÍ (PODMÍNKY LEGITIMITY UMĚLECKÉHO „ZOBRAZOVÁNÍ“ BOHA)

V biblickém textu Starého zákona předkládá Bůh jednak 1. dekalogický imperativní zákaz zobrazování Svého Božství;⁹⁰ jednak 2. přikazuje, či dovoluje zhotovení určitých (uměleckých) předmětů, vztahujících se ke spáse a Spasiteli.⁹¹ Tudíž v křesťanském umění je oprávněné „zobrazovat“ pravdy odkazující k Bohu Spasiteli. Vždyť i Kristus je v Novém Zákoně představován, za použití umělecké terminologie, jako „Obraz Otce“.

„V něm máme vykoupení a odpuštění hříchů: On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření“ (Kol 1, 14–15).

Tedy K/krásu, potažmo Boha, lze svým způsobem zobrazit, přičemž nelze zobrazit Boha jakožto Boha, ale lze umělecky ztvárnit křesťanské pravdy o Bohu, zde vlastně jde o jiný způsob vyjádření křesťanské nauky, nežli je vyjádření za pomoci slovních definic, obě vyjádření pak má svoji legitimitu.

Tato legitimita vztahující se na praktické užití křesťanského „duchovního“ umění je závislá na dodržení určitých podmínek, a to: 1. podmínky obecné, platné vždy bez ohledu na vnější okolnosti: a) zástupnost – umělecké vyobrazení vždy pouze zastupuje Toho, který je umělecky zobrazen,⁹² b) verifikovatelnost – dané vyobrazení musí být v souladu s teologickou pravdivostí předlohy;

⁹⁰ „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit“ (Ex 20, 4–5a)! Srov. Dt 4, 15–18.

⁹¹ „Hospodin Mojžíšovi řekl: 'Udělej si hada Ohnivce a připevni ho na žerd'. Když se na něj kterýkoli uštknutý podívá, zůstane naživu.' Mojžíš tedy udělal bronzového hada a připevnil ho na žerd'. Jestliže někoho uštkl had a on pohlédl na hada bronzového, zůstal naživu“ (Num 21, 8–9). „Jako Mojžíš vyvýšil hada na poušti, tak musí být vyvýšen Syn člověka, aby každý, kdo v něho věří, měl život věčný“ (Jan 3, 14–15). Srov. Ex 25, 10–22; 1Kr 6, 23–29; 7, 23–26; Mdr 16, 6–7.

⁹² „Musí se říci, že obrazům se nevzdává náboženské uctívání, pokud se uvažují samy o sobě, jakožto u nějaké věci, nýbrž pokud jsou tyto obrazy směřovány k Vtělenému Bohu; hnutí pak, jenž je k obrazu, nezůstává u něho, nýbrž směřuje ke skutečnosti, kterou představuje.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, II–II, q. LXXXI, a. 3, Olomouc 1937, str. 641 (převzato do současného jazyka).

2. podmínky zvláštní, platné v závislosti na vnějších okolnostech: a) lokálnost – umělecké vyobrazení musí být umístěno na jemu důstojností příslušejícím místě (např. vyobrazení trpícího Krista na kříži je zcela legitimně umístěno v kostele, kapli, či místě domácí modlitby, ale tato legitimita je popřena kupř. v sále určeném pro taneční zábavy), b) interpretačnost – umělecké vyobrazení musí mít určitou míru interpretační přístupnosti (např. vyobrazení Ducha sv. jakožto holubice je díky obecně známé symbolice zcela legitimní, ovšem toto vyobrazení by ztrácelo svoji legitimitu kupř. tehdy, pokud by Duch sv. byl ztvárněn jako nějaká divákem neidentifikovatelná barevná skvrna).⁹³

III. 12 CHARAKTERISTICKÉ HODNOTY KRÁSY VĚCI

Jsoucnost a **svébytnost** jsou dvě základní charakteristické hodnoty K/krásy (věci), neboť jak jsoucnost, tak svébytnost přinášejí jakémukoliv jsoucnu, jakékoliv věci pozitivní zhodnocení, jakousi „**přidanou hodnotu**“ (totiž to, co je jsoucí, a navíc to, co je jsoucí svébytně, je jistě hodnotnější než tohoto opak, tedy nejsoucí a nesvébytné, protože nejsoucí není a jako takové nemůže „být“ svébytné ani jakkoli jiné). Nejsoucnost je tedy nedostatek hodnoty věci, tudíž jsoucnost je základní pozitivní hodnotou všeho, co je, co existuje, všeho, co existuje svébytně, tj. toho, co existuje jako věc a ne pouze jako idea. Čili **věc je hodnotnější, pokud existuje ne pouze v intelektu, ale pokud tato existuje v aktu, např. Bůh.**⁹⁴

⁹³ „Křesťanské uctívání obrazů neodporuje prvnímu přikázání, které zakazuje modly. Vždyť 'úcta prokazovaná obrazu patří tomu, koho obraz představuje', a 'kdo uctívá obraz, uctívá v něm osobu, která je na něm namalována'. Čest vzdávaná obrazům je „zbožná úcta“, a nikoliv klanění, které přísluší jen Bohu.“ *Katechismus Katolické církve*, 2132, srov. tamtéž 2129–2132, Praha 1995, str. 527–528.

⁹⁴ „Nuže Pane, který dopřáváš víře nahlédnutí, dej mi, nakolik uznáš, abych nahlédl, že jsi, jak věříme, a že jsi to, co věříme, že jsi. Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic větší nelze myslet. Anebo není nic takového, když si pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není. Ale jistě i tento pošetilec, když slyší jak říkám 'něco, nad co většího nelze myslet', nahlíží to, co slyší. A co nahlíží, to je v jeho nahlédnutí, i když snad nenahlíží, že to je. Je totiž něco jiného, když je věc v nahlédnutí, a něco jiného je nahlížet, že věc je. Vždyť když malíř předem myslí na to, co hodlá namalovat, má to jistě ve svém nahlédnutí, avšak to, co dosud neučinil, nenahlíží jako něco, co je. Když už to, ale opravdu namaloval, má to jednak v nahlédnutí, jednak nahlíží, že to, co učinil, je. I pošetilec tedy musí uznat, že to, nad co nic většího nelze myslet, je přinejmenším v nahlédnutí. [...] **Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí. [...] Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama.**“ ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, in *Fides quaerens intellectum*, Praha 1990, str. 35. Srov. RENÉ DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, 3. meditace, str. 35–50; 5. meditace, Praha 2003, str. 59–65.

Pokud tedy uvažuji o jsovoučnosti věci ve vztahu k její kráse, uvažuji vlastně o bytí této věci jak v souvislosti s její 1. hotovostí, tedy zda a jakou měrou tato věc je (dotazuji se na existenci této věci), tak v souvislosti s její 2. určeností, tedy zda tato věc je to čím má být (dotazuji se na cílovost této věci).⁹⁵ Tedy ještě jednou, krása jsoucí věci je dána jak tím 1. jakou měrou tato věc je – zda a jakou měrou je onou věcí, tak tím 2. jakou krásou se tato věc projevuje – zda se projevuje krásou jí přináležející.

Pokud pak uvažuji o svébytnosti krásy věci, uvažuji vlastně o samostatné kráse věci jakožto věci, a to bez přidaných krás, které tuto věc zkrášlují.⁹⁶ Tedy **při posuzování svébytné krásy věci je zapotřebí posuzovat samostatnou krásu této věci, bez ostatních krás tuto věc zkrášlujících** [Takovéto posuzování svébytné krásy věci má praktický význam při posuzování krásy věci, která jakoukoliv svébytnou krásu postrádá a všechna její krása je pouze krásou zkrášlující (což je obvyklé u kýčovitého „umění“), takováto věc je pak i přes jakousi její „celkovou krásu“ vlastně ošklivá], a proto **je nezbytné při hodnocení celkové krásy věci vždy stanovit svébytnou krásu věci jakožto věci!**

⁹⁵ Představím-li si např. mramorový blok, ze kterého sochař vytváří své dílo jakožto sochu, míra krásy tohoto díla bude tedy záviset jednak 1. na míře dokončenosti tohoto díla (zda toto bude zatím pouhým kusem mramoru, či zda a jakou měrou toto bude již sochou), jednak 2. na míře cílenosti tohoto díla (zda toto bude/je tím čím má být, čili zda socha bude/je sochou a ne něčím jiným, neboť nelze hovořit o kráse sochy např. u opery, stejně tak nelze u sochy hovořit o kráse opery). Tudíž **každá věc je krásná krásou jí přináležející!** Z výše uvedeného se jakoby zdá, že jsou různé druhy krásy, ovšem zde je nutno říci, že z ontologického hlediska je pouze jedna Krása, kterou jsme přisoudili Bohu (*Deus est Pulchrum*), a tato Krása se pak ve světě projevuje různými způsoby. Přičemž krása věci závisí na tom, aby tato věc byla krásná krásou jí náležející. Dále je vhodné si povšimnout, že mnohdy výsledná krása díla, je dána harmonickým souhrnem několika různých (svébytných) krás, které sjednoceny tvoří dokonale krásné dílo (představím-li si např. krásnou pěvkyni krásně interpretující krásnou árii – kupř. z některé opery W. A. Mozarta – co může být krásnějšího?).

⁹⁶ Představím-li si např. 1. dvě sochy odlité do stejné formy, přičemž prvá socha je odlitá ze železa a druhá socha je odlitá ze zlata, jistě mi bude připadat krásnější socha zlatá, neboť tato je zkrášlena krásou materie, z níž je vyrobena. Ovšem při posuzování svébytné krásy sochy musím krásu tohoto zkrášlení odečíst a obě sochy budou mít stejnou míru svébytné krásy. Dále si představím 2. obraz zasazený v krásném rámu, jistě při prvním pohledu budu hodnotit krásu obrazu společně s krásou rámu. Ovšem při posuzování svébytné krásy obrazu musím krásu rámu odečíst, čímž teprve získám hodnotu svébytné krásy tohoto obrazu. A ještě si představím 3. dvě stejně krásné ženy, přičemž prvá je krásná přirozeně in natura a druhá je zkrášlena pomocí kosmetických přípravků. Avšak odečtu-li zkrášlení této druhé ženy od její svébytné krásy, jistě mi bude připadat mnohem hodnotnější svébytná krása ženy první. (Jiný případ však nastane při hodnocení krásy hudebního díla: představím-li si např. Beethovenovu symfonii, u níž, pokud bych chtěl hodnotit její svébytnou krásu, musel bych tuto krásu hodnotit toliko z partitury, neboť při praktickém posuzování krásy hudebního díla vždy jde o souhrn 1. krásy tvůrčí a 2. krásy interpretační.)

III. 13 ZÁKLADNÍ PODMÍNKY KRÁSY VĚCI

Celkovost; úměrnost a zářivost jsou tři základní podmínky K/krásky (věci), neboť každá svébytně existující věc musí nad toto, aby mohla být označena jakožto krásná, splňovat výše uvedené podmínky:

1. celkovost – jestliže je určitá míra krásy náležející celku, pak jakékoliv umenšení tohoto celku znamená zároveň umenšení krásy věci, tudíž **věc, aby byla krásná měrou jí náležející, musí být celistvá;**

2. úměrnost – jestliže je ve věcech jakýsi vnitřní řád (harmonie), který bych mohl přirovnat k tomu, co ve stvořeném světě obvykle bývá nazýváno „přírodní zákony“ (tedy Bohem vložený kosmický řád), pak při porušení jednoho z těchto zákonů, např. „zákonu gravitace“, by vlastně došlo k porušení vnitřní harmonie (řádu) světa, a tento svět – jak je člověku známý – by přestal existovat. A jelikož jsem přesvědčen, že: „Bůh stvořil nejkrásnější svět z možných“;⁹⁷ pak by vlastně došlo k umenšení krásy Bohem stvořeného světa. (A stejně tak je to i s vnitřní harmonií (řádem) každé jednotlivé věci, tudíž věc, aby byla krásná, musí být v harmonii: a) jednotlivých částí vůči sobě, b) jednotlivých částí vůči celku, c) celku vůči svému okolí.) Tudíž **věc, aby byla krásná, musí být optimálně harmonická;**

3. zářivost – jestliže je krása věci určena k tomu, aby působila na smysly pozorovatele, který jako by se touto krásou nechával opájet – vždyť možná právě toto je hlavním posláním K/krásky, tedy jakési uchvácení touto K/krásou, totiž skrze krásu věci se jaksi zjevuje ono Krásno podivuhodné podstaty – pak krása této věci musí být momentálně časoprostorově aktualizovaná, tudíž **věc, aby byla krásná, musí být její krása z oné věci vyzařována.**⁹⁸

⁹⁷ „Předtím totiž toto všechno bylo bez rozumného řádu a míry; když však bůh se jal pořádati vesmír, tu nejprve určitě odlišil tvary a číslu oheň, vodu, zemi a vzduch, které předtím měly sice jakési stopy své vlastní podstaty, ale celkem přece byly v takovém stavu, v jakém jest přirozeně všechno, kdykoli jest od něčeho vzdálen bůh. To pak, že bůh je vytvářel pokud možno nejkrásněji a nejlépe.“ PLATÓN, *Timaios*, 53b–53c, in Spisy IV, Praha 2003, str. 413. Srov. GOTTFRIED W. LEIBNIZ, *Theodicea*, Praha 2004, str. 329.

⁹⁸ „Podoba pak, neboli krása, má podobnost s vlastními (vlastnostmi) Synovými; neboť ke kráse se vyžaduje trojí; a to nejprve 1. neztenčenost, čili dokonalost: neboť (díla) která jsou ztenčena tím, samým jsou škaredá; a 2. náležitá úměrnost, čili soulad; a opět 3. jasnost: proto se krásnými (díly) nazývají ta, která mají zářivou barvu.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I, q. XXXIX, a. 8, Olomouc 1937, str. 359. Srov. tamtéž II–III, q. CXLV, a. 2, str. 1077; II–III, q. CLXXX, a. 2, str. 1331 (převedené do současného jazyka).

Zde uvedu příklad krásného díla z oblasti klasické hudby za aplikace tří podmínek krásy věci, tedy 1. celkovosti; 2. úměrnosti a 3. zářivosti.⁹⁹

III. 14 OVĚŘENÍ CHARAKTERISTICKÝCH HODNOT A ZÁKLADNÍCH PODMÍNEK KRÁSY VĚCI

Jestliže pro ověření charakteristických hodnot krásy věci použiji základní tezi „teologické estetiky“, tj. **Deus est Pulchrum – Bůh je Krása;**¹⁰⁰ pak si mohu zpětně ověřit výše uvedené hodnoty (jsoucnost, svébytnost) a podmínky (celkovost, úměrnost, zářivost) Krásy. Toto ověření mohu provést pomocí biblického textu: „Bůh řekl Mojžíšovi: 'Jsem Který Jsem.'“ (Ex 3, 14).¹⁰¹ A Prologu Janova Evangelia:

„Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo byl Bůh. To bylo na počátku u Boha. [V prvních verších evangelista představuje Boha a Božský Logos, tedy Slovo, které je součástí celku, jímž je Bůh, tudíž je zde splněna první podmínka krásy, tedy celkovost, a dále evangelista hovoří o Logu, který je odlišný od Boha, avšak tato jeho odlišnost není podstatná, čili toto Slovo má s Bohem dokonale stejnou přirozenost, toto Slovo je svojí podstatou Bůh.

⁹⁹ Představím-li si „symfonii“ rozloženou do jednotlivých tónů – čímž není splněna první podmínka krásy, tedy celkovost – tyto jednotlivé tóny mi jistě nebudou připadat ideálně krásné. Dále představím-li si symfonii, jejíž tóny by nebyly ve vzájemně optimální harmonii – čímž není splněna druhá podmínka krásy, tedy úměrnost – takovýto neharmonický celek mi jistě nebude připadat optimálně krásný. A konečně představím-li si symfonii hranou na neozvučené nástroje – čímž není splněna třetí podmínka krásy, tedy zářivost – takováto „neslyšná“ hudba, tedy hudba nevyzařující krásu, mi jistě nebude připadat dokonale krásná. Ovšem jaká to nastane změna, když jsou jednotlivé tóny spojeny v harmonický a znějící celek, tehdy krása před chvílí sotva patrná zazáří v celé své optimální dokonalosti. Tedy trojho je ke kráse díla zapotřebí, tj. 1. celkovosti, 2. úměrnosti a 3. zářivosti.

¹⁰⁰ Tezi Bůh je Krása se pokusím potvrdit skrze podmínky K/krásy (1. celkovost; 2. úměrnost a 3. zářivost). Tedy začnu od poslední jmenované zářivosti, která jasně souvisí se světlem, kde jakožto světlo je nejprve uveden Beránek Boží, tj. Božský Logos: „To město nepotřebuje ani slunce ani měsíc, aby mělo světlo: září nad ním sláva Boží a jeho světlem je Beránek“ (Zj 21, 23). Čímž je potvrzena podmínka zářivosti, vzápětí však jakožto světlo je uveden Pán Bůh, což zcela nepochybně mohu vztáhnout na Boží jednotu v Trojici, kdy jeden každý je bytostně shodný, tedy ve svém Božství rovný, s ostatními, což potvrzuje podmínku úměrnosti a celkovosti. A i kdybych Krásu přisoudili jednomu z Trojice, tím samým bych ji přisoudil i ostatním dvěma, tudíž co je přirozené pro jednoho, je tím samým přirozené i pro ostatní, pak tedy je jedno Světlo Boží a je jedna Krása Boží, tzn. že **Deus est Pulchrum – Bůh je Krása!** „Noci tam již nebude a nebudou potřebovat světlo lampy ani světlo slunce, neboť Pán Bůh bude jejich světlem a budou s ním kralovat na věky věků“ (Zj 22, 5).

¹⁰¹ V tomto textu, jde o jakési oficiální představení se Boha Mojžíšovi, kde Hospodin podává svědectví ne pouze o tom, kdo je, ale hlavně o tom, jaký je, tedy **Bůh je jsoucí**. Přičemž můžeme současně říci, že **Bůh je jsoucí svébytně**, protože On jakožto Prvotní příčina všeho jsoucna, jako jediný má své bytí naprosto nepodmíněné, čili svébytné: „Všechno povstalo skrze něj a bez něho nepovstalo nic, co jest“ (Jan 1, 3). Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I, q. II, a. 3, Olomouc 1937, str. 19.

A jelikož aby tito Dva, či potažmo tito Tři (Otec, Syn, Duch sv.), mohli být Jeden Bůh, pak všichni Tři musí mít stejnou míru Božství, to proto, aby Božství prvního nepřevážilo Božství druhého, čímž by se první stal Bohem, protože by tento měl více dokonalosti (vždyť Bůh je to nejdokonalejší, co lze myslet),¹⁰² což by narušilo vzájemnou Trojiční vnitrobožskou harmonii, proto je nutné, aby všechny tři Božské Osoby měly stejnou míru Božství, aby Božství těchto Osob, bylo ve vzájemně optimálním poměru, tudíž je zde splněna druhá podmínka krásy, tedy úměrnost.] **Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest. V něm byl život a život byl světlo lidí. To světlo ve tmě svítí a tma je nepohltila. [...] Bylo tu pravé světlo, které osvětluje každého člověka; to přicházelo do světa.** {V těchto verších evangelista dále rozvíjí charakteristiku Božského Logu, jako Toho, na jehož bytí participuje celé veškerenstvo. A dále Toho, kdo je oživujícím principem, a konečně Toho, kdo je pravým světlem. [Srov. „Ježíš k nim opět promluvil a řekl: 'Já jsem světlo světa; kdo mě následuje, nebude chodit ve tmě, ale bude mít světlo života.'“ (Jan 8, 12).] A jelikož bytostnou vlastností světla je to, že září, čili vyzařuje samo sebe do svého okolí, tedy podstatnou vlastností Boží je to, že emanuje své Bytí do celého universa, a jelikož jednou z bytostných vlastností Boha je mimo jiné i Krása, pak je zde splněna třetí podmínka krásy, tedy zářivost; vzhledem k výše uvedenému rozboru můžeme zde zcela legitimně prohlásit: *Deus est Pulchrum*, tj. **Bůh je Krása!**} **A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi. Spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn, plný milosti a pravdy“**

(Jan 1, 1–14).

III. 15 KRÁSA UMĚLECKÉHO DÍLA ODKAZUJÍCÍ KE KRÁSE ABSOLUTNÍ, TJ. K BOHU

Jestliže jsem si rozdělil teologii (vzhledem k její výchozí metodice) na „teologii ex“ a „teologii in“, je zcela legitimní se nyní ptát, zda jde o rozdílné teologie? Na tuto otázku se pak mohu pokusit odpovědět skrze další otázku, a to: „Je snad jiný Bůh teologie dogmatické a jiný teologie estetické, či jiný Bůh teologie fundamentální a jiný teologie spirituální, či jiný Bůh teologie biblické a jiný mystické?“, Naprosto ne! Je Jeden Bůh a je jedna Teologie – teologie bez přívlastků, neboť všechny teologie se vztahují k Jedinému, tudíž **všechny teologie jsou Teologií jedinou!**

¹⁰² „Et certe id quo maius cogitari nequid, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. **Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non velet, et in intellectu et in re.**“ „Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího není možné myslet, bylo pouze v nahlédnutí. [...] **Existuje tedy beze vši pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v intelektu (v mysli), tak (ve věci) ve skutečnosti.**“ ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, in *Fides quaerens intellectum*, Praha 1990, str. 34–35.

Tato teologie pak obsahuje jednak prvky logické, jednak prvky mystické (vždyť logika bez mystiky by byla mrtvá a mystika bez logiky by byla slepá). **A je jediný Teolog**, tedy Bůh, jehož nejvlastnější činností je kontemplace toho nejdokonalejšího, co jest, tedy sebe sama.¹⁰³ Tento pak skrze Slovo (**teologie Slova** – slovo jako *Causa instrumentalis*) tvoří veškeré universum (**teologie obrazu** – obraz jako *causa formalis*).¹⁰⁴ Bůh pak vystupuje jako jediný Teolog-umělec, tvořící svět coby dokonalé umělecké dílo, z něhož lze kausálně postulovat a kontemplativně nahlížet osobu jediného (**Unum**) Umělce, tvořícího vše pravdivě (**Verum**), krásně (**Pulchrum**) a dobře (**Bonum**).

III. 16 NADČASOVÝ ROZMĚR UMĚNÍ

Na počátku veškerého tvůrčího umění stojí umělecky-tvůrčí počín Boha/Umělce, tedy Boha/Stvořitele (srov. Gn 1, 1–2). Tento tvůrčí čin pak představuje jakousi vzorovou příčinu, která je následně oživena, skrze Ducha sv.,¹⁰⁵ Bohem darovanou idejí, tedy inspirací vloženou do umělcovy mysli. A toto lze považovat za jakýsi počátek ryze intimního vztahu Bůh – umělec – Bůh, jde tedy o vztahovost interní. Tím, jak je umělecké dílo následně umělcem realizováno a publikováno, ztrácí toto svoji ryzí intimitu vztahu mezi umělcem a Bohem a tento vztah získává jakýsi vnější rozměr, do něhož je umožněn vstup publiku – tedy těm kteří se nechávají tímto dílem uchvátit a prostoupit; v ideálním případě působí umělecké dílo vnitřní katarzi u jednotlivých jeho „konzumentů“, což však nezávisí pouze na kvalitě uměleckého díla, ale i na vnitřní způsobilosti publika, tzn. že u jednoho „konzumenta“ může – za určitých (ideálních) podmínek – k vnitřnímu prožitku dojít a u druhého „konzumenta“ nikoliv. Tudíž tento vztah je rozšířen na vztah Bůh – umělec – publikum – Bůh, jde tedy o vztahovost externí.

¹⁰³ „Dále však, ať jeho podstata je v schopnosti rozumu nebo v myšlení, je otázka, co myslí. Zřejmě buď sebe sama nebo něco jiného. [...] Předně tedy, kdyby rozum nebyl myšlením, nýbrž pouhou schopností, bylo by pro něho nepřetržitě (*syneches*) myšlení pravděpodobně spojeno s námahou. Potom by zřejmě něco jiného než rozum mělo větší hodnotu (*to tímióteron*), totiž myšlené (*to noumenon*). [...] **Tedy rozum myslí sebe sama, jestliže je něčím nejdokonalejším a <jeho> myšlení je myšlením <jeho vlastního> myšlení (*noésis noéseós*).**“ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 1074b, Praha 2003, str. 331–332.

¹⁰⁴ Každé umělecké dílo se snaží o zachycení pravdy, tedy čím je toto blíže Pravdě, tím dokonaleji obráží ideální formu; u Boha je pak idea a forma v naprosté jednotě, tzn. že u Boha je idea a forma jedno, čili **Boží dílo je maximálně pravdivé**, tj. má maximální podíl na Pravdě.

¹⁰⁵ „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůňí byla tma. Ale nad vodami se vznášel duch Boží (Duch jako oživující princip, skrze něhož Bůh uspořádává „prvotní chaos“ – pozn. autora.)“ (Gn 1, 1–2).

„Teologicko-esteticky“ hodnotné umělecké dílo obsahuje jak protologický, tak eschatologický rozměr, tj. katabaticko-anabatickou rovinu. Takové umělecké dílo tedy jaksi překračuje sebe samo, čímž se toto stává nadčasovým,¹⁰⁶ tzn. že toto dílo jaksi překračuje průběh obvyklých dějinných časoprostorových změn („teologicko-esteticky“ hodnotné umělecké dílo je jednotné, tj. v souladu, jednak 1. s počátečním Božím stvořením, jednak 2. s novým Božím stvořením, čímž toto dílo vytváří jakési nad-dějinné přemostění mezi počátkem a koncem, mezi Alfou a Omegou), tímto toto jakoby předjímalo nový – eschatologický tvůrčí čin Stvořitele, čímž toto dílo neparticipuje pouze na stávajícím, tedy na prvním Božím stvoření, ale nárokuje si participační účast i na eschatologicky nové Bohem stvořené K/kráse.¹⁰⁷

„A viděl jsem nové nebe a novou zemi, neboť první nebe a první země pominuly a moře již vůbec nebylo. A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha. [...] Ten, který seděl na trůnu, řekl: 'Hle, všechno tvořím nové.' A řekl: 'Napiš: Tato slova jsou věrná a pravá.' A dodal: 'Již se vyplnila. Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec. Tomu, kdo žízní, dám napít zadarmo z pramene vody živé. Kdo zvítězí, dostane toto vše; já mu budu Bohem a on mi bude synem.'“ (Zj 21, 1–7).

III. 17 UMĚNÍ VE VZTAHU K DOBRU (ETICKÝ A KATARZNÍ ROZMĚR UMĚNÍ)

Z teologického hlediska hodnotné umělecké dílo, v relaci k Dobru, musí jakýmsi způsobem zprostředkovávat Bohem stanovený a do Božího stvoření vložený hodnotový řád, polarizující mezi Dobrým a Zlým, tedy **umělecké dílo musí představovat Dobro jakožto Dobro a zlo jakožto zlo a ne naopak**, protože pak by šlo o falešné dobro.

¹⁰⁶ Zde je na místě položit si otázku: Co je na uměleckém díle ono nadčasové, co je ono věčné? U takto položené otázky nejprve musím zopakovat, z čeho se umělecké dílo skládá, a to 1. z vnější formy, jež sestává z „nějaké“ matérie, a 2. z vnitřní formy, jež sestává z „jakési“ ideje, neboli myšlenky. Tedy umělecké dílo jistě není nadčasové co do matérie, vždyť každá matérie podléhá zániku, ale toto dílo je věčné svojí myšlenkou, je věčné svojí ideou, kterou toto dílo participuje na věčném ideálu Krávy, na věčném Bohu: „Hospodin, Bůh věčný, stvořitel končin země, není zemdlený, není znavený, jeho rozumnost (krávu) vystihnout nelze“ (Iz 40, 28).

¹⁰⁷ V umělecké tvorbě máme tedy vztahovost interní, která spíše odkazuje na: 1. protologický rozměr umění, tj. počátek uměleckého díla u Boha jakožto Iniciátora a Předobrazu; a vztahovost externí, která spíše odkazuje na: 2. eschatologický rozměr umění, tj. konečný smysl uměleckého díla pozvedat k Bohu (jak umělce, tak publikum), jakožto konečnému Cíli, ve kterém všechno staré pomíjí, aby toto bylo Bohem přetvořeno v nové. Srov. Zj 21, 1–7.

To neznamená, že by se umělec měl vyhýbat zobrazování Zlého a pouze jaksi líbivě, jakoby na zlatém podnose, předkládat zidealizované dobro (těmito způsoby je totiž tvořeno to, co bývá obvykle nazýváno kýč, což jsou například „přeslazeně“ vypadající sošky Panny Marie), ale znamená to, že pokud umělec ve svém díle představuje zlo, musí ho zobrazovat jakožto zlo! Proti této zásadě se pak umělec může prohřešit buďto tím, že: 1. zobrazuje zlo jakožto Dobro,¹⁰⁸ nebo tím, že 2. vstupuje do služeb Zlého.¹⁰⁹ Popřípadě tím, že 3. vytváří své dílo za účelem komerce.¹¹⁰

Z teologického hlediska hodnotné umělecké dílo, v relaci k Dobru, má očišťovat lidskou duši od „interního“ zla, tedy **umělecké dílo má tu podivuhodnou** (jenom velmi stěží definovatelnou) **schopnost rozechvět nejniternější struny lidského Já**, a takto rozeznělá lidská duše pak zahoří touhou po přiblížení se tomu, co je krásné, pravdivé a dobré, či lépe řečeno po přiblížení se Tomu, kdo je Krásný, Pravdivý a Dobrý.¹¹¹ A jedním ze způsobů – nebo snad jediným způsobem, jak se k Tomuto může člověk přiblížit – je to, že se tento sám začne stávat krásnějším, pravdivějším a lepším.¹¹²

¹⁰⁸ Takto zneužívané umění je v současnosti možné pozorovat např. ve filmové tvorbě, kde v žánru tzv. akčních filmů je zcela běžné – a zřejmě mnohdy i chtěné – zobrazování zla jakožto dobra, a to tím způsobem, že zlo, tedy násilí, je prezentováno jakožto zcela legitimní způsob k dosažení jakési formy dobra, čili páchané násilí je divákům prezentováno jakožto něco zcela obvyklého, prospěšného a správného. Tedy „**umělec**“ **zde zaměňuje zlo za Dobro a současně vstupuje do služeb Zlého** (viz bod 2). „Puch (*foul* – ohavný, ošklivý, či páchnoucí, tedy vyjádření principu zla, v protikladu pak *fair* – pozn. autora) nám krásou, krása puchem.“ W. SHAKESPEARE, *Makbeth*, in *Tragédie*, Praha 1962, str. 7. A také, ještě navíc, **vytváří své dílo za účelem komerce** (viz bod 3).

¹⁰⁹ Takového zneužití umění jsme byli svědky např. ve 20. století po Kr., kdy někteří umělci aktivně svou tvorbou podporovali totalitní režimy, ať již komunisticko-socialistické, či nacisticko-fašistické.

¹¹⁰ Takovéto zneužití umění je např. devalvace zobrazování lidského těla, kdy toto vrcholné Boží tvůrčí dílo je komerčně zneužíváno, a to buď a) jakožto reklamní upoutání pozornosti kupujícího, tedy lidská nahota podporuje prodej něčeho jiného, čili je o tzv. pornografii v širším slova smyslu; nebo b) jakožto útok na základní lidskou pudovost, tedy lidská nahota prodává sama sebe, čili jde o tzv. pornografii v užším slova smyslu.

¹¹¹ „Velký jsi, Hospodine, a vši chvály hodný, velikost Tvá je nevýstižná a moudrost Tvá nemůže být změřena! A Tebe chváliti chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Člověk, sténající pod břemenem smrtelnosti, sténající pod svědectvím svého hřichu, svědectvím, že se pyšným protivíš. A přece chváliti Tebe chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojně jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě!“ AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, 1, hlava I, Praha 1992, str. 10.

¹¹² Tedy umělecké dílo musí jednak 1. správně prezentovat Boží hodnotový řád, čili jde o jakýsi **katabatický směr přítomný v uměleckém díle**, tj. **prezentaci hodnotového řádu směřujícího od Boha k člověku**; jednak 2. rozeznět nejintimnější část lidského Já a takto rozechvělé lidské srdce, roztoužené po Bohu musí U/umělcovo dílo očišťovat od Zlého, aby se takto zušlechtněná lidská duše mohla povznést k Tomu, kdo Jediný je Dobrý, čili jde o jakýsi **anabatický směr přítomný v uměleckém díle**, tj. **povznesení roztoužené lidské duše k Bohu**, povznesení lidské duše k jedinému Dobrému: „Jaká je jeho dobrota, jaká je jeho krása“ (Zach 9, 17). „Proč se mě ptáš na dobré? Jediný je Dobrý“ (Mt 19, 17a).

III. 18 UMĚNÍ A NÁBOŽENSTVÍ (PRINCIPY RELAČNÍ KAUZALITY BŮH–KNĚZ/UMĚLEC–BŮH)

Představím-li si náboženství a umění jako dvě svébytné, vzájemně se částečně prolínající množiny, pak místo jejich vzájemného prolnutí je současně prostorem posvátné liturgie.

Čili liturgie má charakter jak náboženský, tak umělecký, jinak řečeno posvátná liturgie je jednak 1. činností umělecky-náboženskou (umění je zde chápáno v širším slova smyslu, tedy jako činnost vykonávaná s patřičným umem – liturgické umění). Jednak 2. činností esteticky-uměleckou (umění je zde chápáno v užším slova smyslu, tedy jako činnost zpřítomňující K/krásu – krásné umění).

Nyní se zamyslím nad tím, jaké jsou podobnosti v liturgické činnosti kněze a v tvůrčí činnosti umělce. 1. Jak kněz, tak umělec jsou ke své činnosti iniciováni Bohem; tedy kněz je iniciován skrze Boží povolání a umělec je iniciován skrze Boží talentové obdarování. 2. Jak kněz, tak umělec se při své činnosti snaží napodobit činnost Boží; tedy kněz při liturgii napodobuje spasitelný čin Krista Spasitele a umělec při své tvůrčí činnosti napodobuje tvůrčí čin Boha Stvořitele. 3. Jak kněz, tak umělec zaměřují svoji činnost k Bohu; tedy kněz při posvátné službě skrze svátosti zprostředkovává Boží M/milost a umělec při umělecké činnosti – jak tvůrčí, tak interpretační – skrze umělecké dílo zpřítomňuje Boží K/krásu.¹¹³

¹¹³ 1. Jak kněz, tak umělec jsou iniciováni ke své činnosti Bohem jakožto *Causa inicialis*, a to způsobem jim odpovídajícím. 2. Jak kněz, tak umělec se snaží při své činnosti napodobit Boha jakožto *Causa exemplaris*, a to měrou jim příslušející. 3. Jak kněz, tak umělec svoji činnost zaměřují k Bohu jakožto *Causa finalis*, a to prostředky jim určenými. Tudíž podobnost mezi knězem a umělcem (vzhledem k jejich činnosti) je dána jejich relační kauzalitou k Bohu jako **1. Causa iniciali, 2. Causa exemplaris, 3. Causa finalis**; u této trojité příčinnosti jde o jakousi **katabaticko-anabatickou relační rovinu**, paralelně s níž existuje ještě jakási **vertikální relační rovina**, v rámci které **Bůh působí skrze jak kněze, tak umělce** [kteří jsou jakýmsi nástroji (*Causa instrumentalis*) jeho konání], skrze tyto tedy Bůh působí jakožto hlavní příčina jejich činnosti, neboť **příčina veškerého dění je On Bůh** jakožto *Causa generalis-Causa efficiens!*
„Druhá cesta je z pojmu příčiny účinné; shledáváme totiž, že v těchto věcech, smysly poznatelných, je pořad příčin účinných, ale neshledáváme, ani to není možné, aby něco bylo účinnou příčinou sebe sama (všechny věci smysly vnímatelné, např. umělecké dílo, či svátosti, mají svoji prvotní příčinu v Bohu, který působí buď přímo, tedy bezprostředně, či skrze prostředníky, např. umělce, či kněze), protože tak by toto bylo dříve než bytí tohoto, což je nemožné. Není pak možné, aby se v příčinách účinných postupovalo do nekonečna. Neboť ve všech příčinách účinných, seřazených, první je příčinou prostřední a prostřední je příčinou poslední, a to, ať je prostředních více, nebo pouze jedna. Ale pokud není příčiny, není ani účinku. Kdyby tedy nebylo první v příčinách účinných, nebylo by prostřední ani poslední. Ovšem pokud by se postupovalo do nekonečna v příčinách účinných, nebude první účinné příčiny, a tak nebude ani posledního účinku. [...] **Tedy je zapotřebí stanovit nějakou prvotní (svébytnou bezpříčinnou příčinu), účinnou příčinu, kterou všichni nazývají Bůh!**“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I, q. II, a. 3, Olomouc 1937, str. 19 (převzato do současného jazyka).

III. 19 UMĚNÍ JAKO NEDÍLNÁ SOUČÁST KŘESŤANSKÉ LITURGIE

Umění spoluvytváří, tedy vymezuje a naplňuje, liturgický prostor, čili prostor určený ke slavení křesťanské liturgie je bytostně spjat s uměním, je bytostně umělecký, a to ať již skrze činnost kněze (umění v širším slova smyslu, kněz jako ten, kdo koná své dílo s patřičným umem), tak skrze činnost umělce: 1. umělecká činnost tvůrčí (např. architekt, stavitele, sochaře, malíře, řemeslníka); 2. umělecká činnost interpretační (např. hudebníků a zpěváků). Tito umělci v užším slova smyslu jako by vytvářeli jakési pozadí, jakýsi podklad, jakýsi horizont, pro uměleckou činnost kněze, který se pak jednak sám projevuje umělecky, jednak užívá při své činnosti uměleckých předmětů, zhotovených umělci (např. liturgický oděv, liturgické náčiní, liturgický mobiliář), čímž dochází k bytostnému sepětí umění a liturgie, můžeme říci, že jde o krásu umění snoubící se s krásou liturgie. **Liturgie je tedy jako okrášlená nevěsta** (okrášlená krásou umění) **čekající na svého ženicha.**

„A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha“ (Zj 21, 2).¹¹⁴

Nyní se pozastavím u jednoho z uměleckých projevů, tvořícího nedílnou součást liturgického prostoru, a to u výtvarného umění, u něhož bývá často v souvislosti s liturgickým prostorem zdůrazňována jeho didaktičnost jako jediná a hlavní funkce. Ovšem takovéto pojetí smyslu umění liturgického prostoru je nejenom neúplné, ale je také zavádějící a nutno říci značně zužující, neboť smysl výtvarné výzdoby chrámů není pouze didaktický, ale hlavně a především estetický a „gloriolický“, tedy **smyslem umění liturgického prostoru je zpřítomnění K/krásy**, která je nedílnou součástí umělcova díla (Díla tvořeného umělcem, jenž je při své tvorbě v participačním spojení s Bohem.), díla, které je zprostředkovatelem této K/krásy. Účelem této krásy je pak jednak 1. zpřítomnění Krásna (krása je zpětně dotýkána Krásnem), jednak 2. oslavení Boha (krása je zpětně požeňána Bohem).

¹¹⁴ Liturgický prostor lze tedy označit jako místo, kam sestupuje Bůh, jako místo, kde se Bůh střetává se svým lidem, jako místo, kde Bůh přebývá. Tudíž takové místo musí být náležitě Bohu důstojné, a jelikož umění bylo vždy považováno za cosi vznešeného, za cosi mimořádného, za cosi svátečního, tedy právě prostřednictvím umění lze Bohu prokazovat mu náležitější úctu.

Tedy ještě jednou: smyslem křesťanského duchovního umění je zpřítomnění Krásky a (skrže tuto umělcem v pravdě zpřítomňovanou K/krásu) oslavení Boha!¹¹⁵

„Zůstaňte ve mně, a já ve vás. Jako ratolest nemůže nést ovoce sama od sebe, nezůstane-li při kmeni, tak ani vy, nezůstanete-li při mně. Já jsem vinný kmen, vy jste ratolesti. Kdo zůstává ve mně a já v něm, ten nese hojné ovoce; neboť beze mne nemůžete činit nic. [...] Zůstanete-li ve mně a zůstanou-li má slova ve vás, prostě, oč chcete, a stane se vám. Tím bude oslaven můj Otec, když ponese hojné ovoce a budete mými učedníky. Jako si Otec zamiloval mne, tak jsem si já zamiloval vás. Zůstaňte v mé lásce“ (Jan 15, 4–9).

III. 20 FUNKCE LITURGICKÉHO UMĚNÍ (1. ESTETICKÁ, 2. DIDAKTICKÁ, 3. „GLORIOLICKÁ“)

„Jaké jsou tedy hlavní funkce „liturgického“ umění (v širším slova smyslu veškerého křesťanského umění s duchovní tematikou, a ovšem v nejširším slova smyslu veškerého „pravého“ umění)?“ Na tuto otázku, mohu odpovědět, že: „pravé“ umění (*Ortho-ars*) má tři – vzájemně se prostupující – základní funkce, a to:

1. funkce estetická, tj. zpřítomnění Krásna – *Pulchrum*, tedy umělecké dílo musí být esteticky krásné, a to tím způsobem, že svojí krásou participuje přímo na Kráse Boží, čímž dochází skrže toto dílo k jakémusi zpřítomnění Boha, či alespoň skrže K/krásu k obrázení Boha. A tímto zpřítomňováním Krásna se umělec-člověk snaží svojí činností připodobnit Umělci Bohu. Čímž umělec vstupuje do přímé relace s Bohem a nad to otevírá tuto relaci i pro ostatní lidi, kteří jsou do tohoto vztahu přímo Bohem zváni. Čili **Bůh skrže esteticky hodnotné umění komunikuje svoji Krásu**;¹¹⁶

¹¹⁵ Pokud by došlo k opomenutí jednoho z těchto smyslů umění (jedné z těchto funkcí umění), liturgického prostoru, či pokud by došlo k vzájemné neharmonii jednotlivých smyslů (jednotlivých funkcí), tzn. pokud by některý ze smyslů tohoto umění (z funkcí tohoto umění) převážil nad jiným, který by byl tím umenšen, pak by liturgický prostor přestal být prostorem uměleckým, čímž by tento prostor zevšedněl, tedy ztratil by svoji svátečnost, potažmo ztratil by svoji posvátnost. Tedy **umění** (jak kněze, vykonávajícího svoji posvátnou činnost s patřičným umem, tak umělce zpřítomňujícího K/krásu) **je nedílnou součástí liturgického prostoru!** A je zapotřebí usilovat o to, aby nedocházelo ke ztrátě umělecké hodnoty prostorů určených k posvátné liturgii, neboť ztrátou této umělecké kvality jako bychom se násilně oddělovali od našeho životodárného kmene, **jako bychom se oddělovali od Krásky, od Krista, od Boha.**

¹¹⁶ Toto komunikativní umělecké dílo pak musí být, pro zachování svojí komunikativnosti, aktualizované, čili musí být smyslově dostupné, a právě tato aktualizace je vlastně onou relačností umění, kdy jak 1. umělec, tak 2. publikum v okamžiku svého zaměření se na umělecké dílo toto dílo jaksi aktualizují, čímž vstupují do přímého kontaktu s Krásou, tedy **funkce estetická je založena na zpřítomnění K/krásy**: „Bůh viděl, že všechno co učinil je velmi dobré/krásné“ (Gn 1, 31).

2. funkce didaktická, tj. předání Pravdy – *Verum*, tedy umělecké dílo musí být pravdivé, a to tím způsobem, že svojí pravdivostí je v jednotě s Pravdou Boží, čímž se toto dílo stává jakýmsi naukovým prostředkem, skrze něhož jsou U/umělcem předávány základní křesťanské pravdy a Bůh se skrze takto pravdivé dílo člověku jakoby poodhaluje. Čili **Bůh skrze pravdivě vytvořené dílo vstupuje s člověkem do intimního vztahu vzájemného poznávání založeného na oboustranné Pravdivosti;**¹¹⁷

3. funkce „gloriolická“, tj. poděkování Bohu za prokázané Dobro – *Bonum*, tedy umělecké dílo musí být dobré, a to tím způsobem, že dobrem tohoto díla není dílo samo o sobě, ale jeho dobro je nasměrováno k oslavě Dobra Božího, neboli dobra poskytovaná člověku jsou důvodem k děkovné oslavě Toho, kdo tato dobra člověku daruje. Čili **člověk skrze oslavné umělecké dílo vzdává Bohu díky za prokazovaná dobra.**

„Chvalte Boha v jeho svatyni, chvalte ho i na obloze, již sklenul svou mocí, chvalte ho za jeho bohatýrské činy, chvalte ho pro jeho nesmírnou velikost! Chvalte ho zvukem polnice, chvalte ho harfou a cítarou, chvalte ho bubnem a tancem, chvalte ho strunami a flétnou, chvalte ho zvučnými cimbály, chvalte ho cimbály dunivými! Všechno, co má dech, ať chválí Hospodina“ (Žl 150, 1–6)!¹¹⁸

III. 21 LITURGIE JAKO VRCHOL UMĚNÍ

Základem, z něhož vyrůstají počátky lidské kultury, je uvědomovaný vztah člověka k Posvátnu a jeho snaha o komunikaci s tímto Posvátnem. Přičemž lidskou kulturu lze definovat jako **souhrn materiálních a duchovních hodnot**. Nyní se však pozastavím nad počátky lidské kulturnosti, ty jsou pak zajisté spojeny s tím, co je člověku nejvlastnější, tedy s tím, co činí člověka člověkem; tedy s jeho vztahem k Posvátnu.

¹¹⁷ Tato pravdivost pak musí být komutativní, tedy oboustranná, a jelikož odhalující se Bůh nemůže být jiný než pravdivý, pak též musí být pravdivý poznávající člověk, a to jak 1. umělec, který musí být sám v sobě pravdivý, aby takto mohl předat Pravdu Boží; tak 2. publikum, které musí být vnitřně samo v sobě pravdivé, aby takto mohlo přijmout Pravdu díla! Tedy **funkce didaktická je založena na vzájemné pravdivosti**: „Když vystoupil, uviděl velký zástup a bylo mu jich líto, protože byli jako ovce bez pastýře. I začal je učit mnohým věcem“ (Mk 6, 34).

¹¹⁸ Tato chvála pak musí být Boha vznešená, tedy toto dílo musí jakoby překračovat všednost dne a navozovat patřičnou svátečnost, čili takové dílo musí propojovat horizontálu všednosti s vertikálou svatosti, tzn. že oslavné umělecké dílo musí být: 1. Bohu vznešené, 2. k Bohu směřující a 3. Boha chválící, tedy funkce gloriolická je založena na chvále Boha: „Chválu vzdejte Hospodinu, protože je dobrý, jeho milosrdenství je věčné“ (1 Kronik 16, 34)! Srov. např. 1 Kronik 16, 34; Žl 150, 1–6; 1 Kronik 16, 35–36; Žl 22, 23–24; Žl 113, 1–3; Žl 117, 1–2; Žl 148, 1–14; Jer 20, 13; Ef 5, 19–20.

Vždyť **člověk je bytost bytostně náboženská!** Tzn. že ve stvořeném světě (pomineme-li duchovní bytosti) žádný jiný tvor kromě člověka neprožívá uvědomovanou relaci se svým Stvořitelem. Tudíž **člověk je člověkem tou měrou, jakou je ve vzájemném vztahu s Bohem!** Jinak řečeno člověk se stává člověkem v té dějinné chvíli, v níž si počne uvědomovat existenci transcendentálního Boha (tj. Boha, který člověka bytostně přesahuje), na němž je svojí existencí zcela závislý, tudíž se člověk snaží o budování vzájemné osobní relace s tímto Bohem, což lze považovat jednak za dějinný počátek lidstva, jednak za počátek lidské kultury. Tedy v dějinném okamžiku, v němž člověk započne vytvářet kulturní hodnoty, stává se tento člověkem.

Vzhledem k výše uvedenému je zcela jasné, že první projevy lidské kultury mají náboženský charakter. Tyto kulturní projevy se pak vztahují k získávání dober, a to ať již pro jednotlivce, či pro širší společenství (to jsou ony materiální a duchovní hodnoty lidské kultury).¹¹⁹

Nyní je patrné, že lidská umělecká tvorba nepochybně patří do oblasti lidské kultury (jak v širším, tak v užším slova smyslu, tedy v širším slova smyslu kultury obecné a v užším slova smyslu kultury náboženské) a tuto kulturu spoluvytváří. Umění je pak nadřazeno řemeslné tvorbě a podřízeno svátostné službě. **Umění je tedy jedním ze způsobů komunikace člověka s Posvátnem,** komunikace člověka s Bohem! Tudíž umění má ten dar (a nikoliv pouze dar, ale i povinnost) kultivovat člověka, aby se tento stával více sám sebou, tedy aby člověk dorůstal do obrazu Syna svého Božího Tvůrce (srov. Gn 1, 26–27). Přičemž umělecké nadání, i umění samotné (jak tvůrčí, tak interpretační a konečně též obecná schopnost umění přijímat, tedy vnímat K/krásu přítomnou v uměleckém díle) lze zařadit mezi člověku Bohem darovaná charisma, která mají sloužit k obecnému dobru, směřujícímu k posvěcení člověka.¹²⁰

¹¹⁹ Kulturu pro potřeby této práce lze zúžit na bohoslužebnou činnost, kde tyto kulturní hodnoty (dobra), jsou: 1. člověkem vytvářeny – vytvářeny bez přímé participace na Jiném, např. bohoslužebné náčiní – nutná řemeslná zdatnost; 2. člověkem spoluvytvářeny – spoluvytvářeny za přímé participace na Jiném, např. posvátné umění – nutný umělecký talent; 3. člověkem užívány – užívána Bohem darovaná dobra, např. svátosti – nutné posvátné povolání.

¹²⁰ „Jedno tělo a jeden Duch, k jedné naději jste byli povoláni; jeden je Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech. Každému z nás byla dána milost podle míry Kristova obdarování“ (Ef 4, 4–7). „ Jsou rozdílná obdarování, ale tentýž Duch; rozdílné služby, ale tentýž Pán; a rozdílná působení moci, ale tentýž Bůh, který působí všechno ve všech. Každému je dán zvláštní projev Ducha ke společnému prospěchu. Jednomu je skrze Ducha dáno slovo moudrosti, druhému slovo poznání podle téhož Ducha, někomu zase víra v témž Duchu, někomu dar uzdravování v jednom a témž Duchu, někomu působení mocných činů, dalšímu zase prorocství, jinému rozlišování duchů, někomu dar mluvit ve vytržení, jinému dar vykládat, co to znamená. To všechno působí jeden a týž Duch, který uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce. Tak jako tělo je jedno, ale má mnoho údů, a jako všechny údy těla jsou jedno tělo, ač je jich mnoho, tak je to i s Kristem“ (1 Kor 12, 4–12).

III. 22 VZTAH BOHA KE STVOŘENÍ A ČLOVĚKA K UMĚNÍ

Vzájemný poměr Boha Stvořitele k jeho stvoření, a člověka k jeho umění, si lze představit jako dvě protilehlé vertikální pyramidy:

1. Boží katabatická – její základna je tvořena Božím stvořením a **vrchol je tvořen stvořením člověka k obrazu Božímu**, kterému je dána k užívání celá země.¹²¹

2. Lidská anabatická – její **základna je tvořena lidskou kulturou**¹²² a **vrchol je tvořen eschatologickým návratem člověka do Boha – *Unum***, ke kterému je možnou cestou (skrze Krásu – *Pulchrum*, Pravdu – *Verum* a Dobro – *Bonum*), kontemplace K/krásky. Tato krása se pak dějinami lidské kultury vine jako jakási červená nit, vyvádějící lidstvo z labyrintu časné všednosti do ráje věčné svatosti, kde hnací silou tohoto putování je jakýsi vnitřní nepokoj v nás, jakási vnitřní energie (*eros*), zažehávající v nás touhu po Kráse, po Pravdě a po Dobru, a konečně touhu po Lásce (*Deus est Caritas*).¹²³

„Milování, milujme se navzájem, neboť láska je z Boha, a každý, kdo miluje, z Boha se narodil a Boha zná. [...] Protože Bůh je láska. [...]V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás a poslal svého Syna jako oběť smíření za naše hříchy. [...] Bůh v nás zůstává a jeho láska v nás dosáhla svého cíle. [...] A my jsme spatřili a dosvědčujeme, že Otec poslal Syna [„Ježíš mu odpověděl: 'Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.'“ (Jan 14, 6).], aby byl Spasitelem světa. Kdo vyzná, že Ježíš je Syn Boží, v tom zůstává Bůh a on v Bohu. [...] Bůh je láska, a kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm“ (1 Jan 4, 7–16).

¹²¹ „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: 'Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.' Bůh také řekl: 'Hle, dal jsem vám na celé zemi každou bylinu nesoucí semena i každý strom, na němž rostou plody se semeny. To budete mít za pokrm.'“ (Gn 1, 27–29).

¹²² Kultura jako souhrn materiálních a duchovních hodnot: a) vytvářených (vytvářených převážně člověkem bez participace na jiném, např. lidská řeč), či b) spoluvytvářených (spoluvytvářených člověkem za určité participace na jiném, např. člověkem kultivovaná krajina; zde jde o participaci na Bohem stvořené přírodě, ke spoluvytvářeným kulturním hodnotám-dobrům, patří i lidské umění, které je participací na umění Božského Tvůrce), či c) užívaných člověkem (užívaných Bohem stvořených dober člověkem k obecnému dobru, např. příroda).

¹²³ Touha po lásce se samozřejmě obráží také ve vztahu člověka k umění, ať již při jeho vytváření, nebo při jeho přijímání, **kdy je to právě láska, která prožívaná U/umělcem vstupuje do jeho díla, aby z tohoto díla byla vyzařována směrem k publiku**. Vždyť i Bůh milující se v Trojici plodí svět skrze vzájemnou lásku [Kdy Otec vše tvoří skrze a pro Syna: „On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti – a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. On předchází všechno, všechno v něm spočívá“ (Kol 1, 15–17). Srov. Řím 11, 36; 1 Kor 8, 6.], tak i člověk je milujícím Bohem pozván do této všeobjímající relace, aby se navrátil zpět do Boha.

III. 23 UMĚNÍ TVŮRČÍ A UMĚNÍ INTERPRETAČNÍ (DOBRO JAKO CAUSA FINALIS)

Umění lze vzhledem k umělci vykonávajícímu uměleckou činnost rozdělit na: 1. umění tvůrčí (*ars creatio*), 2. umění interpretační (*ars interpretatio*). V prvním případě jde o uměleckou tvorbu participující na tvorbě Boha jakožto Stvořitele a v druhém případě jde o tvorbu participující jednak a) na tvorbě prvotního tvůrce uměleckého díla (např. hudebník při své interpretační činnosti participuje na tvůrčí činnosti skladatele), jednak b) na tvorbě Prvního Tvůrce veškerého díla (tj. interpret participuje na Božím stvoření, neboť toto stvoření zase interpretačně participuje na Boží bytnosti; tedy stvoření se vlastně bytostně snaží interpretovat svého Tvůrce).¹²⁴

Pokud jsem si tedy takto rozdělil umění, pak je na místě rozdělil si podobně i krásu, na: 1. krásu tvůrčí (*pulchrum creatio*); 2. krásu interpretační (*pulchrum interpretatio*). V prvním případě jde o krásu participující na kráse Božího stvoření, potažmo na K/kráse Krásného – každý tvůrčí umělec se snaží analogicky napodobit tvůrčí akt Stvořitele, tudíž tento umělec participuje jak na kráse Božího stvoření, jakožto *causa exemplaris*, tak na Kráse Boha Stvořitele, jakožto *Causa finalis* – a v druhém případě jde o krásu participující na kráse tvůrcem vytvořeného uměleckého díla (jelikož však tato umělcem-tvůrcem vytvořená krásu participuje na Boží Kráse, umělec-interpret opět participuje jak na kráse vytvořené umělcem, tak na Kráse stvořené Tvůrcem).

Nyní se mi přímo vnucuje nutnost stanovit si jakousi hierarchii takto rozdělených umění a krás. Tedy co se týká důstojnosti, je přednější jak umění, tak krásu tvůrčí před uměním a krásou interpretační, toto však není totální hierarchie, co se týče kvality, neboť v lidském umění často interpretace je kvalitnější nežli tvorba, tudíž interpretace jakýmsi způsobem zkrášluje tvorbu.

¹²⁴ „Jsou tedy tři nebe, z nichž to první je naprosto světelné, jedná se o nebe ohnivé (*empyreum*); to druhé je dokonale průzračné, jedná se o nebe křišťálové (*crystallinum*); to třetí představuje spojení obou předchozích, jedná se tedy o klenbu (*firmamentum*). Jelikož jsou tedy troje nepomíjející nebesa a čtyři proměnlivé živly, aby tak docházelo k žádoucímu směřování, k žádoucí harmonii a k žádoucímu souladu (*correspondentia et concordia*), ustavil Bůh sedm okruhů planet, aby rozličnost jejich pohybů a neproměnnost forem byla jakýmsi poutem a pojátkem mezi nižšími složkami světa a tím vyšším, co je v nebesích, to vše ke zdokonalení a okrase celého světa. [...] Což vše ho činí natolik harmonicky krásným, že **tak svět svým vlastním způsobem odráží svého Tvůrce.**“ BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, III, a. 5, Praha 2004, str. 115.

Takovéto zkrášlení, je vlastně dáno tím, že interpret může mít (což však není nutným pravidlem) větší míru vlastní interpretační participace na Bohu jakožto *Causa finalis* nežli tvůrce na Stvořiteli jakožto *Causa exemplaris*.¹²⁵

III. 24 KRÁSA V UMĚNÍ JAKO DUCHOVNÍ CESTA ČLOVĚKA K BOHU

Krásné umění je jednou z možných cest, po níž má člověk možnost vystupovat k Bohu, a to buď jako 1. prostý poutník (divák/posluchač), nebo jako 2. umělec-průvodce (tvůrce/interpret). Tato duchovní cesta pak má tři stupně:

1. Pulchrum, tj. **uchvácení-zamilování** [jednání, jehož cílem je dosažení vlastního dobra, tedy stav smyslové závislosti na vnější formě (srov. Mdr 13, 6–9)] – **touha dotýkat se K/krásy**;

2. Verum, tj. **potvrzení-zamilovanost**, tedy přechod od stavu ke vztahu;

3. Bonum, tj. **naplnění-láska** [jednání, jehož cílem je dosažení dobra druhého, tedy vztah (Bůh – umělec – publikum – Bůh) nadsmyslové oproštěnosti od závislosti na vnější formě (srov. Mdr 13, 1–5)] – **zřeknutí se vlastního dobra pro dobro druhého**; (paradox zřeknutí se, které neuměňuje, ale naplňuje)!¹²⁶

¹²⁵ Kvalita krásy uměleckého díla, jak tvůrčího, tak interpretačního, je dána jednak 1. kvalitou a mírou užitého (inspirovaného) umělcova talentu (talent jako Bohem darované habituální charisma řemeslné vnější dokonalosti-ztvárnění K/krásy, a inspirace jako momentální Boží iniciace umělcových duševních mohutností, vedoucích k aktualizaci habituálního charismatu řemeslné vnější dokonalosti ke ztvárnění K/krásy); jednak 2. intenzitou cílového zaměření umělcova díla na Dobro [Jelikož veškerá lidská činnost je zaměřena, ať vědomě, či nevědomě, na dosažení dobra (ať již svého, či někoho jiného), a jelikož jediným, prvním i posledním Dobrem je Jediný Bůh („Aby ve stvořených věcech byl dokonalý řád i cílové zaměření k jednomu Původci, jenž je První, aby ostatním dával cílové zaměření, a který je svrchovaně Dokonalý, aby ostatním dával naplnění. [...] V němž je cílový bod, nemůže být nežli Jediný. [...] Každý tvor je totiž ustavován v bytí účinnou příčinou, je připodobňován vzoru a je zaměřován k cíli, z tohoto důvodu je také jeden, pravdivý a dobrý.“ BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, III, a. 3–4, Praha 2004, str. 111.), pak vlastně intenzita zaměřenosti umělce, při jeho uměleckém konání, nasměrovaná k dosažení Dobra, jakožto *Causa finalis*, je přímo úměrná kvalitě zpřítomňované K/krásy v uměleckém díle.]. V prvním případě jde vlastně o 1. specifický cíl umění jakožto umění, tedy vytvoření obecně-esteticky dokonalého díla, či dokonalé vnější formy; a v druhém případě jde vlastně o 2. konečný cíl umění jakožto činnosti směřující k Dobru, tedy vytvoření teologicko-esteticky dokonalého díla, či dokonalé vnitřní formy. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, II–I, q. XXI, a. 2, Olomouc 1937, str. 189.

¹²⁶ Jednotlivé transcendentálie se vztahují k jediné Transcendentálii, tj. k *Unum*, k níž svojí přirozeností metamorfují, zde pak nejde o změnu co do kvality či kvantity, ale jde o změnu co do poměru. Jelikož skrze tyto transcendentálie se zobrazuje samotný Bůh a Tento samozřejmě musí být všude celý a dokonalý, avšak z pohledu poutníka/teologa se v jednotlivých transcendentáliích zobrazuje v určitém stupni ryzosti, tj. v určitém poměru k vnějším formám, od nichž se poutníkově/teologovně vnímání postupně osvobozuje a tento pak nahlíží Boha stále jasněji a ryzeji, až nakonec po anabatické pouti, kdy z roviny horizontální (*Verum – Pulchrum*) přejde v rovinu vertikální (*Bonum – Unum*);

III. 25 UMĚLECKÉ DÍLO JAKO ZRCADLO OBRÁŽEJÍCÍ PODOBU BOŽÍ

Každé umělecké dílo nějakým způsobem zobrazuje osobu svého T/tvůrce, či interpreta, tedy U/umělce (srov. Mdr 13, 1–9) a jestliže **veškeré lidské umění participuje na umění prvotního Tvůrce/Umělce** – [vždyť lidem byla umělecká tvůrčí schopnost darována, jako jedna z mimořádných schopností, již při jejich stvoření „k obrazu Božímu“ (srov. Gn 1, 26–27) samotným Bohem]¹²⁷

„Hospodin promluvil k Mojžíšovi: 'Hleď, povolal jsem jménem Besaleela, syna Uriho, vnuka Chúrova, z pokolení Judova. Naplnil jsem ho Božím duchem [...], aby uměl dovedně pracovat se zlatem, stříbrem a mědí, opracovávat kameny pro vsazování a obrábět dřevo k zhotovení jakéhokoli díla.'“ (Ex 31, 1–5).

– pak teologicko-esteticky **hodnotné umělecké dílo je jakýmsi zrcadlem zrcadlícím tvář Boží**, toto dílo by také mělo člověka vnitřně očišťovat, aby tento byl hoden kontemplativního pohlédnutí na Boha.¹²⁸

„Vskutku nicotní jsou od přírody všichni lidé, kterým nebylo dáno znát Boha. Ze všeho dobrého, co mají před očima, nedokázali poznat toho, který Je, a z pohledu na dílo nerozpoznali Tvůrce. [...] Oč lepší je jejich Pán, neboť On té K/krásy Prapůvodce, vše stvořil. [...] Neboť z velikosti a krásy stvoření může být srovnáním poznán Původce jeho bytí! Ale ovšem, zasluhují malou výtku: zřejmě bloudí při hledání Boha a ve snaze ho nalézt. Zabývají se totiž jeho dílem a zkoumají je, ale spoléhají na svůj zrak, neboť je krásné, co vidí. [...] Jak to, že nenašli hned Pána těchto věcí“ (Mdr 13, 1–9)?

tehdy spočine poutníkova/teologova mysl v Bohu, tedy člověk se zřekne celého světa i sebe sama, aby získal celý svět i sám sebe, a to ve chvíli, kdy jeho duše spočine v Bohu. Srov. PLATÓN, *Symposion*, 211a–212a, in Spisy II, Praha 2003, str. 203–204.

¹²⁷ **Umělcovo postavení v teologii tedy spočívá v jeho tvorbě** [umělec se stává skutečným tvůrcem, jenž svojí tvorbou participuje na kreativní činnosti jediného Tvůrce (který vše tvoří dobré/krásné: „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré/krásné“ (Gn 1, 31).]. A nad to tam, kde teologové vypovídají o Bohu pomocí složitých vyvozování, si tento může dovolit činit svoji výpověď jakoby intuitivně, kdy pomocí vnitřního citu pro harmonii (dokonalost poměru jednotlivých částí vůči celku), kterým byl Bohem obdarován, rozpoznává přítomnost Krásy ve světě a potažmo ve své tvorbě. **Pomocí K/krásy se pak člověk (za pomoci Boží iniciace ke kontemplativní lidské činnosti) snaží o vlastní sebepovznesení, tedy skrze umělcem zobrazenou krásu ke Kráse absolutní**, tj. k nejvyššímu bodu veškerého jsoucna, **tedy k Bohu.**

¹²⁸ „Teologicko-esteticky“ hodnotné umělecké dílo by mělo mít určitý katarzní charakter (mělo by jak u tvůrce, tak u publika způsobovat jakousi vnitřní očistu-katarzi), aby ti, kdo se s tímto dílem střetnou [toto dílo je zde jakýmsi instrumentem Boží kenose, skrze nějž se Bůh sklání k člověku (katabatický směr), současně je však také jakýmsi instrumentem Božího uchvácení, skrze nějž Bůh pozvedá člověka (anabatický směr)], skrze něj byli vnitřně naladěni ke kontemplaci Boha.

A současně toto (teologicko-esteticky hodnotné umělecké dílo) přeměrovává lidskou mysl z horizontály (přirozenost) na vertikálu (nadpřirozenost), čili od Krávy stavu přes Pravdu k Dobru vztahu; tj. **pozvedá lidské nitro**, pozvedá lidskou duši **k Bohu**.¹²⁹

III. 26 DEUS EST PULCHRUM – BŮH JE KRÁSA

Jestliže je K/krása jednota (harmonie) v mnohosti a jestliže je Bůh Jeden v Bytnosti (Bůh je jediný ve svém Božství, tedy v přirozenosti; srov. Dt 6, 4) a mnohý v mocnosti (Bůh je všemohoucí ve své činnosti),¹³⁰ pak **Bůh je Krása – Deus est Pulchrum**.

„Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný“ (Dt 6, 4). „Jaká je jeho dobrota, jaká je jeho krása“ (Zach 9, 17). „Vstaň, má přítelkyně, krásko má, a pojď! [...] Jak lahodný je tvůj hlas! Jak půvabnou máš tvář“ (Pís 2, 13–14). „Jak jsi krásná, přítelkyně moje, jak jsi krásná. [...] Celá jsi krásná, přítelkyně moje, poskvrny na tobě není“ (Pís 4, 1–7).

III. 27 DEUS EST CARITAS – BŮH JE LÁSKA (PRAVDA, DOBRO A KRÁSA JAKO PROJEVUJÍCÍ SE LÁSKA)

Poutník, který se vydal na duchovní cestu ke Krásnu, je nejprve uchvácen krásou stvořenou, aby se následně od této oprostil a zatoužil po dosažení Jediné nestvořené Krávy (**Unum**). A jelikož základní lidskou touhou je milovat a být milován, tak člověk vlastně nejnitterněji touží po L/lásce, jejímiž projevy jsou Pravda (**Verum**), Dobro (**Bonum**) a Krása (**Pulchrum**); tudíž **Láska je**:

¹²⁹ Pokud se zaměříme na krásu obsaženou v Božím stvoření (analogicky také v lidském umění), tedy krásu stvořenou, která odkazuje ke Kráse nestvořené, a pokud je cílem člověka zpětné spočinutí v Bohu, pak jednou z cest této pouti se jeví adorace (uchvácení krásou) krásy/Krávy, neboť tato má schopnost dát lidskému nitru jakoby křídla a povznést lidskou duši k Bohu. Srov. TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Duše poutníka*, Krása spasí svět, str. 130–149.

¹³⁰ „Když bylo Abramovi devětaadvadesát let, ukázal se mu Hospodin a řekl: 'Já jsem Bůh všemohoucí, choď stále přede mnou, buď bezúhonný!'“ (Gn 17, 1). „Dále mu Bůh řekl: 'Já jsem Bůh všemohoucí. Plod' a množ se; vzejde z tebe národ a společenství pronárodů, i králové vzejdou z tvých beder.'“ (Gn 35, 11). „Já jsem Alfa i Omega, praví Pán Bůh, ten, který jest a který byl a který přichází, Všemohoucí“ (Zj 1, 8). „Všechny čtyři bytosti jedna jako druhá měly po šesti křídlech a plno očí hledících ven i dovnitř. A bez ustání dnem i nocí volají: 'Svatý, svatý, svatý Hospodin, Bůh všemohoucí, ten, který byl a který jest a který přichází.'“ (Zj. 4, 8). „A slyšel jsem zpěv jakoby ohromného zástupu, jako hukot množství vod a jako dunění hromu: 'Haleluja, ujal se vlády Pán Bůh náš všemohoucí.'“ (Zj 19, 6).

1. pravdivá – láska jako schopnost pravdivého přijetí druhého v jeho jinakosti;

2. dobrotivá – láska jako ochota vzdát se vlastního dobra pro dobro druhého;

3. krásná – láska jako touha po spočinutí v kráse druhého [Výstup poutníka k Trojjedinému Bohu se pak děje prostřednictvím: **a) Otce Stvořitele**, který vše krásné tvoří pro svého Syna; **b) Syna Spasitele**, který je pravým Králem kralujícím v království svého Otce; **c) Ducha Posvětilce**, který stále posvěcuje svět stvořený Otcem pro kralujícího Syna. (Roztoužená duše poutníka na konci své cesty pak navěky spočine v náruči Lásky, v náruči milujícího krásného Boha.)¹³¹ Trojího je tedy stále zapotřebí poutníku hledajícímu Lásku: **1. věřit** – v Pravdu Božího zjevení; **2. doufat** – v Dobro Božího přislíbení a **3. milovat** – Krásu Božího posvěcení].¹³²

¹³¹ „My jsme z Boha. [...] Podle toho rozeznáváme ducha pravdy a ducha klamu. Milování, milujme se navzájem, neboť láska je z Boha, a každý, kdo miluje, z Boha se narodil a Boha zná. Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože **Bůh je láska**. V tom se ukázala Boží láska k nám, že Bůh poslal na svět svého jediného Syna, abychom skrze něho měli život. V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás a poslal svého Syna jako oběť smíření za naše hříchy. Milování, jestliže Bůh nás tak miloval, i my se máme navzájem milovat. Boha nikdy nikdo neviděl, ale jestliže se milujeme navzájem, Bůh v nás zůstává a jeho láska v nás dosáhla svého cíle. Že zůstáváme v něm a on v nás, poznáváme podle toho, že nám dal svého Ducha. A my jsme spatřili a dosvědčujeme, že Otec poslal Syna, aby byl Spasitelem světa. Kdo vyzná, že Ježíš je Syn Boží, v tom zůstává Bůh a on v Bohu. Také my jsme poznali lásku, kterou Bůh má k nám, a věříme v ni. **Bůh je láska, a kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm**. V tom jeho láska k nám dosáhla cíle, že máme plnou jistotu pro den soudu – neboť jaký je on, takoví jsme i my v tomto světě. [...] My milujeme, protože Bůh napřed miloval nás“ (1 Jan 4, 6–19).

¹³² „Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá. Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy. Nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy. Ať se děje cokoli, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá. Láska nikdy nezanikne. Prorocství – to pomine; jazyky – ty ustanou; poznání – to bude překonáno. Vždyť naše poznání je jen částečné. [...] Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne. **A tak zůstává víra, naděje, láska** – ale největší z té trojice je **láska**“ (1 Kor 13, 4–13).

„Jsi Dobrý Tvůrce vše krásné zobrazující,
a Já slepý Básník o tvé Kráse zpívající;
Jsi Pravý Král v království Krásném na věky kralující,
a Já bludný Rytíř to království Krásky stále hledající;
Jsi Krásný Dech vše Krásné oživující;
a Já věčný Poutník za tvou Krásou putující!“¹³³

¹³³ *Viator aeternus*, autor, Olomouc, 2009.

ZÁVĚR

Deus est Pulchrum – v jednotlivých částech diplomové práce byla rozvíjena tato základní myšlenka. Přičemž v první metodické části *Mysterium Krásy* jsem nejprve uvedl základní zásady a teze a dále jsem se zamyslel nad teologií jakožto vědou a nad nástroji teologovy činnosti, jimiž je jednak rozum, jednak víra a konečně pak láska ve vztahu, v níž se intelekt snoubí s vírou. Ve druhé historicko-umělecké části *Krása jako téma prostupující dějinami* jsem představil fenomén krásy, který je přítomen již od počátku stvoření,¹³⁴ dále jsem nastínil způsoby, jimiž lidé krásu reflektovali, ať již skrze intelektuální reflexi či uměleckou aktualizaci. Ve třetí konstruktivní části *Kontemplace Krásy* jsem nejprve představil Boha jakožto jediného Umělce, který vše tvoří pravdivé, dobré a krásné, člověka pak jako toho, kdo se snaží napodobit ve své umělecké činnosti svého Tvůrce. A konečně jsem představil K/krásu jako duchovní cestu člověka na věčnost, jako duchovní cestu člověka k Bohu, v němž *Verum et Bonum et Pulchrum sunt Unum*, k Bohu, který je jednak Krása, jednak Láska – *Deus est Pulchrum* (*Verum et Bonum et Caritas*).¹³⁵

¹³⁴ „Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi. [...] Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré/krásné“ (Gn 1, 1–31).

¹³⁵ „Kdo je přiveden na cestě lásky až sem a dívá se postupně a správně na zjevy krásna, ten, blíže se již vrcholu erotického zasvěcení, náhle uvidí K/krásno podivuhodné podstaty, to Krásno, Sókrate, pro které byly podstupovány všechny dřívější námahy, které je především věčné a ani nevzniká a ani nezaniká, ani se nezvětšuje a ani ho neubývá, dále Krásno, které není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, ani hned krásné a hned zase ne, ani v jednom poměru krásné a v druhém ošklivé, které není zde krásné a tam zase ošklivé. A nebude se mu to Krásno jevit jako nějaká tvář nebo ruce nebo něco jiného, co náleží tělu, ani jako některá řeč, nebo některé vědění ani něco, co bylo na něčem druhém, například na živočichu nebo na zemi nebo na nebi nebo na čemkoli jiném, nýbrž bude To něco, Co je věčně samo o sobě a se sebou a jednotné, všechny ostatní krásné věci jsou Toho účastny, a to tak, že když ostatní vznikají a zanikají, Tohoto při tom ani nepřibývá, ani neubývá a vůbec nic se s Tím neděje. Kdykoli tedy někdo náležitým milováním postupuje od těchto věcí zde a počíná viděti ono Krásno, dosahuje téměř vrcholu zasvěcení. A tak ten správně jde, neboť od jiného je veden po cestě lásky, kdo počínaje od zdejších krásných věcí, vystupuje pro dosažení onoho Krásna stále vzhůru jako po stupních, od jednoho ke dvěma, od dvou ke všem krásným tělům a od krásných těl ke krásným činnostem a od činnostech ke kráse naukových poznatků a od poznatků dostoupí konečně k onomu poznání, jehož předmětem není nic jiného než právě Ono Krásno samo, a tak nakonec pozná podstatu Krásna. [...] Což teprve, kdyby se někomu dostalo spatřiti samo Krásno čisté, ryzí neporušené příměšky, nenaplněné lidským masem, barvami a mnohou jinou pozemskou malicherností, nýbrž kdyby mohl uvidět samo ono Božské, Jednotné Krásno? Myslíš, že by to byl špatný život pro člověka, který by se tam díval a na To hleděl zrakem k tomu určeným a mohl s Tím být? Či nechápeš, že jedině tu, když se bude dívat oním zrakem, kterým je pravé Krásno viděti, podaří se mu rodit ne pouhé obrazy zdatnosti – vždyť se nebude stýkat s obrazem –, nýbrž skutečnou zdatnost, protože se bude stýkat se skutečným; a když zrodí a vychová skutečnou zdatnost, jistě se stane milým Bohu, a jestliže to je člověku možno, stane se také on nesmrtným.“ PLATÓN, *Symposion*, 211a–212a, in Spisy II, Praha 2003, str. 203–204.

ZÁVĚREČNÁ DEFINICE K/KRÁSY VĚCI

Nyní je vhodné si uvést závěrečnou definici K/krásy věci, čili stavu, kdy věc je vnímána jakožto krásná: „**Krása je ideální stav věci**, tedy věc je tím krásnější, čím více se ve svém bytí blíží dokonalosti své ideje, která je v ideálním stavu přítomna v Boží mysli, přičemž **Bůh jakožto dokonalá shoda ideje a bytí je Krása**.“ Z čehož je možné následně vyvodit trojiční definici: **1. Pravdy jako shody M/myšlení a B/bytí; 2. Dobra jako shody K/konání a B/bytí; 3. Krásy jako shody I/ideje a B/bytí.**¹³⁶ V souladu s tímto pak mohou říci, že existují jakési dva (plus jeden) základní druhy krásy: **1. akcidentální krása** jakožto stav, a to u všech věcí kromě Boha; a **2. substanciální Krása** jakožto Bytí, a to u Boha mimo všechny ostatní věci (přičemž aby se mohla projevit akcidentální krása věcí, musí být tato krása v participační relaci se substanciální Krásou Boží). Dále je nutné říci, že existuje ještě další jakýsi mezidruh krásy: **3. habituální krása** jakožto ustálenou vlastnost, která již není pouhou případkovou krásou závislou na vnějších okolnostech, avšak ještě není ani onou podstatnou ontologickou Krásou.¹³⁷

V posledku je zapotřebí mít neustále na paměti, že **Krása je realita inkarnující se Božské Osoby Ježíše Krista**, skrze něhož vede duchovní cesta člověka k Bohu.

„Ježíš mu odpověděl: **‘Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.’**“ (Jan 14, 6).

¹³⁶ Vzhledem k výše uvedenému je možné hovořit o trojí cestě návratu člověka k Bohu, a to: **1. cestě Pravdy** jako teoretického poznávání Boha; **2. cestě Dobra** jako praktického následování Boha; **3. cestě Krásy** jako mystického nazírání Boha. Záleží pak pouze na naturelu poutníka, po které z cest se vydá, **v posledku však vždy jde o cestu jedinou (trojjedinou), jíž je Kristus** (srovnej Jan 14, 6).

¹³⁷ Ovšem obě dvě krásy, tedy jak krása akcidentální, tak krása habituální, jsou závislé na participační relaci vůči ontologické Kráse Boží, která je současně Bohem vyzářována (Bůh neustále zkrášluje stvořený svět – ekonomický rozměr Boží Krásy, tedy Bůh neustále myslí ideje veškerého bytí); a taktéž je současně Bohem pohlcována (Bůh neustále zkrášluje Sebe sama – perichoretický (imanentní) rozměr Boží Krásy, tedy Bůh neustále myslí Sebe sama). „Dále však, ať jeho podstata je v schopnosti rozumu nebo v myšlení, je otázka, co myslí. Zřejmě buď sebe sama nebo něco jiného. [...] Předně tedy, kdyby rozum nebyl myšlením, nýbrž pouhou schopností, bylo by pro něho nepřetržitě (*syneches*) myšlení pravděpodobně spojeno s námahou. Potom by zřejmě něco jiného než rozum mělo větší hodnotu (*to tímióteron*), totiž myšlené (*to noumenon*). [...] Tedy **rozum myslí sebe sama, jestliže je něčím nejdokonalejším a <jeho> myšlení je myšlením <jeho vlastního> myšlení (*noésis noéseós*)**.“ ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 1074b, Praha 2003, str. 331–332.

ANOTACE

Příjmení a jméno autora: KAMARÁD Josef

Instituce: Katedra pastorální a spirituální teologie CMTF UP v Olomouci

Název práce: ***Krása v umění jako duchovní cesta člověka k Bohu – Bůh je Krása***

Vedoucí práce: Doc. Dr. Michal Altrichter, Th.D.

Počet stran: 77

Počet příloh: 7

Počet pramenů: 3

Počet titulů primární literatury: 12

Počet titulů sekundární literatury: 19

Klíčové výrazy:

1. Pravda – ***Verum***;
2. Dobro – ***Bonum***;
3. Krása – ***Pulchrum***.

Hlavní vztahy:

1. užší relace: Bůh – umělec – Bůh;
2. širší relace: Bůh – umělec – umělecké dílo – publikum – Bůh.

Primární teze:

1. ***Deus est Pulchrum***;
2. ***Verum et Bonum et Pulchrum sunt Unum***.

V diplomové práci se autor (formou konstruktivních úvah, primárně verifikovaných skrze biblické texty) zabývá:

1. projevy jsoucí K/krásy ve světě, obrazy krásky svého Tvůrce, neboť *Deus est Pulchrum*;

2. vztahem K/krásky a uměleckého díla;

3. roli umění v teologii – tedy tím, jaká je vypovídací schopnost uměleckého díla zabývajícího se teologickou tematikou a jaké musí toto dílo splňovat podmínky, aby jeho výpověď byla teologicky hodnotná [tzn. kdy je umělecké dílo pravdivé (***Verum***), jaká zprostředkovává dobra (***Bonum***) a jaké jsou nutné podmínky krásy (***Pulchrum***) tohoto uměleckého díla]. A také tím, jaká je schopnost K/krásky přítomné v uměleckém díle stát se člověku ukazatelem na duchovní cestě jeho návratu do Boha kde ***Verum et Bonum et Pulchrum sunt Unum***.

SUMMARY

KAMARÁD, Josef. *Beauty in Art as a Spiritual Journey of Man Towards God – God is Beauty*

Deus est Pulchrum – is both the introductory and the final thesis in which I tried to prove that: 1. Beauty is a category directly touching the human spirit and 2. the beautiful is an entity related to God either 1. indirectly, i.e. when the beautiful is in a different form, i.e. when the bearer of the beautiful is a thing [the term thing is here meant in the broadest sense of the word, e.g. fine art]; or 2. directly, when the Beautiful in itself, i.e. when the beautiful is one of the so-called “maxima” – {by the term maxima is meant here what is usually called transcendence [by the term maximum is then understood the maximum quantity of a good quality] and when by the beautiful is meant something of an extraordinary quality, then the bearer of the highest qualities can only be a person, therefore the question asked is no longer “What is beautiful?”, but “Who is Beautiful?”}.¹³⁸ The beautiful in itself thus refers to the bearer of a maximum [*pulchrum, verum, bonum*, i.e. to God], that means that:

1. *Deus est Pulchrum*, i.e. God is Beauty;¹³⁹

2. Beauty “incarnates” in things, e.g. fine arts;¹⁴⁰

¹³⁸ If the human being is psychosomatic – i.e. consisting from soul and body – and if man as a bodily creature perceives the world through his senses, then it is primarily the physical beauty of things that captures human attention, thus bringing pleasure to his senses [compare AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, 10, chapter XXVII, Praha 1992, page 341]. Then in discovering the beautiful, the human soul usually takes the anabatic direction, i.e. from the beauty of physical things to the Beauty of spiritual things [compare PLATÓN, *Symposion*, 211a–212a, in Spisy II, Praha 2003, pages 203–204]. When, in this process of discovering, the earthly beauty becomes a sort of guidepost on man’s spiritual journey to the heavenly Beauty, the human soul progresses from passing beauty to the eternal Beauty, to God’s Beauty [compare DANTE A., *Božská komedie, Ráj*, VII, 64–72, Praha 1989, page 381].

¹³⁹ If beauty is a harmony between idea and existence, then **God as the perfect harmony between idea and thought** – {God brings, through His thought, things into existence, and by God’s thinking of the most perfect there is, i.e. God thinks of Himself the way He is, i.e. God thinks of Himself entirely in harmony with His idea [compare ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 1074b, Praha 2003, pages 331–332].}, – **is God Beauty**.

¹⁴⁰ If it is not a thing that would create the ideal of beauty, then it is an idea of beauty – {e.g. Christ as the ideal of humanity reincarnates in the human body: “For in him the whole fullness of deity dwells bodily” [“For in him all the wealth of God’s being has a living form.” *The Bible in Basic English* (1949/1964)] (Col 2, 9).}, – thus God’s Beauty as well, **which incarnates in things in order to make them beautiful**.

3. the “contemplation” of beauty is a possible rise of the human spirit towards the Beautiful – [The rise happens on the basis of a relation between God and man, where the precondition of the relation, i.e. of man to beauty and the beautiful, is the purification of the human heart.];¹⁴¹ – the human spirit, which first gets to know the beauty of its Creator from the beauty of His creations,¹⁴² so as to subsequently free itself from sensory beauty and let itself be raised to spiritual beauty, i.e. to God, where *Verum et Bonum et Pulchrum sunt Unum*.¹⁴³

“For there is one God, and there is one mediator between God and men, the man Christ Jesus” (1 Timothy 2, 5). “For how great is his goodness, and how great his beauty” (Zech 9, 17a)! “Beloved, let us love one another, for love is from God, and whoever loves has been born of God and knows God. Anyone who does not love does not know God, because God is love. [...] So we have come to know and to believe the love that God has for us. God is love, and whoever abides in love abides in God, and God abides in him” (1 John 4, 7–16).¹⁴⁴

¹⁴¹ If there is only one path leading to God, which is Christ – [“Jesus said to him, ‘I am the way, and the truth, and the life. No one comes to the Father except through me.’” (John 14, 6).], – then there are many different ways of going down the path, and **one of the possible ones is contemplative capture of human intellect by God through reincarnated beauty**.

And such a journey of man to God means in effect an anabatic movement of the human soul leading to repose in the arms of its Creator [compare AURELIUS AUGUSTINUS, *Vyznání*, 1, chapter I, Praha 1992, page 10]. What in effect sets the human soul in motion on its spiritual journey to eternity is desire [compare ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 1072a–1072b, Praha 2003, pages 324–326]; and since the primary and at the same time basic desire is desire for love – that is, to love and be loved – then it is precisely Love as a target desire setting the human soul in motion. And if God is Beauty [*Deus est Pulchrum*, compare Zech 9, 17a], then there must be a direct connection between this Beauty and Love, as we love what is beautiful and at the same time we desire to be loved by someone who is beautiful [compare PLATÓN, *Symposion*, 206c–207a, in Spisy II, Praha 2003, pages 198–199]. Desire for beauty is then in fact desire for love, as beauty as well as truth and good are expressions of Love. Love is after all both truthful and good and likewise beautiful. It is truthful in its effort to truthfully get to know others, good in its willingness to sacrifice itself for others and beautiful in fulfilling itself by others. And it is the same case with the rise of the human soul to God, when a person in love tries to get to know the Loved One, then the one in love gives up part of themselves to the Loved One and is ultimately permeated and fulfilled by the Loved One. So if God is a unity of Truth, Good and Beauty [*Verum et Bonum et Pulchrum sunt Unum*, compare 1 Timothy 2, 5], which is in fact a manifestation of Love, **then God is first and foremost** – primarily and essentially – **eternal Love** [*Deus est Caritas*, compare 1 John 4, 7–16].

¹⁴² “In the beginning, God created the heavens and the earth. The earth was without form and void, and darkness was over the face of the deep. And the Spirit of God was hovering over the face of the waters. [...] And God saw everything that he had made, and behold, it was very good” (Gen 1–31a).

¹⁴³ “There is one body and one Spirit—just as you were called to the one hope that belongs to your call—one Lord, one faith, one baptism, one God and Father of all, who is over all and through all and in all” (Eph 4, 4–6). “Now an intermediary implies more than one, but God is one” (Gal 20). “For there is one God, and there is one mediator between God and men, the man Christ Jesus. [...] For this I was appointed a preacher and an apostle [...] a teacher of the Gentiles in faith and truth” (Tim 2, 5–7).

¹⁴⁴ Biblical citations borrowed from English translations *English Standard Version* (2001) and *The Bible in Basic English* (1949/64), in *BibleWorks* 5.

BIBLIOGRAFIE

PRAMENY

- Bible – Písmo svaté Starého a Nového zákona.* Přel. Ekumenická komise pro Starý a Nový zákon. 3. Vyd. Praha: Česká katolická charita – Ústřední církevní nakladatelství, 1987. 1007 + 283 str. ISBN neudáno.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu.* Přel. Pracovní skupina pod vedením Oto Mádra. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 603 str. ISBN 80-7192-438-5.
- Katechismus katolické církve.* Přel. Josef Koláček. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995. 651 str. ISBN 80-7113-132-6.

PRIMÁRNÍ LITERATURA

- ANSELM Z CANTERBURY, sv. *Proslogion*, in *Fides quaerens intellectum*. Přel. Lenka Karfíková. 1. vyd. Praha: Kalich, 1990. 269 str. ISBN 80-7017-156-1.
- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Přel. Antonín Kříž. 2. vyd. Praha: Petr Rezek, 2003. 579 str. ISBN 80-86027-19-8.
- AUGUSTINUS, Aurelius, sv. *Vyznání*. Přel. Mikuláš Levý. Přetisk vydání Ladislava Kuncíře z roku 1926. 3. vyd. Praha: Kalich, 1992. 562 str. ISBN 80-17-480-3.
- BONAVENTURA, sv. *Breviloquium*. Přel. Ctirad Václav Pospíšil. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. 416 str. ISBN 80-7021-703-0.
- BASIL Z CAESAREJE, sv. *Devět kázání o stvoření světa*. Přel. Karla Korteová. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. 301 str. ISBN 80-7298-102-1.
- DANTE Alighieri, *Božská komedie*. Přel. O. F. Babler. 3. vyd. Praha: Odeon, 1989. 586 str. ISBN neudáno.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Přel. Petr Glombíček – Tomáš Marvan – Pavel Zavadil. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. 535 str. ISBN 80-7298-084-X.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Theodicea*. Přel. Karel Šprunk. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. 412 str. ISBN 80-7298-094-7.
- PLATÓN. *Symposion*, in *Spisy*, Svazek II. Přel. František Novotný. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. 430 str. ISBN 80-7298-063-7.
- PLATÓN. *Timaios*, in *Spisy*, Svazek IV. Přel. František Novotný. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. 524 str. ISBN 80-7298-067-X.
- SHAKESPEARE, William. *Makbeth*, in *Tragédie*, Svazek II. Přel. Josef V. Sládek – Antonín Klášterský. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, n. p., 1962. 817 str. 2 svaz. ISBN neudáno.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, sv. *Theologická summa*. Přel. Emilián Soukup aj. 1. vyd. reprint. Olomouc: Krystal, 1937. 6 svaz. ISBN neudáno.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

- ALTRICHTER, Michal. *Příručka spirituální teologie*. 1. vyd. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2007. 141 str. ISBN 978-80-86715-00-1.
- BAUER, Hermann – PRATER, Andreas. *Baroko*. Přel. Michaela Váňová. TASCHEN/Sloart, printed in Germany 2007. 95 str. ISBN 978-80-7209-907-8.
- FAURE, Elie. *Dějiny umění I–V*. Přel. O. T. Kunstovný. Praha: Aventinum, 1927. 5. svaz. ISBN neudáno.
- HILGEMANN, Werner – KINDER, Hermann. *Encyklopedický atlas světových dějin*. Přel. Lenka Wurstová – Jan Hrdina – Jiří Ohlídál – Karel Kubiš – František a Šárka Stellnerovi. 34. vyd. od 1. vydání originálu 1966. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002. 628 str. ISBN 80-7106-243-X.
- KUNETKA, František. *Úvod do liturgie svátostí*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 351 str. ISBN 80-7192-618-3.
- LITTLE, Stephen. ... *ismy – jak chápat umění*. Přel. Emilie Harantová. Praha: Sloart, 2005. 159 str. ISBN 80-7209-751-2.
- NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Přetisk vydání z roku 1956. Praha: Kalich, 1992. 1399 str. ISBN 80-7017-528-1.
- POJSL, Miloslav – VLADIMÍR, Hyhlík. *Velehrad v památkách osmi století*. Praha: T.R.S., Jaroslav Hudec, 1997. 297 str. ISBN neudáno.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika Mystéria*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. 242 str. ISBN 80-7195-001-7.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. 415 str. ISBN 80-7195-000-9.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. 590 str. ISBN 978-80-7195-123-0.
- RAHNER, Karel – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Přel. František Jirsa. 1. vyd. dotisk. Praha: Zvon, 1996. 439 str. ISBN 80-7113-212-8.
- RUPNIK, Marko Ivan. *Až se stanou umění a život duchovními*. Přel. Tomáš Špidlík. 1. vyd. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1997. 65 str. ISBN 80-86045-06-4.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Přel. Miroslav Petříček – Petr Rezek – Karel Šprunk. 7. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 630 str. ISBN 80-7192-500-2.
- STURGIS, Alexander – CLAYSON, Hollis. *Jak rozumět obrazům, malby a jejich náměty*. Přel. Josef Hrdlička – Anežka Kuzmičová – Ondřej Vimr. Praha: Sloart, 2006. 272 str. ISBN 80-7209-786-5.
- SUCKALE, Robert – WENIGER, Matthias – WUNDRAM, Manfred. *Gotika*. Přel. Jindřich Šwippel. TASCHEN/Sloart, printed in Germany 2007. 95 str. ISBN 978-80-7209-908-5.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Prameny světla*. 2. vyd. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000. 533 str. ISBN 80-86045-41-2.
- WEINGREEN, Jacob. *Učebnice biblické hebrejštiny*. Přel. Josef Hermach – Mlada Mikulicová. 2. vyd. Praha: Karolinum, 2003. 358 str. ISBN 80-246-0623-2.
- WUNDRAM, Manfred. *Renesance*. Přel. Kristina Čermáková. TASCHEN/Sloart, printed in Germany 2007. 95 str. ISBN 978-80-7209-961-0.

DODATEK

NÁSTIN TZV. „TEOLOGICKÉ ESTETIKY“

„Teologická estetika“ je jednak 1. systematické zabývání se fenoménem K/krásky, jednak 2. je teologicky poučené posouzení kvality krásy věci (jak vnější formy, tj. *pulchrum*, tak vnitřní formy, tj. *verum et bonum*), založené na základní tezi: *Deus est Pulchrum*, a z ní vyvozeného důsledku, že veškerá krása světa participuje na Kráse Boží [Přičemž veškerá krása světa je nahlížena skrze míru její participace na Krásnu, a skrze kvalitu a trvalost její relace s Krásnem, čili zda jde o krásu 1. substanciální; 2. akcidentální nebo 3. habituální.], která se skrze ideje inkarnuje do věcí, aby povznášela člověka k Bohu.

„Teologická estetika“ pak vychází ze tří základních tezí, a to:

1. *Deus est Pulchrum*, tj. Bůh je Krása;¹⁴⁵

2. Krása se „inkarnuje“ do věcí, např. krásného umění;¹⁴⁶

3. „kontemplace“ krásy je možným způsobem výstupu

lidské duše ke Krásnu (Tento výstup se děje na základě relace mezi Bohem a člověkem – vrcholnou relací je pak láska, tedy je to právě vztah lásky, který je nosnou vlnou nejintimnějšího propojení mezi lidskou duší a Krásnem – kde podmínkou tohoto vztahu, tedy člověka ke krásě a s Krásnem, je purifikace lidského srdce.), tedy k Bohu, kde *Verum et Bonum et Pulchrum sunt Unum*, k Bohu, který je Láska – *Deus est Caritas*.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Jestliže je krása shoda ideje a bytí, pak **Bůh jako dokonalá shoda Ideje a Myšlení** [Bůh svým myšlením dává věcem bytí a dále Bůh myslí to nejdokonalejší co je, tedy Bůh myslí sebe sama, a to tak, jak Je, čili Bůh myslí sebe sama zcela v souladu se svojí Ideou (srovnej ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, XII, 1074b, Praha 2003, str. 331–332).] je Krása.

¹⁴⁶ Jestliže to není věc, která by vytvářela ideál krásy, pak **je to idea krásy** [např. Kristus jako ideál lidství se inkarnuje do lidského těla: „V něm je přece vtělena všechna plnost Božství“ (Kol 2, 9).], – tedy i Boží Krása –, **kteřá se inkarnuje do věcí, aby je učinila krásnými.**

¹⁴⁷ Jestliže k Bohu vede jediná cesta, kterou je Kristus [„Ježíš mu odpověděl: 'Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.'“ (Jan 14, 6).], pak je mnoho různých způsobů putování po této cestě, a **jedním z možných je kontemplativní uchvácení lidského intelektu Bohem** – uchvácení založené na vzájemné relaci lásky – „Milování, milujeme se navzájem, neboť láska je z Boha, a každý, kdo miluje, z Boha se narodil a Boha zná. Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska. [...] Bůh je láska, a kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm“ (1 Jan 4, 7–8; 16). – **skrze inkarnovanou Krásu.**

S krásou věci pak souvisí trojí úkol „teologické estetiky“, a to:

1. teologicky poučeně posoudit estetickou kvalitu – jak vnější, tak vnitřní formy – krásy věci, např. uměleckého díla;¹⁴⁸
2. posoudit participační míru krásy věci na Kráse Boží;¹⁴⁹
3. posoudit vzájemnou relačnost K/krásy a uměleckého díla. (Nejvznešenější relací je vztah lásky, tudíž se lze domýšlet, že existuje velmi těsná souvislost mezi krásou a láskou, že existuje velmi těsné spojení mezi tím, kdo je Krása, a mezi tím, kdo je Láska. Tedy jestliže je Bůh Krása – *Deus est Pulchrum*, pak je Tento také Láska – *Deus est Caritas*).¹⁵⁰

¹⁴⁸ Teologicky poučené posouzení krásy věci (např. uměleckého díla) je zapotřebí provést jednak na základě definované vnější a vnitřní formy [Umělecké dílo lze rozložit na to, co bychom nazvali 1. vnější forma, tedy způsob uskutečnění umělcovy vize (posouzení kvality vnější formy se provádí na základě estetického pohledu, kdy teolog-estetik hodnotí kvalitu uměleckého díla vzhledem k jeho vztahu ke Kráse, tj. *Pulchrum*). A 2. vnitřní forma, tedy vnitřní idea, kterou umělec nahlíží dříve, než ji realizuje, tuto lze pak rozdělit na to 2₁, co chce umělec ztvárnit, a na to 2₂, co chce umělec sdělit (posouzení kvality vnitřní formy se provádí na základě teologického pohledu, kdy teolog-estetik hodnotí kvalitu tohoto díla vzhledem k jeho vztahu k Pravdě a Dobru, tj. *Verum et Bonum*).], jednak na základě definovaného umění jakožto: 1. ctností umožňující zacílení činnosti k Dobru, 2. činnosti vytvářející, či interpretující dílo s patřičným umem a 3. teologicko-esteticky hodnotné umělecké dílo zpřítomňující K/krásu.

¹⁴⁹ Posouzení participace krásy na Kráse je zapotřebí provést jednak na základě definovaných podmínek krásy věci. [Aby jakékoliv jsoucno, jakákoliv věc, mohlo být označeno jakožto krásné, musí toto jsoucno splňovat určité podmínky krásy: 1. **jsoucnost** – jakákoliv věc, aby mohla být označena za krásnou, musí být jsoucí – musí existovat; 2. **svébytnost** – jakákoliv věc, aby mohla být označena za krásnou, musí být její krása samostatná – musí být její krása svébytná; 3. **celkovost** – jakákoliv věc, aby mohla být označena za krásnou, nesmí být rozdělena; 4. **úměrnost** – jakákoliv věc, aby mohla být označena za krásnou, musí být ve vzájemné harmonii, jak v harmonii jednotlivých částí vůči sobě, tak v harmonii jednotlivých částí vůči celku, tak i v harmonii jak částí, tak celku, vůči svému okolí; 5. **zářivost** – jakákoliv věc, aby mohla být označena za krásnou, musí být její krása aktualizována – musí být její krása věcí vyzařována. Vzhledem k výše uvedeným podmínkám krásy a vzhledem k míře splnění těchto podmínek, lze stanovit míru krásy věci, tedy lze stanovit míru participace krásy věci na Kráse. A jelikož Bůh jako Jediný, či Trojjediný, splňuje dokonale podmínky krásy, tudíž jedině Bůh může být označený jako Krása, neboť: 1. Bůh je nejvíce jsoucí; 2. Bůh je naprosto svébytný; 3. Bůh je zcela nerozdělený; 4. Bůh je trojičně harmonický; 5. Bůh je čirý akt – *Actus Purus*. Tedy Bůh je normou K/krásy (pravdy a dobra) uměleckého díla.] Jednak na základě proklamované K/krásy jakožto *Deus est Pulchrum* – Bůh je Krása (Pravda a Dobro): „Jaká je jeho dobrota, jaká je jeho krása“ (Zach 9, 17).

¹⁵⁰ Posouzení relačnosti Krásy a uměleckého díla je zapotřebí provést na základě definovaného vztahu Krásy a umění, tedy: **K/krásy je substancí umění a umění je akcidentem K/krásy**. [Krása je to, co je věčné: „Avšak Hospodin je Bůh pravý. On je Bůh živý a Král věčný“ (Jer 10, 10). – *Deus est Pulchrum* – co je nám však umožněno pozorovat pouze zprostředkovaně: „Boha nikdy nikdo neviděl“ (Jan 1, 18). Tedy skrze něco jiného, prostřednictvím čehož se Krása projevuje.] – Čili Krása, toužící po sebezdělení, se časoprostorově aktualizuje/projevuje prostřednictvím uměleckého díla. Termín umění zde používám v jeho nejširším slova smyslu, jakožto to, co zpřítomňuje K/krásu, tudíž: **umění je participace na Krásu**, a U/umělcem je ten, kdo toto Krásno – které je Jedno a je logicky pravdivé, eticky dobré a esteticky krásné – aktualizuje, tudíž *Deus est Artifex Unus*, který od počátku z lásky vše tvoří 1. v pravdě se sebou samým a se svým zjevením; 2. v dobru k sobě samému a ke stvoření a 3. v kráse sebe sama a svého vtělení: „Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi. [...] **Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré/krásné**“ (Gn 1, 1–31).

OBRAZOVÁ PŘÍLOHA – KOMENTÁŘ

V následující příloze se prakticky pokusím demonstrovat to, co jsem si výše nazval jako tzv. „teologická estetika“, tedy teologicky poučené posouzení kvality [jednak vnější formy (*pulchrum*), jednak vnitřní formy (*verum et bonum*)] krásy věci, např. uměleckého díla. Přičemž úkolem teologa je zabývat se předně vnitřní krásou – tedy pravdivostí a z ní vyvozeným dobrem – uměleckého díla. Čili teolog se nemusí nutně zabírat vnější estetickou krásou, neboť zde zcela legitimně může užít odborného posouzení (této kvality díla) kunsthistorika, či estetika (Samozřejmě, že je žádoucí, či přímo nutné, aby i teolog měl určitý umělecko-teoretický rozhled a nutnou míru estetického citu, což jsou nezbytné předpoklady pro poučené vnímání teologické krásy.), tudíž pro teologa je dostačující, vzhledem ke kvalitě vnější krásy, ověření základních podmínek a charakteristických hodnot krásy uměleckého díla, např. obrazu, a to:

1. jsočnosti; 2. svébytnosti; 3. celkovosti; 4. úměrnosti a 5. zářivosti. Poté již teolog může přistoupit k posouzení vnitřní krásy díla, tedy prvotně k posouzení jeho pravdivosti a následně k posouzení dober, která toto dílo zprostředkovává. Přičemž základním pramenem verifikace vnitřní krásy jsou knihy Písma svatého Starého a Nového zákona.

1. CHRISTOLOGICKÁ TEMATIKA KRISTOVO NAROZENÍ – KATABATICKÁ LINIE

Obr. příl. 1: MISTR FRANCKE, *Narození Krista z oltáře sv. Tomáše* – smíšená technika na dřevě, 99 x 89 cm, *Hamburg, Hamburger Kunsthalle* (1424–1436),¹⁵¹

¹⁵¹ Ústřední postavou obrazu je novorozený Ježíš – spočívající na vlastní svatozáři –, který svým umístěním představuje dolní část vertikální linie, v jejíž horní části je umístěn stylizovaný Bůh Otec, jenž je s postavou Ježíše propojen svatozáří, která vychází z Otcových úst. Čili Ježíš je zde znázorněn jako ono věčné Logos, plynoucí od počátku z Boha (srov. Jan 1, 1–14). Horizontální linie je pak tvořena Pannou Marií, která vzdává slávu Božímu novorození. Podle vidění sv. Brigity Marie po porodu odložila svůj plášť a s rozpuštěnými vlasy, oblečena v bílém šatu, vzdávala chválu dítěti ležícímu na zemi. [Jistou zajímavostí je tzv. „mluvící páska“ vycházející z Mariiných úst, s biblickým textem: „Dominus meus et Deus meus – Pán můj a Bůh můj“ (Jan 20, 28). Což je vlastně proklamace víry apoštola Tomáše.] Levou stranu horizontály dále doplňují Panně Marii přísluhující andělé. Pravou stranu horizontály pak tvoří dvě dobytčata, odkazující na místo Ježíšova narození (srov. Lk 2, 3–7), a v pozadí dva pastýři a jim zvěstující anděl Páně [který současně vzdává chválu Bohu: „Gloria in excelsis Deo – Sláva na výsostech Bohu“ (Lk 2, 14).] narození Spasitele, Krista Pána v městě Davidově (srov. Lk 2, 8–14).

Obr. příl. 2: STEFAN LOCHNER, *Madona v růžovém sadu* – smíšená technika na dřevě, *Kolín nad Rýnem, Walraf-Richartz-Museum* (1448);¹⁵²

Obr. příl. 3: LEONARDO DA VINCI, *Madona s dítětem a sv. Annou* – olej na dřevě, 168, 5 x 130 cm, *Paříž, Musée de Louvre* (1502–1513).¹⁵³

2. CHRISTOLOGICKÁ TEMATIKA KRISTOVA SMRT A VZKŘÍŠENÍ – ANABATICKÁ LINIE

Obr. příl. 4: MATTHIAS GRÜNEWALD, *Ukřižování z Issenheimského oltáře* – olej na dřevě 269 x 307 cm, *Colmar, Musée d'Unterlinden* (1512–1516);¹⁵⁴

Obr. příl. 5: CARAVAGGIO, *Kladení Krista do hrobu* – olej na plátně, 300 x 203 cm, *Řím, Pinacoteca Vaticana* (1602–1604);¹⁵⁵

¹⁵² Centrální postavou obrazu je trůnící Panna Maria, obklopená anděly, kteří jí a jejímu Synu vzdávají úctu. Madona zobrazená jakožto korunovaná panovnice, spolu s Ježíšem, kterého chová ve svém klíně, představuje protnutí horizontální a vertikální linie obrazu. Horní část vertikály – s otevřenými nebesy, stylisticky znázorněnými prostřednictvím dvou andělů, kteří rozhrnují bohatě zdobený baldachýn – je tvořena Bohem Otcem a z něho emanující svatozáří, zlatě prozařující pozadí obrazu. A v podobě holubice k zemi sestupujícím Duchem svatým (srov. Lk 3, 21–22; Jan 1, 32–34).

¹⁵³ Kompozice obrazu je tvořena trojicí postav, a to sv. Annou, Pannou Marií a malým Ježíšem. Autor zde předkládá divákovi – spíše než některé z věroučných poselství, tak příznačných pro tvorbu předešlé gotiky – jednak vzájemnou relační harmonii mezi zobrazenou trojicí postav, jednak harmonii krajiny představující pozadí výjevu. Čili malíř zde prostřednictvím vnější estetické krásy zobrazuje krásu vnitřní vztahovosti. Dogmatickým odkazem je tu beránek, s nímž si hraje Ježíš, tedy beránek upomínající na Krista jakožto Beránka Božího (srov. Jan 1, 29; 36; 1 Kor 5, 7; Zj 5, 12–13; 6, 1–9; 7, 17; 8, 1; 14, 1; 17, 14).

¹⁵⁴ Jde o dílo představující vrcholné utrpení, a to ať již fyzickou bolest umírajícího Krista, tak také zármutkem nad jeho smrtí ztrápené postavy pod křížem. Centrální postavou je tedy Kristus – ozdoben trnovou korunou (srov. Mk 15, 17–18), přibitý na kříži se stylizovaným zkráceným nadpisem o jeho královské identitě nad jeho hlavou (srov. Jan 19, 19–20) – zaujímající pozici propojující vertikálu jeho Božství a horizontálu jeho lidství (srov. Řím 8, 3; 1 Tim 2, 5–6). Kristovo umírající tělo je zobrazeno se syrovou realností fyzického utrpení, zmučené a znetvořené, postrádající vnější krásu (srov. Iz 53, 2–12). Levá strana horizontály je tvořena třemi postavami, a to Pannou Marií, apoštolem Janem a Marií Magdalénou (srov. Mt 27, 55–56; Mk 15, 40–41; Lk 23, 49; Jan 19, 25–27). Pravá strana je pak tvořena postavami symbolickými, tedy mužem (Janem Křtitelem) držícím v ruce rozevřenou knihu (Evangelium sv. Jana), z níž právě cituje – o tomto svědčí latinsky psaný text jakoby vycházející z jeho úst: „Illum oportet crescere me autem minui – On musí růst, já se však menšit“ (Jan 3, 30). – přičemž ukazovákem pravé ruky ukazuje k Ukřižovanému, čímž svojí citací adresuje právě k němu. Kompozici lidských postav pak doplňuje beránek odkazující svými atributy (křížem a kalichem do něhož prýští beránkova krev) na Krista jako obětího Beránka (srov. Gn 22, 10; Jan 1, 29; 36; 1 Kor 5, 7; 1 Petr 1, 18–20).

¹⁵⁵ Kompozice obrazu je výrazně horizontální, kde centrální postavou – opticky, prostřednictvím světlé barvy pokožky, vystupující z temného pozadí – je mrtvý Ježíš. Dále je na obraze pět postav, dva muži (snad Josef z Arimatie a apoštol Jan, či Nikodém) nesoucí Kristovo tělo a tři ženy (pravděpodobně Panna Marie, Marie z Magdaly a Marie matka Jakubova, či Marie matka Josefova), oplakávající mrtvého Mistra a Pána (srov. Mt 27, 57–61; Mk 15, 42–47; Lk 23, 50–56; Jan 19, 38–42). Mezi ženami pak výrazově vyniká obličej Panny Marie, který jako by svým klidným výrazem korespondoval s klidem mrtvého těla Ježíše Krista. Tedy jsou to právě Marie a Kristus, mezi nimiž i ve chvíli smrti nadále přetrvává nejnaternější relace Matky a Syna. Kristovo tělo pak postrádá viditelné známky předchozího utrpení, jeho tělo je tedy i ve smrti jaksi krásné, předznamenávající své počínající oslavení (srov. Jan 7, 39; 12, 16; 23–24; 13, 31–32).

Obr. příl. 6: MISTR TŘEBOŇSKÉHO OLTÁŘE, *Kristovo zmrtvýchvstání* – tempera na dřevě, 132 x 92 cm, *Praha, Národní galerie* (1380–1390).¹⁵⁶

3. CHRISTOLOGICKÁ TEMATIKA KRISTŮV KŘÍŽ – GLORIOLICKÝ ROZMĚR

Obr. příl. 7: ALBRECHT DÜRER, *Klanění Trojici z Oltáře Landauerů* – olejová tempera na dřevě, 135, 5 x 123, 5 cm, *Vídeň, Kunsthistorisches Museum* (1511).¹⁵⁷

¹⁵⁶ Centrální postavou je Zmrtvýchvstalý Kristus (srov. 1 Kor 15, 12–28), představující vertikální rovinu obrazu, horizontální rovina je pak představována zapečetěnou rakví, z níž právě povstal, čímž popřel veškeré fyzikální zákony tělesna a smrti (srov. Mt, 27, 66; Jan 20, 19). Kristus je oděn do červeného roucha, symbolizujícího jeho mučednictví. V levé ruce drží berlu zakončenou křížem, insignii budoucích papežů, a pravou ruku má pozvednutu v gestu vítězství nad smrtí (srov. 1 Kor. 15, 53–54; Zj 3, 21; 5, 5).

¹⁵⁷ Námětem obrazu je vzdávání úcty Boží Trojici. Centrálním motivem je tedy Bůh představovaný ve třech osobách. Otec ztvárněný jako starozákonní patriarcha, chovající v náručí svého Syna (srov. Sk 13, 32–33; Žl 2, 7; Žid 1, 5; 5, 5), přibytého na obětním loži kříže (srov. 1 Jan 4, 10; 5, 5–7; Řím 8, 3; Kol 1, 19–20) a Duch sv. v podobě holubice (srov. Lk 3, 21–22; Jan 1, 32–34), která představuje vrchol vertikální linie obrazu. Centrální postavou Trojice je pak Ukřižovaný, který vlastně svojí pozicí představuje propojení nebeské vertikální linie s pozemskou horizontální linií. Jde tedy o propojení jeho Božské a lidské přirozenosti, čímž se Kristus stává univerzální smírčí obětí. Tudíž centrálním výjevem celé kompozice je Kristus vyvýšený od země na dřevě kříže, který takto pozvedá všechna pokolení k sobě (srov. Jan 12, 32). Za Boží Trojicí se pak klene duha, jako připomínka starozákonní smlouvy mezi Bohem a Noem, který zastupuje veškeré lidské pokolení, tedy duha jako připomínka věčné, nezrušitelné smlouvy mezi Hospodinem a lidstvem (srov. Gn 9, 8–17). Boží Trojice je dále jakoby zarámována oblaky tvořícími symbolické písmeno V jako *Victoria* – Vítězství. Vítězství Krista nad mocí smrti a také tak vítězství nad smrtí těch, kdo v Krista uvěřili (srov. 1. Kor 15, 53–57; Zj 3, 21; 5, 5). Kompozice obrazu je vlastně rozdělena na dvě sféry – tvořící celé Bohem stvořené universum –, tedy na sféru pozemskou, zabydlenou příslušníky církve bojující (představovaná jednak vrcholnými představiteli církve, tj. biskupy, jednak řeholníky a prostými věřícími, celá pozemská církev je pak nadnášena oblaky, na nichž tato spočívá, čímž je naznačen vertikální směr jejího putování, tedy aby se tato připojila k církvi nebeské) – a sféru nebeskou zabydlenou jak Boží Trojicí, tak i andělskými chóry a také ještě církví vítěznou. Levá strana nebeské církve je tvořena křesťanskými, novozákonními mučedníky, pozdravujícími Trojici palmovými ratolestmi (srov. Mt 21, 8–9; Mk 11, 8–9; Jan 12, 13; Zj 7, 9), v čele s Pannou Marií jako korunovanou Královnou nebes. A pravá strana vítězná církev je tvořena židovskými, starozákonními proroky, patriarchy a králi, v čele s patriarchou Mojžíšem, nesoucím desky s Božím dekalogem (srov. Ex 34, 27–29), králem Šalamounem, hrajícím na harfu a pějícím Bohu žalmy (srov. Žl 68, 5; 147, 7), a klečícím Janem Křtitelem, vzdávajícím úctu Beránku Božímu, na nějž sestupuje jako holubice Duch sv. (srov. Jan 1, 29–36).

Obrazová příloha č. 1
MISTR FRANCKE, *Narození Krista z oltáře sv. Tomáše*



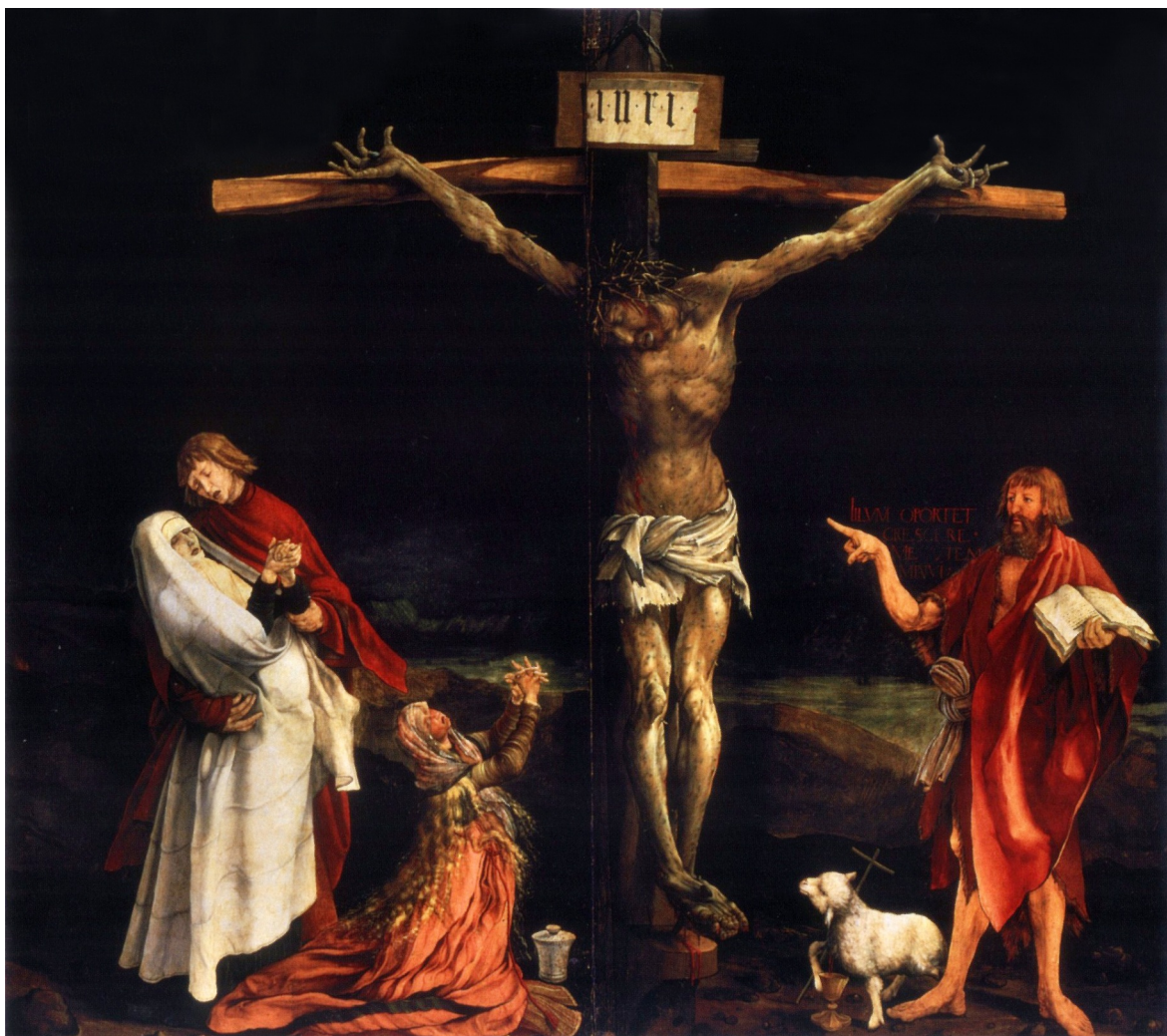
Obrazová příloha č. 2
STEFAN LOCHNER, *Madona v růžovém sadu*



Obrazová příloha č. 3
LEONARDO DA VINCI, *Madona s dítětem a sv. Annou*



Obrazová příloha č. 4
MATTHIAS GRÜNEWALD, *Ukřižování z Issenheimského oltáře*



Obrazová příloha č. 5
CARAVAGGIO, *Kladení Krista do hrobu*



Obrazová příloha č. 6
MISTR TŘEBOŇSKÉHO OLTÁŘE, *Kristovo zmrtvýchvstání*



Obrazová příloha č. 7
ALBRECHT DÜRER, *Klanění Trojci z Oltáře Landauerů*

