

## K OBJEKTIVITĚ NÁBOŽENSKÉ VÍRY.\*)

### IV.

#### *Význam citu v náboženství.*

##### 1.

Dnes jest nejrozšířenější domněnkou o původu náboženství, že ono pramení z citu. Kdežto však ti, kdož odvozují náboženství z obraznosti nebo fantasie, z bázně a strachu, ze sobectví a pouhých přání lidských, považují náboženství za lidskou slabost, chorobný výplod představivosti a soudnosti, za patologický doprovod lidstva v jeho dětství, za zjev, jehož třeba se zbaviti v době růstu a zrání, tedy za něco, co nemá v sobě objektivní reality, co je pouze preludem, omylem, fantomem, naproti tomu ti, kdož spatřují původ náboženství v citu, chtějí právě objektivní platnost náboženství zachrániti. Popírají sice rozumový prvek v kořenech náboženství, které není podle nich nejvyšším uplatněním rozumné a mravní vlohy lidského ducha, ale spatřují v náboženství přece nepostradatelnou náhradu všech nedostatků a mezí, jež dány jsou povaze lidské od přírody a jež nikdy nemohou býti silou lidského ducha přemoženy a odstraněny. To neplatí jen o poznání lidském, ale též o vůli a faktické skutečnosti zla a rozporů, jež řeší se a přemáhají jedině v náboženství citu.

Myslí-li se náboženství jako pramenící z citu, rozumí se citem pouhý cit skutečný, empirický, cit pro nekonečno, v němž duch lidský bezprostředně, přímo bez pozorování, vnímání, představování, bez úsudku a myšlení zmocňuje se jednoho, věčného, nekonečného a dokonalého dobra, jež vítězí nad rozpory a zly. Tento cit je mimo poznání a vůli; nemůže prý býti proto zasáhnut ani ohrožen vědou, ani požadován mravním zákonem a rozmnožen mravní zásluhou. Jest to bezprostřední uchvácení nekonečna v pocitu božnosti a jistoty spásy, povznesené nad pravdu a mravnost, kterých se zmocňuje myšlení a snaha teprve v úmorňích a namahavých jednotlivých pokusech.

Náboženství jest podle této hypotézy svépomocí proti přemoci osudu a syrové skutečnosti. V něm prý se povznáší duch k nekonečnu nikoli rozumovým sylogismem a nutností logického úsudku, nýbrž přímo původním a samostatným úsilím a vypětím ducha, aby se udržel oproti přírodě a jejímu nutnému mechanismu a jejímu strohému determinismu. Co nemůže dokázati rozum, musí dokázati cit: dáti člověku náboženství, které je podle této citové theorie ukojením smyslu a potřeby člověka pro ne-

\*) Viz NR. roč. III. č. 3., roč. IV. č. 1. a 3.

konečno, smyslu pro nadsmyslové. V náboženství proto neuplatňuje se nijak — ani v nejhlubším jeho kořenu — poznání, myšlení, rozum, nýbrž jen a jen cit jakožto prapůvodní a bezprostřední projev ducha směrem k Bohu. Náboženství jest pak trvalou náhradou mezer a nedostatků rozumového, pojmového poznání.

Pokud se týče objektivitv náboženství, to jest transsubjektivního předmětu náboženské víry, chtějí stoupecí citové theorie o původu náboženství zachrániti existenci nadlidské a nadsvětne oblasti, Boha; činí tak ale s velmi nejistým zdarem a úspěchem, uznávají-li náboženské soudy pouze za hodnotící, a nikoli existenciální, totiž za takové, které vypovídají jen o hodnotě (ceně) náboženského předmětu, nikoli však o jeho jsoucnosti nebo existenci.

Jen mimochodem tu budiž podotčeno, že v 19. století protestantská theologie i moderní filosofie (od Kanta) — pokud se týče zkoumání původu náboženství a lidského uplatnění se v náboženství — spočívala na této theorii citové, různě ovšem obměňované. Připomínám především Schleiermachera s jeho teorií náboženství jako pocitu závislosti, ale i jiné, jako na př. A. Ritschla v Německu, A. Sabatiera ve Francii. Jestliže novější protestantská theologie Barthova znamená odklon od tak zvané kritické neboli liberální theologie a idealistické německé filosofie (pantheistické), pak třeba říci, že Barthova theologie opomíjí při vzniku náboženství v srdci člověka význam lidského prvku a úsilí a zdůrazňuje jen Boha. Znamená návrat k reformaci a jejím ústředním principům. Nezabývá se zkoumáním duchovní součinnosti člověka po stránce psychologické, nýbrž spokojuje se s výsledkem, s vírou. Neříká, jak Boží zjevení nebo slovo v oboru druhotných příčin, v našem případě v oboru sil člověka, jest zprostředkováno. Na jak dlouho možno tak postupovati, ukáže budoucnost, snad ani ne příliš daleká. Člověka při vzniku náboženství v srdci jeho nelze opomíjeti. Má-li náboženství vzniknouti v srdci, v duchu lidském, nelze eliminovat člověkovu součinnost.

Citová theorie náboženství, eliminující theoretické poznání z původu náboženství, zdůrazňuje příliš jeho praktickou potřebu, čímž nepřímo a proti své vůli, ale v důsledku, upírá náboženství nárok na pravdu (theoretickou), a tak podkopává jeho objektivitu, objektivní platnost; proti objektivní vědě staví subjektivní náboženství. Přílišná závislost moderní theologie na Kantově filosofii rozporu theoretického a praktického rozumu jest zde příliš zřejmá. Jestliže však theologie přes všechn důraz kladený na praktický a vitální neboli životní ráz nábož. víry v Boha a věčnost přece nechce vylučovat možnost theoretických řešení, pak činí tak více jen slovy než v důsledcích: z vědomí ztrácí se, snad ne theologům, ale světu, k němuž theologové mluví, a přede-

vším filosofii, poznávací prvek náboženský naprosto a tím i objektivní realita náboženství. Zůstává jen vagní, nejistý cit, mystické zanícení, jež je však labilní oporou v životě.

## 2.

Citová theorie o původu náboženství v tom smyslu, jako by při vzniku náboženství v duchu člověka byl zúčasten pouhý náš cit, nevyčerpává plně lidskou účast při vzniku náboženského jevu.

Je pravda sice, že cit znamená uchvácení; ano, ale nikoli uchvácení nového obsahu ve smyslu zpřítomnění, jak děje se při vnímání, kdy obohacujeme se novým obsahem, nýbrž uchvácení ve smyslu nálady tím, co je obsahem zpřítomnění, představy nebo vědomí. Jinými slovy: citem nerozšiřujeme obsah svého vědomí, nýbrž prožíváme náladu z dojmů, kterou obsah vědomí našeho v nás vyvolává. Cit je takto reakcí na obsah našeho vědomí ve smyslu nálady; není původcem našeho obsahu vnímání a představy, nýbrž průvodcem, jež obsah našeho duchovního života znehodnocuje.

Vnímání a představování, myšlení a usuzování jest samo o sobě lhostejné k hodnotám; cit ruší tuto lhostejnost tím, že zhodnocuje právě obsah našeho vnímání a myšlení. To ovšem neznamená, že lze od sebe v živé skutečnosti oddělit zpřítomňování obsahu a náladu z toho plynoucí. Obé jest časově spojeno ve skutečnosti: věc i její hodnocení, ale logicky není hodnocení bez věci. Zabývati se věcí, obsahem vnímání, vyžaduje silnějšího náporu; citové bezprostřední hodnocení hlásí se zřetelněji. Také třeba uvážiti, že naše myšlení je podceňováno a hnáno citovým zájmem o věc, čím se opět stává, že citové hodnocení vystupuje opět živěji v popředí než reflexe. Zvláště tehdy, když jde o obsah vědomí, který pro naši podstatu, naši osobnost, pro naše životní štěstí je rozhodujícího významu. Cit zdá se dominovati nad veškerou činností našeho ducha.

To se týká především předmětů, jež mají důležitý význam pro řešení životních otázek a záhad, tedy Boha a života posmrtného. City, jež doprovázejí vznik neb pojetí a posouzení takových životních záhad a problémů, jsou tak živé a silné, že velmi snadno může vzniknouti zdání, že Bůh a věčný život není nic jiného než výsledek hodnotícího citu. Tuto zkušenost ovšem nečiníme pouze jen se jmenovanými předměty, tak významnými pro vysvětlení světa a jeho cíl, nýbrž i s těmi, které dotýkají se třeba jen naší živočišné přirozenosti, na př. ocitáme-li se v nebezpečí, nouzi, bídě; i tehdy naše city jsou silnější než úvahy a reflexe čistě rozumové, pojící se k příčinám naší bídy a nouze. Byť bylo však citové hodnocení sebe silnější, nikdy nemůže býti bez příčiny a důvodu, totiž bez předmětu vnímaného, ať zevní

nebo vnitřní zkušenosti. Cit doprovází vnímání, ale není totožný s vnímáním. A tak jest tomu i v náboženské víře. Cit doprovází víru v Boha, ale není tou myšlenkou na Boha, vírou v Boha. Hodnotit lze přece jen tehdy, jestli zde je, co hodnotíme. Pojem nekonečna, záblesk nadsvětové moci ve vědomí jistě působí mocné vzruchy, ale proto hodnotící cit a myšlenka na Boha není jedno a totéž. Čím větší námaha a čím větší úsilí je spojeno se získáním obsahu vědomí, tím mocnější je cit, jenž ten obsah doprovází. Oč větší je námaha, kterou vyžaduje v lidstvu idea Boha, tím mocnější jest i cit doprovázející náboženské jevy v životě jednotlivcově i celku. Myšlenka zdá se mizet za citem. Ale jen zdá.

Cit není méně skutečností než dění v přírodě. Proto třeba i cit vědecky zvážit. To platí o každém citu, ale zvláště též o citu, jenž doprovází jevy náboženské. Náboženská věda hodnotí myšlenkově náboženské city, hledajíc pro ně postačující vysvětlení. Viděti v náboženství cit, není nesprávné. Ale nesprávné jest viděti v něm jen cit a eliminovat proto *naprosto* myšlenku, vnímání (náboženskou zkušenost), jako by mohl existovat cit bez předmětu, jenž má býti hodnocen pro svět a život. Jsou povahy, které vidí dříve a více cit než úvahu a reflexi; ale není citu bez poznaného předmětu. Jiní opět věnují více pozornosti úvaze a myšlení, vnímání předmětu, který vyvolává a působí pocit hodnocení. Ani jedno ani druhé není samo pro sebe celá pravda, celá skutečnost v původu náboženství, nýbrž jen částečná; pravda je v celku, v synthese. K Bohu a k náboženství nevede jenom cit, nýbrž i cit ve spojení s ostatními stránkami naší duchovní činnosti. V náboženské zkušenosti není se strany člověka účasten jen cit, nýbrž všechny stránky ducha.

Již jsem naznačil, že cit v náboženství, to jest čistě citové náboženství (kdyby bylo možné), nevykoná, čeho od náboženství očekáváme. Náboženství musí dáti naprosto jisté přesvědčení o vyšším původu a konečném cíli veškerenstva a především člověka. Životní řád musí býti nejen předpisován, ale hlavně umožněn. V tomto přesvědčení jde vždy o světový a životní názor, jde o poznání, o myšlení a nazírání, kterým je svět a veškerenstvo uspokojivě vysvětleno a potřeba jistého životního základu ukojena. Bez tohoto cíle a účelu nemá náboženská víra smyslu a oprávnění. Nedává-li náboženství rozřešení záhad a problémů životních a světových, nikdo o ně nebude státi. Při tom jistě projevuje se cit, jak bylo již řečeno shora, ale cit jen *doprovází* náboženské myšlení a náboženský život; ovšem i pudí a žene člověka k přijímání a vytváření, hledání náboženského světového a životního názoru nebo ideálu. Ráz poznání ustupuje do pozadí, protože chceme míti odpověď na otázky ducha za každou cenu a hned; při tom však „myslet bolí“. Proto přijímáme prostě určitý způsob náboženského myšlení, který uspokojuje nás

vnitřní cit, nebo spoléháme na silnou autoritu (církve). To však neznamená, že ten způsob náboženského názoru, který přijímáme, protože nás uspokojuje, vznikl bez prvku poznávacího. Jen my jsme opomenuli myslet a anticipovali jsme citově náboženskou víru. Není-li v původu náboženství součinný i rozum, pak cit sám nic nesvede, neboť cit pocítuje jen hodnotu něčeho; toto něco musí alespoň zároveň být dáno jako něco skutečného. Zda je to dáno, o tom může rozhodnout jen poznání. Nelze-li toto něco, z čeho vzniká v nás pocit hodnoty, uvědomit si jako skutečnost, jež opravdu existuje, pak nedostaneme se z temnoty na světlo, z temnoty otázek a přání. Otázka a přání nemůže nikdy nahradit pravdu a její poznání jako něco skutečného. I náboženství jde o pravdu, především o pravdu. Bez pravdy (objektivní) nemá náboženství ceny, nemá síly a vlivu. A objektivní pravdy nezmocňujeme se jinak než poznáním, totiž smyslovým, vnímáním a vnitřním usuzováním a myšlením.

Je pravda, že náboženství dívá se na vše s hlediska mravnosti (zákona a jeho naplnění); ale proto nevzdává se pravdy ve prospěch mravnosti. Náboženství nemá zájem jenom o mravní hodnoty, nýbrž též o fakta a skutečnost. Má-li totiž náboženství míti význam pro mravní řád, musí znáti fakta, příčiny, živoní cíle, které jsou vnitřním předpokladem mravnosti, tedy musí hodnotit vše jako „pravdu“.

Proto náboženství odjakživa spojovalo mravnost i vysvětlení světa. Božstvo bylo poznáváno jakožto příčina veškerenstva, ale i jako původce mravní závaznosti, jako předobraz mravní dokonalosti, jako vychovatel a pramen síly pro naplnění mravního dobra v jednotlivci i společnosti, jako strážce, soudce a odplátitel mravnosti. To platí o všech náboženstvích, od nejnižších až po nejvyšší.

Jest tedy náboženství dokonalé zhodnocení faktické skutečnosti (objektivně), a to tak, že se v něm uplatní mravní světový řád jako vyšší hodnota. To může se dít jen na základě správného poznání, nikoli pouhé citové nálady.

### 3.

Stoupenci citové theorie o původu náboženství neboli citového náboženství dovolávají se hlavně nedůvěry v účinnost poznání tam, kde jde o víru v Boha, věčnost, milost, prozřetelnost atd., tedy o podstatné složky náboženství. Lidstvo prý odjakživa přijímalo náboženskou víru, ale odlučovalo ji od rozumové činnosti. Ne poznáním rozumovým dospívá se k náboženským hodnotám, ale citem.

Bylo již shora naznačeno, proč se tak děje zvláště u hodnot náboženských. Fakt je, že převážná většina lidstva, vždy a všude, docházela a dochází k náboženství nikoli vlastní myšlenkovou

práci, nýbrž výukou, výchovou, autoritou a tradicí. Nepatrné procento promyslí vnitřní oprávněnost přijímaných názorů a myšlenek, i když o ni slyší. To ostatně neděje se u masy lidstva jen v náboženství, ale i ve vědě a hlavně ve filosofii. O volbě světového a životního názoru nerozhoduje u většiny poznání, ale vůle a cit, který myšlení doprovází. A cit právě zde bývá mnohem silnější než u otázek, jež nedotýkají se tak našeho štěstí nebo neštěstí jako právě hodnoty náboženské. To děje se proto, že „myslet bolí“; proto obtíže myšlení — vůbec, ale zvláště v okruhu problémů a otázek života a smrti, původu a cíle — odstrašují. Tak zjišťujeme velmi často ten smutný fakt, že i mužové — učenci na slovo vzati, ale v oborech lhostejných pro náboženství, vyhýbají se přemýšlení o pravdách životních a výsledek myšlení přijímají ještě apriorně, to jest bez myšlenkového zkoumání, tedy čistě citem a vůlí.

Srovnáme-li však dějinný vývoj vědy i náboženství, ať v jejich boji nebo v jejich součinnosti, tu nemůžeme neznámenat, že filosofický a vědecký výklad, chce-li vůbec něco znamenat, něco vykládat, žije z myšlenkového fondu nastřádaného náboženstvím. Obě sféry — filosofie (věda) a náboženství — liší se od sebe více jen terminologií, výrazy, než věcně. Snad všechny filosofické -ismy (monism, dualism, realism, idealism, optimism, pesimism atd.), prozrazují věcně svůj nábožensko-theologický původ. Materialismus a agnosticism ovšem znamenají spíše zřeknutí se výkladu světa než nějaký jeho způsob.

Když tedy myšlenkový obsah vědeckého výkladu světa není náboženství neznám, ba je v náboženství před filosofií obsažen, nenásleduje z toho, že též náboženství obsahuje poznání, a to poznání nejvyšší, jež ovšem právě jako nejbolestnější a nejžádoucnější poznání je doprovázeno nejživějším citem, třebaš lidstvo pozoruje spíše ten cit než to poznání?

Není tedy v náboženství vyjádřen protiklad citu k myšlence, nýbrž naopak nejtuzší spojení obou stránek činnosti duševní, z nichž však přístupnější jest velké mase lidstva stránka citová. Ale myšlenková neschází, a není podřadná.

K nedůvěře, k poznatkovému prvku v náboženství svádí často theologická a dogmatická, tedy myšlenková různost konkrétních náboženství a církví. Náboženství jest prý potud jednotné a všem společné, pokud se v ně nepřimísí myšlení, které vyvolává theologii, dogma, tedy rozdíly. Odtud prý vzniká nevěra v lidstvu, nedůvěra k náboženství vůbec, že cit náboženský jest umrtven myšlenkou, pozdějším vetřelcem v náboženství. I když připustíme tento fakt rozdílnosti náboženství po stránce myšlenkové, nenásleduje z toho, že náboženství jest věcí jen citu, že z citu vznikalo a vzniká a že myšlenka jest jakousi pozdější vetřelkyní v něm. Již víra ve vyšší moc, účinnou a účelnou příčinu světa a lidstva, není možna bez myšlenky. Jest to základní

myšlenka každého náboženství, třebaš různá pojetí té božské moci podmiňují již různost forem náboženských.

Ale všeobecně vzato: bez myšlenky, pomyslu, představy božstva není náboženství. Říkat mu a chápat ho možno různě, ale myslit je musí nějak každé náboženství. Obřady a úkony povinnosti bez vztahu k vyšší nějaké moci, existují-li vůbec kde, jsou nesmyslny, beze smyslu. Není přec náboženského úkonu bez vztahu k myšlence a cíli, jenž mu dává oprávnění. Ovšem každá jednoduchá základní myšlenka náboženská musí se vývojově vytvářeti; každé vytváření jest jejím zdůvodněním. Zvláště na těch, kteří se propracovávají k Bohu a náboženství v těžkých bojích duševních, můžeme studovati, že cit není pramenem náboženství, nýbrž vzpružinou a nástrojem jeho. Myšlenky jsou to právě, jež vzrušují hloubky duše k mocným citům. Tyto vzruchy jsou tím účinnější a mocnější, čím samostatnější a uvědomělejší jsou myšlenky. Tak vývojové vytváření náboženství má účelem obrániti je v existenčním boji s odporem a pochybami.

Stoupenci citové theorie o původu náboženství ospravedlňují zdůvodnění svých názorů znemožněním takto útoků protináboženských se strany vědy a filosofie. Má-li prý náboženství ubrániti své posice a své oprávnění v životě, musí být odloučeno od myšlení a vědy. Co prý ohrožuje náboženství, jest myšlenka. Myšlenka může však zasáhnout útočně a ohrozit jen to, co má svůj původ v myšlence; proto jest již v zájmu samého náboženství, aby nebylo zdůvodňováno rozumem, ale citem.

Než touto cestou nevyhne se náboženství svému zdůvodnění před tribunálem rozumu. Rozum a vědecké myšlení zkoumá původ a oprávnění všeho, co skutečně existuje. Kdyby rozum přišel k poznání, že náboženství nemá rozumového zdůvodnění v pravdě, pak by bylo třeba odvyknouti si náboženství, jako si musíme odvyknout pověru na příklad nebo jiné zděděné předsudky a návyky. Tak také mnozí dnes na náboženství se dívají, tak o něm soudí. Špatnou proto službu prokazují zastánci citové theorie náboženství; napomáhají zdůvodnit zbytečnost náboženství v kulturním životě lidstva. Co nemá své oprávnění z pravdy, musí ustoupit jako iluse, fantom, přelud třebaš sebemilejší a citu dražší. Proti neoprávněným útokům vědeckým není účinnější ochrana nad oprávněné důvody vědecké. Oprávněné oprávnění každé věci — i náboženství — jest v jejím původu.

Co platí o náboženství každém, platí i o křesťanství. Nepomáhají křesťanství, kdo především křesťanství osamocují a izolují a staví je mimo každé spojení se světem, kdo mezi svět a člověka na jedné straně a mezi Boha a náboženství na druhé straně prohlubují propast do nemožné nekonečnosti, říkajíce že křesťanství jakožto náboženství zjevené je povýšeno nad jakoukoli kritiku se strany lidského poznání a myšlení a nemůže tedy býti myšlením ani chápáno ani ohrožováno.

Není ctí ani znamením důvěry pro věc, kterou domníváme se chránit tím, že ji nechceme podrobit světlu rozumového ověření. Má-li náboženská víra mít mravní cenu, býti mravní hodnotou, pak musí projíti vážnou zkouškou rozumu a svědomí, neboť jen to, co je zprostředkováno a zdůvodněno rozumem, liší se od přírodních pudů. I náboženství musí se prokázat jako pravda a dobro, má-li mít oprávnění. To děje se v rozumu a — svědomí.

Ti, kdož chtějí prospěti náboženství položením jeho základů do oblastí citové, odvolávají se na hodnotící stránku náboženství zanedbávající naprosto jeho stránku skutečností. Je pravda, že v náboženství jest — na rozdíl od vědy přírodní — obsažena silná stránka hodnotící, že náboženství obsahuje soudy hodnotné; ale hodnotící soudy nevylučují soudy existenciální, nýbrž je předpokládají. Nelze hodnotiti, co neexistuje. Hodnotící soud vychází od ducha jeho skutečnosti a zdůvodňuje panství ducha nad přírodou a osvobození ze zániku.

Také je pravda, že náboženský obsah jest rázu subjektivního, osobního na rozdíl od zevní přírody. Ale bylo by chybou proto spatřovati jeho původ v citu. Subjektivní a subjektivní jest rozdíl. Subjektivní ve smyslu vnitřních osobních zážitků a subjektivní ve smyslu neskutečného, jen vybájeného. Naše vnitřní prožitky a zkušenosti, jako radosti, bolesti, obětí, povinnosti, hříchy a pokání, to vše je subjektivní, totiž osobní, ale nikoli vybájené, neskutečné, domnělé, nýbrž naopak až příliš skutečné a tedy objektivní. Z faktů vnitřního života jest neméně třeba usuzovati na dostatečnou příčinu, než z faktů přírodního dění. Při vnitřních zážitcích vystupuje jistě cit — celkem vzato — mocněji do popředí než při vnímání zevního světa, poněvadž poznávající a poznávané v tom případě nejsou si tak vzdáleni jako v poznávání zevní přírody. Proto smyslové poznání jeví se nám jako opravdové poznání (objektivní), kdežto vnitřní zkušenost zdá se mít ráz neskutečnosti. Zatím však právě to, co prožíváme vnitřně, jest objektivnější než svět zevní, neboť zevní svět jest nám přístupný jen prostřednictvím našeho nitra.

#### 4.

Ve spojení s citovou teorií o původu náboženství bývá náboženství označováno za pouhou praxi, určenou k svépomoci ducha, aby skutečná příroda byla podmaněna účelům ducha; životní nutnost náboženství bývá dávána v protiklad k logické nutnosti vědecké. Než, ani tu není praktická vyloučenost v náboženství oprávněna. Náboženství není ovšem pouhou teorií k ukojení vědychtivosti, nýbrž je po výtce návodem a pomocí k praktickému řešení nejvyšších životních úkolů, ale při tom opět není každá theorie z něho vyloučena, nýbrž právě jest v něm obsažena nejvyšší theorie, pokud z ní plyne správné řešení životní praxe.



Praxe a vitalita náboženství předpokládá právě poznání nad- lidské a nadsvětlné oblasti náboženské, aby byl přemožen rozpor ideálu se skutečností věrou v Boha a získán postačující výklad a důvod veškerenstva, jakož i vysvětlení vlohy a určení lidského ducha. Kant se svým dualismem theoretického a praktického roz- umu nevyhovuje; znamená rozpor a libovůli a nemá důvodu pro různé taksování logické a praktické nutnosti myšlení, když obojí jest podle něho především subjektivní. Nejvyšším hlediskem při praktických postulátech jest Kantovi blaženost; zavazuje-li však blaženost, proč ne pravda? Co je subjektivně pravdivé, to zava- zuje ve všech rádech: v theorii i v praksi. Tak Bůh a nesmrtel- nost jest logickým požadavkem i v theorii i v praksi. Jestliže to, co je theoreticky nebo logicky nutné, jest nutné i v praksi, zna- mená to, že je to skutečně pravdou. Kriterium pravdy jest obsa- ženo v nepostradatelnosti postulátu se všech hledisek: myšlení i vůle. Rozum a svědomí, theoretický a praktický rozum nedají se od sebe odloučit jako dvě věci. Pravda zavazuje zrovna tak jako dobro. Dobro není a nemůže býti závaznou povinností, není-li poznáno jako pravda. Pravda a dobro, toť jsou dvě stránky jedné věci. V křesťanství jest to Bůh. A jako Bůh jest synthesa pravdy a dobra, tak v lidském duchu nástroj pravdy a dobra, rozum a cit (a vůle) nejsou od sebe odděleny, nýbrž tvoří jednotu. Pokud se v náboženství uplatňuje lidský prvek, uplatňuje se i rozum i cit, ne jedno nebo druhé.

Příbuzný s citovou teorií o náboženství jest v praksi názor, že náboženství ve své trvalé podstatě jest vlastně pěstění hu- manity, čemuž zdá se nasvědčovati v evangeliu důraz na příkazy lásky k bližnímu. Toto tak zvané praktické křesťanství není v jádru nic jiného než důsledek přehlížení poznávacího prvku v ná- boženství a zdůraznění citu jako jediného pramene jeho.

Pocit lidskosti a blaženosti jest jistě vlastní lidské přiroze- ností a zároveň vzpružinou náboženství. Není ani náboženství bez praktické stránky. Ale jako není pouhou teorií, tak není pouhou praxí. Praxe je nutně spojena s teorií, má-li býti rozumna a zdůvodněna. Pocit lidskosti a blaženosti předpoklá- dají představu, s níž jsou nutně spojeny, představu o tom, co znamená člověk vůbec a co znamená pro člověka a jakou cenu mají pro nás různé statky a různá dobra. Jen takové ideály do- vedou trvale zušlechtovat mravně člověka, o jejichž pravdivosti rozum jest přesvědčen nebo může se přesvědčiti, když počne se tázati po jejich oprávnění. Nemá-li ideál pravdy v sobě, jaká bude jeho síla? Znamé podobenství o soli! (Matouš 5, 13.) Také ideál (praktický) lásky k bližnímu musí býti theoreticky zdů- vodněn, nemá-li býti solí neslanou. Proč milovati bližního? Ne- víme, jak dlouho vystačí nenáboženská morálka s ideálem huma- nity. Kristovo evangelium zdůvodňuje lásku k bližnímu všeobec- ným synovstvím božím, tedy Bohem. Bez jistého zdůvodnění hu-

manity metafysickým přesvědčením (které jde nad fysis neboli přírodu), tedy nábožensky, aby totiž člověk uvnitř byl uchvácen a hnán k oběti sebe sama, zůstane humanista čimsi hluchým.

Toto metafysické zdůvodnění nemůže se opírat o neurčitý a nejasný cit, nýbrž o určité jasné poznání, citem ovšem doprovázené a vytoužené. Tak ve všech stránkách a ve všech vztazích náboženství k životu, nejen v praxi, ale i v theorii, nalézáme ne jenom rozum a ne jenom cit, nýbrž obé, jež v aktu víry jsou obsaženy nediferencovaně, neodlišně, ale jsou tam činný. Teprve v aplikaci víry na myšlení i život cit i rozum se více od sebe odlišují.

Cit jest tedy oprávněn ve vzniku náboženství, ale ne sám; a jen jako prvek doprovázející a povzbuzující, nikoli náboženství vytvářející.

*Al. Spisar.*

## POČÁTEK PROROCKÉ ČINNOSTI AMOSOVY.

V 5.—6. čísle „Svobody svědomí“ (roč. 1933) pokusil jsem se podati krátký a ucelený obraz slavné doby Jizraele za Jero-boáma II., v níž vystoupil prorok Amos, zároveň s uceleným vy-líčením prorokova vystoupení a jeho činnosti. Vědomě jsem ne-nastínil hypotetický charakter svého názoru a nevyjádřil dodnes nevyřešené problémy. To chci učiniti v tomto článku.

Není toho málo, co o proroku Amosovi bylo již napsáno; že to však všechno není konečným a dokazatelným názorem o Amo-sovi, ukazuje nám dnešní zájem vědeckého světa o jeho osob-nost, hlavně pak o počátek jeho dráhy prorocké. Letošní ročník odborných theologických časopisů může se vykázati kratšími i delšími studiemi o Amosovi, které se od sebe nemálo liší, což je důkazem, že není zde mnoho pevné půdy pod nohama. Kniha Amosova ve Starém zákoně přináší nám dosti zpráv o jeho době, jeho osobě a jeho řečech, přece však nejdůležitější moment jeho života, povolání za proroka od Jahva, zůstává nejasným, neboť v knize Amosově marně hledáme popsání povolání obdobné kap. 6. v Izaiáši a kap. 1. v Jeremiášovi. Z nedostatku jiných pramenů musíme se snažit přivésti k řeči i tento němý pramen. Bude pro nás důležité zodpovědět si nejprve otázku, jak vznikla kniha Amosova. Není řečeno vše, když odpovíme, že ji napsal Amos, nutno dodatí ještě, kde a jakým způsobem byly řeči nap-sány. Marti<sup>1)</sup> praví, že kniha vyrostla z volných listů s jednot-

<sup>1)</sup> Baudissinfestschrift, 1918. K. Marti, Zur Komposition von Amos 1, 3—2, 3.

livými proroctvími. Při jaké příležitosti by je Amos psal? Jistě ne předem, nebyl kazatelem a jeho řeči nebyly kázáními, ale je nemyslitelné také, že by svoje prudké řeči, pronesené v Bethel a Samsari, ihned poznamenával. K tomu neměl důvodů. Kniha jeho vznikla jiným způsobem, a to teprve později. Do té doby zůstává všechno dobře uchováno v prorokově paměti. Snad má pravdu Sellin,<sup>2)</sup> když vychází při vysvětlování vzniku psaných proroctví Amosových od nadpisu, a sice od věty: „dva roky před zemětřesením“. Takhle datovati nebylo zvykem a je zřejmo, že Amos sám mohl napsati tato slova až když se vyplnila jeho předpověď. Ohlašováním soudu božího způsobil Amos nemálo rozruchu hned na počátku svého vystoupení a když přišlo zemětřesení, tu teprve se stal známým a byla prokázána možnost jeho božského povolání. I jiné jeho hrozby mohou se vyplnit. Proto někteří vyhledají Amose a žádají ho, aby jim napsal všechno, co kdy prorokoval a tak stává se výjimečně zemětřesení datujícím mezníkem. Tato slova jsou i důkazem proti pozdějšímu vzniku nadpisu. Kdyby pozdější redaktor chtěl vystoupení Amosovo datovati, nikdy by nepoužil neobvyklého zemětřesení, nýbrž událostí na trůně královském, jak bylo zvykem, v našem případě asi smrti Jeraboámovy (744) nebo i vyhnanství (722). Při takovém příležitostném napsání nezáleželo již na přesném chronologickém uspořádání proroctví tak, jak ve skutečnosti za sebou následovala, stačilo, když všechna byla uvedena. Můžeme tedy říci, že kniha ve své nejstarší podobě pochází od Amose samotného. Na knize bylo pracováno neustále od různých autorů, přidávány i menší pododdíly, jako hymnologická oslavení Boha, až činnost tato skončena ve třetím století př. Kr., kdy byly knihy starších proroků sestaveny pro judskou náboženskou obec v Jerusalemě.

V knize samé nemáme, jak již nahoře řečeno, popsání prorokova povolání, víme však bezpečně, že k svému těžkému úřadu musil být povolán, neboť ani nepocházel z prorocké rodiny a ani nebyl prorokem řemeslným (k těm nechce býti počítán, 7, 14). Musíme se přiznati, že nevíme jistě, jak se vlastně Amos k svému úřadu dostal. Kdy a jakým způsobem se to stalo a kde o tom nutno hledati záznam v knize prorokově, je nejspletitější otázkou exegetickou.

Uvedu v následující části novější řešení tohoto problému, aby si každý čtenář mohl vytvořiti vlastní úsudek.

Bertholet<sup>3)</sup> myslí, že objevil líčení zážitku povolávacího ve verši druhém, kap. první: Jahve rve ze Sionu a z Jerusalema dává zazníti svému hlasu... Amos prý líčí v tomto verši své povolání za proroka, jež prožil ve veliké bouři a ta bouře mu

<sup>2)</sup> Ernst Sellin, Das Zwölfprophetenbuch (Kommentar), Lipsko, 1922.

<sup>3)</sup> Bonwetschfestschrift, 1918. Alfred Bertholet, Zu Amos 1, 2. Berlín.

zjevila, že Bůh chce souditi a přinutila ho, aby vystoupil jako prorok proti národu izraelskému. Vedlejším důkazem je k tomu místo 3, 8 (Lev rve, kdo by se nebál, panovník Jahve velí, kdo by nevystoupil jako prorok), kde slova š a g (řvátí), je také použito, ovšem nikoli ve spojení s Jahvem, nýbrž o lvu, a to jen při srovnání. Proti Bertholetovi mluví naprostá všeobecnost verše a dále, mělo-li by být líčeno povolání (ex post), stál by zde minulý čas slovesa a ten tam právě není; buď se musí přeložit: Jahve řvátí bude ze Sionu... (jak správně mají i Kraličtí), nebo: Když (kdykoli) Jahve zarve ze Sionu... a pak se nedá mluvit o povolání. Je také možno, že verš není původní v knize Amosově, neboť jihovýchodní vítr, přicházející z pouště, je ztožňován s Jahvem ze Sionu; tak myslii teprve poexiloví zákonníci, domnívající se, že všechno jednání Jahvovo vychází z Jerusalema, ale nemáme nikde dokladu, že tak myslii Amos.<sup>4)</sup>

Úplně pod vlivem kolektiva vidí Amose Cramer.<sup>5)</sup> Vidí ho uprostřed lidu, uprostřed národa a vychází při výkladu Amose od nového bodu: víry ve vyvolení. Amosem nepřichází nic úplně nového, nezačíná se nové stadium vývoje izraelského náboženství, nýbrž zjevným se stává, co dosud skryto žilo a bylo udržováno smlouvami národa s Bohem, tedy víra ve vyvolení. Cramer staví se tímto hlediskem proti všem dosavadním studiím o Amosovi. Nejdůležitějším veršem je mu 3, 2: Slyšte toto slovo, které proti vám, Jizraelité, mluvil Jahve, proti celému národu, jež jsem vyvedl ze země egyptské: ze všech pokolení země poznal (I) jsem toliko vás a proto trestati vás budu za všechna vaše provinění. Cramer klade důraz na slovíčko ja da<sup>c</sup> (poznati) a bere je ve smyslu, jaký má u Ozeáše, t. j. poměr Boha k jeho národu rovná se manželskému poměru muže a ženy. Je zvláštní, jak Cramer i negativní místa dovede obrátiti pro svoje tvrzení, na př. 9, 7: „Nejste mi jako Kušité (asi Etiopští), synové Jizraele? Zdali nevyvedl jsem Jizraele ze země egyptské, jako Filištinské z Kaftor a Aramejské z Kir?“ Všichni ostatní vědátoři berou tento verš právě jako o d m í t n u t í víry Jizraele ve své vyvolení od Jahva. Cramer jej vykládá jinak: „Mám rád i jiné národy... avšak vás jsem vyvolil, s vámi jsem uzavřel smlouvu.“<sup>6)</sup> Tedy ve všem je možno nalézt víru ve vyvolení a následkem toho Cramer dívá se na Amose ne jako na ohlašovatele božího soudu, nýbrž jako na muže, jenž má opatrovat smluvu mezi Jahvem a národem. K svému vystoupení nedochází Amos z psychologických důvodů, nýbrž na základě zá-

<sup>4)</sup> Die Heilige Schrift des Alten Testaments (E. Kautzsch), Tübingen, 1923, D. Guthe: Der Prophet Amos.

<sup>5)</sup> Cramer, Amos, Versuch einer theologischen Interpretation. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 1930, Stuttgart.

<sup>6)</sup> Cramer, tamtéž, str. 63.

kona Mojžíšova, „jenž byl v národě vždy živý“.) Amos sám, podle Cramera, mluví o svém povolání ve verši 3, 8 (srov. výše u Bertholeta).

Vzniká nám tak úplně nový obraz proroka Amose, avšak je více důvodů proti Cramerovi než pro něho. Předně myšlenka smlouvy mezi Jahvem a národem v tom smyslu, jak ji Cramer Amosovi připisuje, je teprve deuteronomistická a Deuteronomium nemohl znát Amos, poněvadž žil dříve. I celkový postoj Amose (u Cramera), jako ochránce smlouvy, neodpovídá jeho proroctvím; pozitivní výklad některých míst je za vlasy přitažen, Cramer připisuje Amosovi docela i liturgické hymny (4, 13 n., 5, 8 n., 9, 5 n.), jež jsou všeobecně od exegetů považovány za pozdější dodatek. Práce Cramerova není krokem kupředu a nepřináší vyjasnění v otázkách Amose.

Povolání k úřadu prorockému nemůže být založeno na nějaké tradici, třebaš i tradici vyvolení; může být jediné osobní a Amos sám ve své jediné přímé zprávě o povolání 7, 15, dává to poznati: „Jahve vzal mne od stáda a řekl: jdi, vystup jako prorok proti mému lidu jizraelskému.“ Tento verš je východiskem *Hertrichovým*.<sup>8)</sup> Ovšem vlastní fakt povolání nemůže tento verš vysvětliti a tak připojuje k němu Hertrich 3, 1—8, logicky skloubené příčiny a následky a duchaplně rozebírá. Text překládá:

„Slyšte toto slovo, které Jahve proti vám, Jizraelité, mluvil proti celému národu, jež jsem vyvedl z Egypta.

Jen vás poznal jsem mezi všemi národy země, proto vás budu za hříchy vaše trestati.

Jdou dva spolu, aniž by se znali?

Zarve lev v lese, nemá-li kořisti?

Pozvedne hlasu svého lvíče, aniž by uchvátilo?

Vymrští se past od země, aniž by chytila?

Nebo zatroubí se ve městě na válečný roh a lid by se nesbíhal?

Lev řve, kdo by se nebál?

Pán mluvil, kdo by se nestal prorokem?“<sup>9)</sup>

Hertrich praví, že Amos v těchto verších užívá dvojsmyslnosti slova znáti (jada<sup>c</sup>). „Poznals jsem vás“ verše druhého má vztah k verši prvnímu. Vyvedení z Egypta je pro národ znamením, že Jahve jej poznal a je s ním. Na základě tohoto

<sup>7)</sup> Cramer, tamtéž, str. 108.

<sup>8)</sup> Volkmar Hertrich: Das Berufungsbewusstsein des Amos. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der alttestamentlichen Prophetenschriften v časop. Christentum und Wissenschaft, květen 1933, Dráždany.

<sup>9)</sup> Hertrich, tamtéž, pozn. na str. 175: Verš 5a není přeložen, poněvadž by v nynější formě neměl smysl; pravděpodobně představuje porušenou glossu ku 5a. Verše 6b a 7 nejsou asi také pravé. V. 7 ukazuje obsahově i formálně na dobu pozdější, v. 6b je s v. 7 myšlenkově spjat a zrovna tak obsahově i formálně vypadá z básně 3, 1—8.

rozhodnutí cítí se národ bezpečným; praví: Jahve jest s námi (5, 14), Nestihne nás neštěstí (9, 10). Oproti tomu smysl slov Amosových je jiný, totiž: Jahve jest proti Jizraeli. Jinými slovy: Já vás znám a poněvadž vás znám, proto vás za vaše hříchy budu trestati. Pak přichází otázka k lidu: Jdou dva spolu, aniž by se znali? To je tolik, jako kdyby prorok řekl: Jahve vás zná, ale znáte vy Jahva? Oni však neznají Jahva, Boha otců. Nejdou již více spolu Bůh a jeho národ. „To je logickým zdůvodněním prorockých slov, jejichž obsahem jest: neštěstí.“ Svá slova má prorok od Jahva, a to proto, že on „zná Jahva“. Také to můžeme vyčísti z verše 3, 3. Co se týče Amosových vidění, nemají podle Hertricha co činiti s povoláním a Amos je měl až po povolání, již jako prorok. V nich prý se Jahve ještě vícekrát sklonil k svému poslu. Tento výklad zdá se mi příliš vyumělkovaný. Hraní se slovy neodpovídá samostatlé, nepřilíš jemné povaze Amosově. Pro zajímavost mohu postaviti proti Hertrichovu tvrzení Američana *Irwina*,<sup>10)</sup> jenž popírá jakoukoli logiku ve výrocích Amosových a těžiště přenáší na pole sociální. Amos prý pocházel z utiskované třídy a jeho protest mohl vzniknouti z jeho vlastního utrpení. To už teprve není pravda. Amos nebyl žádným utiskovaným chudákem, nýbrž samostatným majitelem stád — noqed neznačí pastýře v cizích službách.<sup>11)</sup>

Všechna tato vysvětlení nepřihlížela k Amosovým viděním jako pramenu o jeho povolání anebo se k podobné možnosti stavěla odmítavě. Důkladně se jimi zabýval jen *Weiser*,<sup>12)</sup> usuzuje správně, že ve viděních dá se nejlépe poznati osobní zážitek prorokův. Izaiáš v kap. 6, Jeremiáš v kap. 1 a Ezechiel v kap. 1. vypisují nám svoje povolání do služeb Jahvových; všichni viděním, ale jejich vidění jsou přímým povoláním. Toho u Amose není. Mimo to je u Amose pět vidění, což činí značné potíže. Poněvadž je správné znění velmi důležité, jsem nucen uvésti nejprve překlad všech pěti vidění podle kritického vydání hebrejské bible od Kittela.<sup>13)</sup> Překlad kralický není vůbec spolehlivý.

Vidění I (7, 1—3):

Toto ukázal mi Jahve [ ].

Hle stvořil kobyly, když jarní zeleň počala početi [ ],  
(a ony) sežraly zeleň země.

<sup>10)</sup> W. A. Irwin: The Thinking of Amos, v časop. American Journal of Semitic Languages, leden 1933, N. York, str. 105: Amos... is no logician. His reasoning is but the simplest.

<sup>11)</sup> Gesenius, Hebräisches u. Ar. Handwörterbuch (1921); R. Kittel: Geschichte des Volkes Israel, Gotha 25, str. 341, II. sv.; Sellin, Komentář, str. 160.

<sup>12)</sup> A. Weiser: Die Profetie des Amos, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1929, Töpelmann, Giessen.

<sup>13)</sup> Rud. Kittel: Biblia hebraica, Pars II, Stuttgart, 1925.

I řekl jsem: Jahve, Pane, odpusť přece,  
jak může obstáti Jakob, když je tak malý.  
Tedy zželelo se toho Jahvovi a řekl:  
Nestane se tak.<sup>14)</sup>

Vidění II (7, 4—6):

Toto ukázal mi Jahve [ ].  
Jahve přivolal oheň, jenž ztrávil velký oceán  
a (pohltil pole) (?).  
I řekl jsem: Jahve, Pane, přestaň přece.  
Jak může obstáti Jakob, když je tak malý.  
Tedy zželelo se toho Jahvovi a řekl:  
Nestane se tak.<sup>15)</sup>

Vidění III (7, 7—8):

Toto ukázal mi (Jahve).  
(Jahve) stál na strmé zdi  
a v ruce držel olovnici . . .  
Tu řekl mi Jahve: Co vidíš, Amose?  
Odpověděl jsem: Olovnici. I pravil:  
Já přiložím olovnici k mému lidu Jizraelskému.  
Neodpustím mu více!<sup>16)</sup>

Vidění IV (8, 1—2):

Toto ukázal mi Jahve [ ].  
Hle, koš ovoce (podzemního).  
Tu řekl mi Jahve: Co vidíš, Amose?

<sup>14)</sup> Ad I. v. 1. adonaj není v LXX.: Neuvádím v. 1b: „a byla to zeleň po královské senoseči.“ Je to dodatek, jenž má znázorniti velikost nouze. První sklizeň totiž patřila králi a když kobylinky sežraly ostatní, nezbylo lidem naprosto nic.

<sup>15)</sup> Ad II. Obraz představuje velké sucho (v tamějších krajinách žár), jež vysuší všechno podzemní vodní bohatství a zničí všechnu úrodu polí. V. 4b jest velmi porušen. Kraličtí překl. z masoretského textu, qôré larib ba eš, je nutná změna asi: lahab eš.

<sup>16)</sup> Ad III. Jahve změřil odklon Jizraele jako zedník měří odklon zdi. Vulgata vkládá do těchto veršů obraz jiný: omítnutí zdi zednickou lžící. „Zed znamená národ jizraelský. Bůh tu zed chránil tím, že ji obmítal . . . Nyní však přestane ji obmítati a ponechá ji svému osudu.“ J. Hejčl, Bible česká, sv. III., 1925. Ani vlastní výklad Hejčlův v pozn. na str. 868 (sv. III.) není správný, jednou klade rovnítko mezi Jizrael a zed, po druhé nikoli: „Hospodin dosud olovnici (nebo krokvicí) ustavičně měřil zed a pečoval o to, aby stála kolmo a vodorovno neporušena, t. j. dbal, aby chránila národ jizraelský. Nyní však Hospodin přestane zed měřiti, ponechá ji jejímu sklonu, jejím nepřítelům (dešti atd.), zed se nachýlí, svalí a zbude z ní — rozvalina; tak se stane i s národem jizraelským.“ Ve v. 86 místo beqereb ammi jisrael, které by nedávalo dobrý smysl čti be ammi jisrael. (Guthe v K. A. T. II. sv.).

Odpověděl jsem: Koš ovoce.  
I pravil (Jahve): přichází konec mého lidu jizraelského.  
Neodpustím mu více!<sup>17)</sup>

Vidění V (9, 1—4):

Viděl jsem Pána státí u oltáře (s kladivem v ruce)  
(jak uhodil do hlavíc sloupů až zachvěly se prahy)  
(a řekl: zničím je všechny) a mečem zabijí jejich potomstva  
nikdo z nich neuteče, nikdo se nezachrání  
Kdyby se probořili do podsvětí, dostihne jich ruka má,  
vystoupí-li na nebe, srazím je dolů,  
schovají-li se až na vrcholek Karmelu, i tam je najdu,  
a skryjí-li se [ ] na dno mořské, pošlu hada mořského,  
aby je pokoušal.  
Půjdou-li do zajetí před nepřáteli svými,  
přikáží tam meči, aby je pobil [ ].<sup>18)</sup>

Text těchto vidění je dochován v prabídném stavu a autentické znění už bohužel nikdy nezískáme. Ale i tak můžeme poznati jejich řadu vzestupnou. Obraz se zesiluje. Řada vidění bývá rozdělena na dvě části a dělicí čára vedena mezi druhým a třetím viděním: v prvních dvou Jahve odpouští, v dalších třech nikoli. Tak rozděluje i Weiser a myslí, že první dvě jsou podmíněna opravdovou zkušeností pastýře. Na jaře vidí sedati hejno kobylek na zelenajícím se pole a na konci léta prožívá velké sucho. Pro Weisera: jest však rozdíl mnohem větší, Bůh je zde jiný než ve viděních dalších. Je to lidový Bůh, jehož možno ještě prositi, a jenž také vyslyší. Ve třetím vidění vystupuje Bůh světový, před něhož nemožno s prosbou předstoupiti. V tom Weiser zachází příliš daleko. Ve všech viděních jest to jeden a tentýž Bůh a vyplývá to i z odpovědi Boha ve vidění III a IV.: Neodpustím mu více, t. j., dříve odpustil, avšak pro vzrůst špatnosti a nevěry národa, neodpustí více. Pravdu má Weiser hlavně v tom, že vidění patří ku povolání za proroka a že je prorok neproněs v Bethel, jak se mnozí domnívají.<sup>19)</sup> Podrobnosti z velké Weise-

<sup>17)</sup> Ad IV. 1 v. snad není úplně dochován. Guthe dodává podle vidění předcházejícího: ube jado (— a v jeho ruce). Není to nutné. „Ovoce“ a „konec“ nemohou ovšem v češtině vyjádřiti slovní hříčku: „haqqec“ ku „qajic“.

<sup>18)</sup> Ad V. Počátek vidění porušen. Souhlasím s prof. Guthe, že je třeba doplniti nějaký nástroj, kterým Jahve hlavice sloupů rozbíjí. Kladivo se ještě nejlépe hodí. „s kladivem v ruce“ je tedy přidáno. Podle Kittel B. H. místo vajjomer hak čtu vajjak (t. j. místo „řekl uhoď“ je zde „uhodil“). Šám = tam, jest původní jen ve verši 3. Po všem, co se ve vidění odehrálo, jest 4b slabým přídavkem („a obrátím oko své proti nim k zlému a nikoli k dobrému“). Guthe neprávem vztahuje oltář k Bethel, kde prý Amos toto vidění proslavil. Oltář není ze skutečnosti.

<sup>19)</sup> Weiser, Die Profetie, str. 67 nn.



rovy knihy (str. 340) neuvádím, třebaže by bylo hodně zajímavé pozorovati, jak má hledisko ohromný vliv na exegesi i po stránce filologické.

Veliké osobnosti náboženské rodí se z hlubokých bojů a vnitřních zápasů a něčím podobným jeví se mi i Amosova vidění. Níterným zápasem je také ono rozdílné stanovisko mezi viděním druhým a třetím. Amos nejprve prosí za Jizrael, potom však od prosby upouští. Je bezpodmínečně nutno, aby byla uvedena příčina, proč přestal prositi? Myslím, že ne. Amos až později, ex post, zaznamenává mimo svá proroctví také své zážitky ve viděních, věrně podle své paměti, ale o příčině náhlé změny se nezmínuje, poněvadž se týká jeho samotného. Není to příčina vnější. Prosby o národ jizraelský jsou jen vyjádřením snahy Amosovy zbaviti se prorockého úřadu. Amos nechce být prorokem, brání se božimu povolání, jako se mu bránil Mojžíš, Izaiáš a Jeremiáš, ovšem také s naprostým neúspěchem. Boj odehrává se v něm, v jeho nitru a zesilování obrazu ukazuje, že boží vůle přemáhá jeho bázeň a plamen v srdci jeho hořící nutí ho, aby přijal úkol Bohem mu daný bez ohledu na sebe i na jiné.<sup>20)</sup>

Je mi jasno, že vidění nejsou přímým povoláním, avšak patří k němu; jsou dobou zrání, přípravou k povolání. Těžko bych si představil, že Amos vidění svá také někde přednesl. Není v nich legitimace Jahvova proroka a není v nich podstatné zdůvodnění jeho řeči. Nemohl by jich použití apologeticky na př. proti veleknězi Amaziášovi. Zdůvodnění je ve verších 3, 3—8. Po těchto viděních, za neznámých nám okolností dochází k přímému povolání Amosovu, o němž je zpráva v 7, 14: „Jdi a vystup jako prorok proti mému lidu jizraelskému.“

*Miroslav Novák.*

## PAVEL ZE SAMOSATY.

Americký theolog Mc Giffert nazývá Pavla ze Samosaty nejdůležitějším ze všech adopcianistů a jednou z nejzajímavějších osobností prvotní církve.<sup>1)</sup> Orthodoxní theologové nemají takového mínění o něm a schvalují kaceřování tohoto biskupa<sup>2)</sup> i po stránce mravní, jehož příčinou bylo Pavlovo nezvyklé postavení ve veřejném životě. Byl totiž ještě předtím, než se stal biskupem antiošským, vysokým hodnostářem královny Zenobie Palmýrské.

<sup>20)</sup> Srov. Hans-Helmut Krause: Der Gerichtsprophet Amos, ein Vorläufer des Deuteronomisten, v Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1932, Töppelmann, Giessen, 221—239.

<sup>1)</sup> Mc Giffert: A History of Christian Thought, I., p. 242.

<sup>2)</sup> Lawlor: Samosatenism; E. R. E., XI., p. 170a.

Jeho úřad byl spojen s titulem ducenaria a záviděním hodnými příjmy. To druhé bylo patrně trnem v oku jeho nepřátel, kteří jej obžalovali z korupčnictví na synodě, kolem roku 264 v Antiochii konané.<sup>3)</sup> Poukazovali na jeho chudobu v mládí a luxusní způsob jeho života jako ducenaria a tvrdili, že nemohl nabýt svého bohatství poctivým způsobem.

To by však pro nás mohlo být zajímavé jen tím, že již před 1700 lety byly velmi vydatně užívány zbraně běžné v dnešním politickém a stranickém boji a snad ještě jako potvrzení faktu, že politická činnost nesla odjakživa pečeť korupce a macchiavellismu.

Těžko však můžeme věřit těmto pomluvám, všimneme-li se Pavlova myšlenkového profilu a jeho zásad životních. Svým pojetím křesťanství daleko převyšoval své okolí a dokonce jeho základní myšlenky nezní cize ani modernímu člověku. Křesťanstvím nebylo proň věřit v určitá dogmata církvi stanovená, nýbrž uváděním v život mravních a životních ideálů Ježíšových, shrnutých obzvláště v kázání horském. Proto vši moci snažil se zadržeti myšlenkový proud strhující křesťanství do hlubokého řečiště řecké filosofie novoplatonské. Jasně viděl, že učení Ježíšovo nezůstalo by více zákonem „Ducha života“, očišťujícím duši člověka od nákazy hříchu, nýbrž že by se stalo předmětem filosofické spekulace, zatěžující a zavazující příští generace formulováním a zdogmatisováním dobových pravd.

Tato tendence, uplatňovaná silně alexandrijskou školou katechetickou, byla však již příliš mocná, než aby mohla být zastavena a přetvořena úsilím sebe víc vynikajícího jednotlivce. Konečně Pavel, jsa vzdálen od centra křesťanského života myšlenkového, jež dávno již bylo přeneseno z Jeruzaléma a Efezu do Alexandrie a Říma, nemohl účinně působiti na usměrnění myšlenkového vývoje v křesťanství. Tím si můžeme také vysvětliti fakt, proč jeho učení, ač radikálnější, nevyvolalo takové odezvy, jako vystoupení jeho žáka z druhé generace, Aria, presbytera alexandrijského, o půl století později.

Jako theolog byl Pavel ze Samosaty monarchián a do jisté míry adopcianista. Ve svém pojetí boží existence vychází z předpokladu, že „dvě osoby mají jen jedinou možnost sjednocení, a to shodou vůle“.<sup>4)</sup> Proto zavrhuje nauku o Trojici, formulovanou v duchu novoplatonského realismu, jakož i theologické spekulace alexandrijské školy o osobě Ježíšově a proti tomu staví rigorosní theism starozákonní a prostou víru v Ježíše Krista

<sup>3)</sup> Tamtéž, s. 170b.

<sup>4)</sup> Harnack: Dogmengeschichte, I., 729 (citát z řeči Pavlových k Sabinovi).

jako člověka, jenž dal lidstvu nejlepší příklad života dítka božího.

Odvolává se na slova páté knihy Mojžíšovy „Hospodin Bůh náš, Hospodin *jeden* jest“, přijímal jednotu boží podstaty v jediné osobě. Přijímá však Ježíšovo pojetí Boha jako laskavého Otce a uvažuje v duchu apoštola Pavla o jeho podstatě. Bůh jako samobytná podstata všeho myslí sám sebe. Je tedy moudrost či logos základním rysem podstaty boží, podobně jako rozum charakteristickou složkou v osobnosti lidské.<sup>5)</sup> Slovo boží je nástrojem energetickým a proto dosahuje plné existence jen v činnosti.<sup>6)</sup> Existuje v Bohu od věčnosti. Je tedy něčím reálným, přestože neosobním a proto není chybou, říkáme-li, že je stejné podstaty s Otcem (homousios to patri), ovšem v tom smyslu, že jeho usia i hypostasis je plně identická s podstatou a hypostasí boží.<sup>7)</sup> Jinými slovy: není tu žádného rozdílu osob v boží podstatě, nýbrž naprostá jednota; a užíváme-li výrazu Slovo boží, chceme tím naznačiti jeho schopnost a vlastnost, již udržuje a řídí celý svět.

Jak jsem již uvedl, postavil se Pavel proti metafysickým spekulacím alexandrijské školy theologické v otázce christologické, tvrdě, že Ježíš byl člověkem, nadaným však absolutní znalostí Boha, respektive moudrostí boží. Nebyl však skutečným ztělesněním Loga, neboť tím byla by porušena jednota boží podstaty. Moudrost či slovo boží nebyla jeho podstatou, nýbrž jen kvalitou.<sup>8)</sup> Ježíš mohl dosáhnouti sjednocení s Bohem jedine cestou absolutního sjednocení vůle a tak nabytí práva na titul Syna božího.<sup>9)</sup> Hledati nějakého podstatnějšího spojení Ježíše Krista s Bohem je podle Pavla marným a konečně bylo by pro život lidský bezcenným — i kdyby něco takového mohlo být dokázáno.<sup>10)</sup> Tento názor byl ovšem velmi excentrickým v myšlenkovém obzoru Pavlovy doby a není divu, že nebyl přijat v plném rozsahu ani jeho žáky.

Největší důležitost pro Pavla měly život a dílo Ježíšovo. Jimi Ježíš ukázal lidstvu přímou cestu k Bohu, stav se tak Spasitelem jeho. Ježíš žil, trpěl a byl podroben pokušením jako každý člověk, přesto však jeho duše zůstala nedotčena hříchem.<sup>11)</sup>

Z toho je zřejmo, že to byl etický motiv, jenž vedl Pavla k popření Ježíšovy božské preexistence. Jeho důraz na Ježíšovo lidství měl za účel ukázati na jeho životní těžkosti i vítězství,

<sup>5)</sup> Mc Giffert: A History of Christian Thought, I., p. 243.

<sup>6)</sup> Lawlor, Samosaténism; E. R. E., XI., p. 171a.

<sup>7)</sup> Tamtéž 171a.

<sup>8)</sup> Bethune-Baker: History of Christian Doctrine, p. 101.

<sup>9)</sup> Srov. ep. Pavlovu k Filipenským 2, 5—11.

<sup>10)</sup> Mc Giffert: A History of Christian Thought, I., p. 243.

<sup>11)</sup> Lawlor: Samosaténism, E. R. E., XI., 171b.

ale také na možnost získání práv Syna božího.<sup>12)</sup> Po této stránce pak Ježíš podle Pavla — daleko předčil ostatní lidi, stav se vyvoleným božím, jehož duše byla chrámem moudrosti boží.

Na počátku označil jsem Pavla jako adopciana, ale omezil jsem tuto charakteristiku slovy „do jisté míry“. Harnack a po něm Mc Giffert vidí v něm prvního a nejdůležitějšího ze všech adopcianů. Pavel však na rozdíl od adopcianů pozdější doby upírá Ježíši plnost podstaty boží nejen po křtu, ale i po smrti jeho. „Je (sice) ochoten nazývatí jej Bohem, ale ne v tom smyslu, že se stal sám Bohem, nýbrž proto, že dosáhl tohoto titulu a ctí jako odplatu za svou ctnost a stálost ve svém lnutí k vůli boží.“<sup>13)</sup> Ježíšovo zbožnění není tedy podle Pavla participováním na podstatě boží, nýbrž jen na slávě a jménu jeho.

Pavel ze Samosaty byl odsouzen pro své učení o osobě Ježíšově jako kacíř na synodě r. 269 a zbaven hodnosti biskupské. Jeho myšlenky však působily mocně na svéráz antiochijské školy theologické nejen v době, kdy v jejím čele stáli jeho žáci Malchion a Lucián, nýbrž i v době pozdější, kdy se k ní hlásili theologové rázu Theodora, biskupa z Mopsuestie a Jana Zlatouštího, biskupa cařihradského. Tak Harnack dokazuje, že vliv Pavla ze Samosaty na theologý seskupené kolem této školy je ve všech dobách zřejmý, hlavně z jejich odmítnutí metafysických spekulací theologických, ze zájmu o historickou osobu Ježíšovu a z myšlenek rázu silně etický zladěného.<sup>14)</sup>

Zbývá již jen podotknout, že učení Pavlovo nalezlo ohlasu i v širokých vrstvách hlavně v Persii a Armenii. Myslím, že bychom nebyli daleko pravdě, jestli bychom tvrdili, že odtud bylo přeneseno arménskými emigranty do Bulharska a Španělska, kde v 8. stol. vyvolalo silné hnutí sekty zvané Pauliciáni.

O. Hradil.

#### *Použitá literatura.*

A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. vydání, 1909—10.

A. C. Mc Giffert: A History of Christian Thought, 1932.

J. F. Bethune-Baker: An Introduction to the Earey History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon, 1903.

Encyclopaedia of Religion and Ethics (zkratka E. R. E.), vydaná J. Hastingsem v letech 1909—26. V ní obzvláště článek H. J. Lawlora Samosaténism.

<sup>12)</sup> Srov. ep. Pavlovu k Římanům 8, 15—29.

<sup>13)</sup> Mc Giffert: A History of Christian Thought, I., p. 244.

<sup>14)</sup> Viz též Bethune-Baker: History of Christian Doctrine, pp. 112, 235.

# VĚŘÍCÍ PŘÍRODOZPYTEC.

## I.

Myslím, že to byli hlavně A. Haeckel, a pak Ostwald a Drews se svými stoupenci, kteří se nejvíce přičinili pro sklonek století předchozího a začátek let století dvacátého o skutečnost, aby s představou přírodních věd bylo spojováno signum neznabožství. Jména těchto badatelů jsou nerozlučně spojena s dějinami filosofického monismu posledních desetiletí, který byl a dosud jest oficiální filosofií tak mnohého významnějšího i méně významného přírodovědce, a ovšem s dějinami filosofického monismu vůbec.

Samo o sobě jest úsilí o monistický výklad světa a života hodně starého data.<sup>1)</sup> Ve filosofii řecké mimo starojužské filosofy přírodní a Thaleta lze jej zřetelně sledovati u školy eleatské, jejíž stoupenci učili, že vesmír je jedinou, věčnou a neměnitelnou existencí, která neměla počátku, t. j. nevznikla a pro atribut věčnosti ani nezanikne.

Tak Xenofan Kolofonský, Zeno, Melissos ze Samu a jiní.

Také stoikové drželi stanovisko monistické. Jejich učení o dvou principech, látce a formě, živlu pasivním a aktivním, nás nesmí mýlit, neboť jde tu vlastně o substanci jednu, která jest hmotnou.

I Bůh jest tělem, arcí svrchovaně jemné konsistence, které všecko proniká — jest to pneuma vesmíru, rozum světový.

Stoikové zovou Boha „hen kai pan“ a jest jistě zřejmo, nalikolik tu už proniká přesvědčení pantheistické. Můžeme tu mluvit dobře o pantheistickém monismu.

Tento pantheistický monismus je snad ještě patrnější u novoplatoniků, ať už byli ze starší školy alexandrijské (Ammonius Saccas, Plotinos, Porfyrius Syrský), nebo z mladších škol, syrské a athénské, jejímiž hlavními representanty jsou Jamblich a Proclus.

Podle novoplatoniků hmota emanuje z duše světa, duše světová z rozumu, rozum pak z jednoty. Těchto emanací je nutně zapotřebí, aby se člověk z hmotné smyslnosti mohl povznést k

<sup>1)</sup> Název monismus pochází ovšem z dob dřívějších a razil jej Christ. Wolf. Jako filosofický termín je tento název velmi široký a zahrnuje proto řadu jinak protichůdných směrů, jenom když jim jde o výklad z jediné substance (materialismus, spiritualismus, filosofie identity atp.) Stačí ostatně vzpomenouti na monismus starověký, monismus Haeckelův, nebo docela na hylopsychismus Montagueův, aby tato skutečnost ještě jasněji pronikla. Jsou tu detailní rozdíly i řešení z různých stránek a proto i různé příslušné speciální názvy: panteistický monismus, naturalistický monismus, noetický monismus atd., věc přesněji vystihující.

Bohu. Pohříchu není však nemožný, také postup opačný, vedoucí člověka k úpadku a hříchu.

Jednota, duše světová, rozum i hmota jsou arciť potom jen projevy téže substance, byť se i ve stupňovitém, genetickém spojení, zdály různorodými. Naturalistickým monistou je také Straton z Lampsaku.

Filosofie středověká, až na Scota Erigena, Almarika Charresského, Davida Dinantského, Magistera Eckhardta a ovšem Giordana Bruna, není monistickou.

Zato už filosofie Spinozova je zase čirým pantheistickým monismem. Odtud dále zvláště německá filosofie v první polovině stol. 19. Fichte, Schelling, Hegel zcela, Günther, Schopenhauer a Hartmann alespoň z části jsou monisty.

Největšího rozvoje dosáhl však monismus v t. zv. monismu přírodovědeckém a je tu trvale spojen se jmény Haeckel a Ostwald.

Protilehlým monismu Haeckelovu a Ostwaldovu je pak monismus hlásaný Drewsem.

Z dosud uvedeného dá se alespoň tušiti, že některé fáse evropské filosofie před Haecklem a Ostwaldem dostaly se k výsledkům, jistě hodně podobným těm v Haeckelových „Die Welträtsel“. Stačí ještě vzpomenouti výstřelků samotného racionalismu a zvláště sensualistických excesů filosofických, ať už je to takový De la Mettrie, nebo D'Holbach.

Jisto jest, aniž vylučujeme z vlivu starou monistickou tradici filosofickou a myšlení jí zvláště v důsledcích příbuzné, že dodnes působí i u nás ještě na značný díl veřejného mínění inteligence právě onen monistický odkaz Haeckelův, tak dlouho, vytrvale a zároveň šířený různými protináboženskými společnostmi.

Vliv tento a zvláště jeho šíří lze snadno vysvětliti.

Hume, který jistě svojí skepsí způsobil dosti ruchu mezi filozofy svého věku, zrovna tak jako John Locke svým empirismem, šli do učených společností a také jejich spisy dostaly se poměrně do velmi úzkého kroužku čtenářstva.

Naproti tomu Haeckel i Ostwald žili ve věku zrovna tak universitních kateder, jako široké popularisace vědění a to knižní i přednáškové, leč také už i v době velkých možností agitačních a organizačních na základě určitého názoru. O Haeckelovi možno dobře říci, že hájil program.

Po nepřilíš zdařilé a v odborných kruzích málo všímané edici svých „Principien der generellen Morphologie der Organismen“ Haeckel začal nabývatí půdy a vlivu svými populárními spisy, ať už to byl svrchu zmíněný spis „Die Welträtsel“, nebo „Natürliche Schöpfungsgeschichte“, které byly svého času jako nějaká vědecká sensace hojně překládány.

Pro svůj způsob katedrové a polemické činnosti bývá srovnáván Haeckel s Fichtem (Rádl).

Opravdu lze, ač hlavně jen co do temperamentu a ovšem bez Haeckelových hrubostí, stavěti vedle sebe „Řeči k německému národu“ a Haeckelovu „Freie Wissenschaft und freie Lehre“ s pozdějšími jeho polemickými projevy.

Ještě snad případnějším srovnáním, zvláště s ohledem na pozdější průběh popularisace Haeckelových názorů, by bylo přirovnání k ideologovi, který založí politickou stranu a strana se posléze zmocní jeho myšlenkové výzbroje k dalším samostatným počinům.

Haeckel zkrátka na rozdíl od jiných, tak četných myslitelů, uměl svému zboží zjednávatí odbytí methodou, s jakou hájil i šířil své i adoptované učení, kterémužto výsledku arcif byla v neposlední řadě na prospěch jak malá hloubka, tak zdánlivá samozřejmost a jednoduchost jeho vývodů.

Haeckel vyšel od vývojové theorie Darwinovy a předchůdců.<sup>2)</sup> Hlásal jí a někdy bohužel i doplňoval s takovou horlivostí, že časem znamenal pro masy více než sám Darwin, který tak za mnohý, nečekaný úspěch vděčí svému německému obdivovateli.

Také všelijaké ty, mohli bychom říci samospasitelné, výroky o darwinismu pocházejí od Haeckela.

Darwin sám byl na takovou domýšlivost příliš skromným a nevťiravým člověkem. Leč u Haeckela, jak už povaha jeho sama sebou nesla, nezůstalo jenom při vývojově theoretických vývodech.

Haeckel stal se časem hotovým propagátorem a tribunem všech aplikací vývojového myšlení a to na poli života společenského a náboženského.

A právě tady vzdálil se natolik intencím Darwinovým, že můžeme vším právem mluvití o jakémsi „haeckelismu“. A tato filosofie a jí budovaný světový a životní názor to jsou, které nadchly tak mnohou společnost lidí a tu a tam dosud vládnou; nikoliv jeho pozitivní práce přírodovědecké, na evolucionismu založené.

Darwin sám nefilosofoval, Haeckel mnoho.

Darwinův spis „Origine of species“ končí charakteristicky a zároveň střízlivě slovy: „Je vznešenost v tomto názoru na život s jeho několika mohutnostmi, které byly původně vdechnuty Stvořitelem do několika málo tvarů, nebo do jednoho; a že zatím co tato planeta kroužila stále podle pevného zákona tíže, z tak prostého počátku vyvinuly se a vyvíjejí nekonečné tvary co nejkrásnější a nejpodivuhodnější.“<sup>3)</sup>

Tolik Darwin. Naproti tomu Haeckel si filosofickou spekulací řeší ty nejobtížnější vědecké problémy. Sedm Du Bois-Rey-

<sup>2)</sup> Dobře je vzpomenouti tady monismu i evolucionismu Goetheova.

<sup>3)</sup> Dle Klapálova čes. překl. „O vzniku druhů“, (Praha 1914).

mondových záhad světa<sup>4)</sup> pokládá za rozřešené a to z části s platností definitivní, jiné pravděpodobně.

Podstatu hmoty a síly, dále původ pohybu a vznik vědomí prý vlastně řeší Lavoisierův zákon o zachování hmoty a Mayer-Helmholtzův princip o zachování energie.

Haeckel tu vlastně vychází od Spinozy a jeho pantheistického monismu, dle něž substance jest jenom jedna, nezávisí na ničem, ale jest postulátem všeho jsoucna. Tato substance jest nutně jednotou hmoty i energie.

Jsou však různé hmoty a různé energie.

Jako lze všechny síly redukovati na prasilu, tak všechny modifikace hmoty zase na t. zv. prothylu a nevažitelný ether.

V dalším přijímá Haeckel učení J. G. Vogtova.<sup>5)</sup> Podle tohoto učence není společnou prasilou světa, universální prodynamis, vibrace částíček hmoty v prázdňém prostoru, nýbrž individuální zhuštění; čili densace vlastní podstaty, která naplňuje celý, do nekonečna se rozkládající prostor bez jakéhokoliv přerušení kontinuity. Působnost její projevuje se v zhušťování, nebo stahování, čímž povstávají nekonečně malá centra zhuštění a to měnlivého, ale přece v celku pro sebe stálá. A to jsou t. zv. pyknatomy. Pyknatomy mají sice platnost a význam praatomů, ale jsou oduševnělé, mají cit a snahu... Spekulace Vogtova nezná mezi a tak nakonec tento materialista a s ním i Haeckel mají hravě vyloužen problém vědomí, které přece také podléhá vývoji a má základ v densaci substance jako všechno na světě. V celku však nevykládají nic.

Není divu, že ostatní záhady Du Bois Reymondovy dopadly v dílně Haeckelově podobně, zvláště problém svobody vůle, jehož existenci Haeckel docela popírá a tedy i oprávněnost vědeckou k této otázce vůbec.

Podle Haeckela<sup>6)</sup> je všechno hmota a síla, atomy jsou oduševněné, a tak celá jsoucnost v sebe větší rozmanitosti vnější je jednoho původu, výsledek evoluce ve smyslu Darwinově; a materiál k ní — trvá od věčnosti. Není dualismu hmota, tělo — duše, duch. Odtud je už jenom krok a samozřejmý k popření existence osobního Boha ve smyslu křesťanském.

Jako vyznává přesvědčení o fyzikální a chemické jednotě nekonečného kosmu a popírá nesmrtelnost duše (příznávaje tento atribut hmotě a síle), tak hlásí se Haeckel k ateismu, či „odbožnému názoru světovému“.

Praví: „Není Boha a bohů, rozumíme-li pod tímto pojmem osobní, mimo přírodu stojící bytosti.“ A dále dokládá, cituje

<sup>4)</sup> Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens, (Leipzig 1916).

<sup>5)</sup> Jeho spis „Podstata električnosti a magnetismu na základě jednotného pojmu o substancii“ z r. 1891 si ovšem Haeckel velmi chválí.

<sup>6)</sup> Haeckel, Die Welträtzel, Leipzig 1922, (čes. překl. Malířův z r. 1905).





zároveň Schopenhauera: „Tento odbožněný názor světový spadá v podstatě v jedno s monismem; nebo pantheismem naší moderní přírodovědy; ona má pro to jenom jiný výraz, zdůrazňuje jeho negativní stránku, nejsoucnost extramundanního a nadpřirozeného božstva.“<sup>7)</sup>

Praktické důsledky tohoto učení Haeckelova se dostavily v organizacích t. zv. „Haeckelgemeinden“, které utvořily v lednu roku 1906 t. zv. „Deutscher Monistenbund“, jakožto sdružení všech osobností a spolků, které stojí na půdě vědeckého názoru světového a chce působiti ve prospěch jednotného světového a životního názoru, který by spočíval na poznání přírody.

Odezvou této organizace u nás byl t. zv. „Svaz socialistických monistů“, založený v roce 1913, přijímající sice filosofickou ideu monistickou, ale v detailech od německého vzoru odlišný. Jakýmsi vyznáním i programem tohoto hnutí je kniha F. V. Krejčího: „Světový názor náboženský a moderní“, nedávno už ve třetím vydání vycházející.<sup>8)</sup>

Krejčí věří, že věda po svém pultisíciletém zápase s náboženskou vírou zvítězila na celé čáře a že položila základy k novému světovému názoru.

Budovati na nich dále je prý nyní věcí nejen vědců, ale všech, kdož pracují za lepší kulturní a sociální budoucnost lidu. Není to jen věcí studovaných a učenců; životaschopnost tohoto názoru se právě projeví v masách lidu, kamž musí proniknouti a doslova přejíti v krev.

Dle toho si prý „Svaz socialistických monistů“ vytkl za úkol odklizení poslední zbytky starých mythologických náboženstev a šíření nové poznání a novou mravnost. Je to opravdu monism a monistický program v nejširším slova smyslu, trochu pohodlný a výhodný tím, že se v něm snadno ztrácejí různé ty názorové protivy a vědecké nedostatky.<sup>9)</sup>

Monismus Ostwaldův na rozdíl od monismu Haeckelova má pro vysvětlení veškerenství jiný princip, důslednější než Haeckelova hmota — síla, totiž energii. Hmota je konglomerátem energií, které se arcitě dají převést na energii jednu, jejíž obměnou je všechno.

Zajímavé jsou jeho názory na mravnost a náboženství. Veliká důvěra v účinky přírodní vědy jej přivedla k názoru, že pří-

<sup>7)</sup> Následuje tento citát ze Schopenhauera: „Pantheismus jest jenom zduřilejší atheismus. Pravdivost pantheismu spočívá v odstranění dualistické protivy mezi Bohem a světem, v poznání, že svět existuje ze své vnitřní síly a sebou samým. Zásada pantheismu: „Bůh a svět jest jedno“ je pouze zdvořilý obrat, že se Pánubohu dává výhost.“ — Loc. cit. str. 232.

<sup>8)</sup> F. V. Krejčí, Světový názor náboženský a moderní, II. vyd., Praha 1914.

<sup>9)</sup> Tento monismus, mimo zmíněný „Svaz socialistických monistů“, vyšly ze strany sociálně demokratické, lze zřetelně znamenati i ve vývoji myšlení „Volné myšlenky“ a v jejich některých publikacích u nás i v cizině.

rodovědecké poznání dostačuje zcela k tomu, aby člověk věděl, co potřebuje k mravní životosprávě.

Zavádí pojem energetického imperativu, jehož působnost se prý jeví zrovna tak v přírodě, jako v životě lidském. V obojím případě, jako by sledován plán trvati tak, aby co nejméně energie se ztrácelo a co nejvíce energie se zužitkovalo k plnosti životních úkonů. Tutéž tendenci lze prý přijímat i pro výklad kulturních a mravních činů člověka. Čím méně energie se ve stroji ztrácí, čím plněji a zároveň úsporněji stroj pracuje, tím je takový stroj pokládán za lepší, dokonalejší. A tak prý to je i v mravním živobytí člověka. Čím více s energií spoří, tím jedná mravněji, je mravnější.

Nesmyslnost tohoto učení netřeba dále dokládati. Nikdo se přece neodvází vážně tvrdit, že energetická úspora se rovná mravnímu činu a že mravně jedná člověk proto, aby šetřil své energie!

Na místo náboženství církví dává Ostwald lidstvu jakési náboženství moderní, úplně o současnou vědu opřené. Není to nic jiného než víra, že lidstvo směřuje k stále vyšším a vyšším mravním a kulturním cílům — tedy víra ve vývoj lidské společnosti.

Že skutečně jde v tomto případě o víru, a to víru obdobnou víře ve smyslu náboženském, toho dokladem je fakt, že víru ve vývoj lidské společnosti nelze vědecky dokázat. A to Ostwald jistě ví.

Zajímavým však zůstane, jak velké poměrně nároky činí Ostwald na své vyznavače. Všecku energii a chuť k životu monista Ostwaldův musí čerpat z přesvědčení, že dobro, krása i pravda jsou člověkem uskutečnitelné. Jak vidno, a snad dvakrát ani nechtě, Ostwald vyhledává klad lidského života na základě hodnot a to vlastně hodnot duchovní povahy.

Leč i naděje (opak zoufalství) i když je člověku nejhůře, je předepsána Ostwaldovu monistovi na pouhém základě přesvědčení o naprosté a nutné zákonitosti přírodního dění a o téměř neomezené síle mocné a vytrvalé vůle (stoický rys úvahy Ostwaldovy). Tedy silnou víru, velmi silnou víru musí mít monistický stoupenec Ostwaldův a to o nic menší, než člověk nábožensky věřící. Z toho vidno zároveň, nakolik je nucen Ostwald kapitulovati před tím, čemu vypověděl boj.<sup>10)</sup> Podobně končí ostatně i Drews, jehož monismus učení o t. zv. „Nevědomu“, existujícím mimo přírodu (nevědomou) a ducha (vědomého), je arcí značně jiného rázu, než monismus obou jeho

<sup>10)</sup> Příspěvek k Spisarovu učení o podmíněčnosti ateismu, jak jej vykládá soustavněji, mimo občasně zmínky jinde, zvl. ve své *Věrouce*, Praha 1932, str. 6.

předchůdců. Proto se také o něm podrobněji zmiňovati nebudu.<sup>11)</sup>

Z toho, co pověděno o Haeckelovi a Ostwaldovi, vyplývá, že nosnost jejich učení jest a bude vždy odvislá od základů tohoto učení. A tímto základem je u Haeckela hmota-síla, u Ostwalda energie.

U obou (ať už na příklad Ostwald chtěl svým principem čelití právě hmotářství, materialismu), lze znamenati touž chybu: jejich principy jsou jistě jen částí a nikoliv podstatou celé skutečnosti a proto plně této skutečnosti vysvětliti nemohou. Jsouce částí celku, dodnes lidským rozumem nepochopeného, nemohou se také nikdy státi tím, čím je oba myslitelé míti chtěli, totiž metafysickými entitami.

Ani dnešní stav nauky o stavbě hmoty, ač se v tomto oboru dospělo k mnohým novince od dob Haeckelových i Ostwaldových, by neopravňoval k takovýmto resultátům.

Bohrův atomový model, všechny výzkumy, týkající se látek radioaktivních, jakož i vlivu magnetického pole na světlo, výzkumy, týkající se jádra atomu, i pokusy o rozbití atomu i nejnovější výsledky vědeckého úsilí Panethova o chemický důkaz pro pranepatrná množství vodíku a helia, vznikajících při bombardování prvků radioaktivním zářením atd. atd., nepovedou nikdy k Haeckelovým posledním dedukcím, jimiž je popření existence i činnost osobního Boha a duchovního poslání člověčenstva na tomto světě ve smyslu křesťanském.

Křesťanství může docela s klidem očekávati dalších výsledků námahy, vynakládané v laboratořích a vědeckých ústavech na výzkum hmoty, aniž by byl strach, že se jednou člověk stane Bohem, bude-li umětí „dělati“ zlato a obratněji se vyhybatí sepsi mikroby, než je mu to možno dnes.

V opaku k přírodovědcům směru monistického, vedlo studium přírody jiné přírodozpytce přímo, nebo prostředně k uznání hodnot náboženských. A nebyli to snad jenom nějací více méně k náboženství lhostejní a povrchní přívrženci t. zv. dvojí pravdy, nýbrž lidé obyčejně i filosoficky vzdělaní a svůj problém důsledně promýšlející.

Jedním z nich je také anglický fysik Oliver Lodge, který

<sup>11)</sup> O některých knihách Haeckelových jsem již mluvil. K nim nutno připočísti pro seznání jeho filosofie ještě: 1. *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers vorge-tragen an 9. Oktober 1892 in Altenburg* von E. Haeckel. Vyšlo v četných vydáních. Mám vyd. z r. 1922. 2. *Gott-Natur (Theophysis). Studien über monist. Religion.* 1914. (Nejvýše ještě: *Die Lebenswunder.*) K studiu Ostwalda: *Grundriss der Naturphilosophie.* Reclam 1920, nebo větší spis „*Moderne Naturphilosophie*“, jehož první díl vyšel v roce 1914. Tyto spisy obsahují arci i myšlenky dřívějších publikací Ostwaldových jako: *Vorlesungen über Naturphilosophie* z r. 1902, *Die Philosophie der Werte* z r. 1904, *Abhandlungen und Vorträge* z téhož roku, *Grundlagen der Kulturwissenschaften* z r. 1909 a spis *Der energetische Imperativ*, publikovaný v roce 1912.

vedle exaktní vědy, již se odhodlal zasvětit celý svůj život, napsal trojici knih, která je ovocem nejen stroze rozumových uzavěrů, nýbrž popřává patřičné účasti i citové složce osobnosti badatelovy a respektuje zároveň i to všecko dosud rozumově nevysvětlitelné, ale přece jsoucí a trvající za hranicí, rozumem naším posud nepřekročenou.

Lodge má mnohý rys, charakterisující H. Driesche, zvl. pokud se týče uznávání některých parapsychologických zjevů, na druhé však straně, zvláště svým hlasem pro náboženství, připomíná vystoupení jiného přírodopytce, a to kielského botanika J. Reinkeho, o jehož, nám velmi příznivých názorech, se v této revui v dohlédné době také zmíním.

Dnes povšimneme si pozoruhodné osnovy myšlenek v Lodgeově díle „Stvoření a vývoj“ („Creation and development“),<sup>12)</sup> konfrontující je tak zároveň tu a tam s uvedenými už náhledy filosofie monistické. — Stvoření a vývoj — dvě slova, pro která byla napsána celá ohromná literatural.

Jedni se stávali proti stvoření jakožto náhlému zásahu transcendentní bytosti ze zevnějšíka, ale uznávali vývoj jaksi samotný o sobě.

Ti pak, kdo stvoření uznávali, nemyslili vždy pod tímto slovem jedno a totéž. I pojem stvoření prodělal svůj vývoj od naivního smyslu toho slova, přes definici z křesťanské filosofie (stvoření je úkon, kterým se vytváří něco z ničeho) a pojetí augustinské až tam, kdy bylo poněnáhu stvoření odlučováno od vývoje a stavěno jako boží úkon nad mechanicky se spravující přírodu. Posléze — jak tomu jest i u Haeckela — chápáno stvoření ve smyslu přirozeném, t. j. jakožto neustálé tvoření z příčin zcela přirozených. Na další ještě cestu tímto směrem přiveden pojem stvoření Bergsonem.

Také Lodgeovi se jeví stvoření jako děj věčný, neustále trvajícím a ne tedy jako náhlý a náhle dokonáný děj. Hledíce na svět a vesmír, praví, máme dojem ustavičné činnosti nějaké blahodějně moci. Neustále jsou části vesmíru beztvárné a prázdné, neustále myslící duch tvoří kosmos z chaosu, nové světy vystupují v život, staré postupují k zániku — a to snad ne ke konečnému zániku. Pokud víme, je děj ten věčný. —

Jak si onu věčnost Lodge představuje, vysvítá z dalšího odstavce úvodu ke knize. Jest to věčnost v koloběhu.

Neboť: „Nejprve éter, plný oběhů jemu vlastních, zauzlování jeho částí v elektrické náboje, takové sblížení těchto nábojů, že utvoří atom hmoty, seskupení hmoty do velikých shluků, uvedených v rotaci, postupné zvětšování otáčivé rychlosti, až hmoty vysílají pásy, lámající se ve veliké hvězdy proměnlivé, vysoké teploty, jejichž ztráty zářením působí, že se stahují v hutnější

<sup>12)</sup> Používám dále k citacím čes. překladu Theurerova (Praha 1932).

hvězdy, z nichž povstávají planety a na nichž se rodí zárodky života. Potom hvězdy, stále vyzařující svou energii a ztrácející svou hmotu, se zmenšují a ztemňují a snad konečně zmizí, zůstavující opět éter a záření, takže celý děj může začít znovu."

Stvoření a vývoj pak podle Lodgea nejsou dva děje, nýbrž jeden postupný děj. Vývoj je jen methodou stvoření. Proto stávají tyto dva pojmy jako protichůdné nemá smyslu, neboť si neodporují.

A nyní otázka! Jak to vše, co před sebou vidíme, jak to vzniklo? Než odpovíme slovy Lodgeovými, předešleme si několik slov úvodem.

Věda, totiž dnešní věda, neřeší nijak uspokojivě této otázky, otázky po původu a počátku hmoty, světa a života na něm.

Pomineme-li jalovou hypotesu, která tvrdí, že vše trvalo zde od věčnosti, země, sluneční soustava naše, vesmír, jistě měly svůj počátek. A taktéž i život na zemi musil mít svůj počátek. O tomto začátku živého se připoutší ve vědě několik dohadů, než věří se celkém, že jistých vědomostí vědeckých ani po tomto začátku nebude byt i v daleké budoucnosti. Arrheniem do posledních konsekvencí propracovaná Richterova nauka o panspermii vlastně původ živého nevysvětluje, nehledíc ani k tomu, že jsou proti ní vážné námitky také ve vědě samotné, theorie autogonistická pak není ničím jiným, než opatrněji vzhledem k moderním poznatkům biochemie řešenou abiogenesi, na níž se na příklad Aristotelovi nedostávalo zrovna tak patřičných poznatků z mikrobiologie, jako znalostí ontogenetických.

Preyerovu pak nauku o organismech ve vysokých teplotách prostředí nelze už dnes vůbec brát vážně, zvláště když i jediná její opora, vytyčující spojitost dnešního života s oním, od tohoto se frapantně lišícím, argumenty z oborů fytochemie a výživy rostlin se zborčila.

A tak nepřijme-li věda theorii stvoření, ať už v té či oné podobě navzájem odlišné definici, třebaže arcí s plným respektem k tvůrci — osobnímu Bohu jakožto nejrozumnější myslitelnému počátku všeho bytí i života, vzdává se vysvětlení tohoto problému vůbec.

Proto také někteří přírodovědci (většina dělá jen řemeslně svoji vědu bez filosofických a theologických důsledků) zcela vážně a důsledně hájí i dnes kreatistickou theorii o vzniku bytí vůbec i života na zemi, pokládajíce tento názor za nejpravděpodobnější a přírodovědecky dobře zdůvodnitelný.

Už, nehledě k starším, Darwin tak věřil, po něm Haecke, Reinke a jiní a jiní. K nim možno připočísti i O. Lodgea.

Jest zajímavo, že vedle moderního myšlení vedoucího ke kreatismu uznává Lodge cenu zprávy biblické o stvoření. Jeho cenění biblické zprávy však také nijak nejde na ruku t. zv. fundamentalistům. Cena 1.—3. kapitoly Genese není dogmatická,

spíše básnický intuitivní. A tuto okolnost netřeba z rozumu podceňovati, neboť jsou dvě chyby, praví Pascal: „Nedbati rozumu a dbáti jenom na rozum.“

Inspirace u Lodge je inspirací ve smyslu té, kterou mívají básník, věstec, nebo prorok. A ta se také uplatnila ve znění prvních kapitol Genese.

Co inspirace jest — praví Lodge — nebylo dosud úplně definováno a je to tak správné, protože nelze definovati, čemu úplně nerozumíme; ale myslím, že inspirace existuje a že je skutečností. Přicházejí nám myšlenky, kterých jsme nevyvodili a kterých nemůžeme zpětně připojiti k myšlenkám starším.

Nejsme jedinými bytostmi ve vesmíru; jsou bytosti, které vědí daleko více než my a mohou viděti dále vpřed a dále vzad. Nevíme, jak vstoupiti s nimi ve styk; někteří praví, že se to děje za bdění nočního, jiní pravili, že modlitbou a posty.<sup>13)</sup>

Zde už proniká i parapsychologicky podložené stanovisko autorovo, o němž se zevrubněji zmíním v druhé části této práce.

K hodnocení biblické zprávy o stvoření ještě tato Lodgeova slova: Díváti se na knihu Genese jako na vědeckou učebnici nebo jako na pokus vystihnouti vědecký fakt, je chyba, pochodící z nevědomosti a nevzdělanosti. Musíme se na tyto kapitoly o stvoření díváti jako na poesii a propracováti se k jejich vnitřnímu významu tím, že pronikneme povrchovým obalem, tím, co jest jenom přidáno, k vlastní kostře, na níž je upevněno vše podstatné.

V Genesi se tvrdí, že na počátku byl Bůh. Boží mysl, „mající úmysly a vykonávající je“ byla tehdy při práci.

Či je snad moudřejším výklad o nahodilosti věcí, jak jsme shledali u moderního monismu? Ostatně nahodilost, automatická a mechanická bez počátečního impulsu je vůbec absurdní představou pro rozum lidský. Za každým automatem, ať už to jsou hodinky, nebo nejsložitější a nejmělejší mechanismus roboty, stojí tady na zemi — duch lidský. A za světem a vesmírem — ať už desetkráté běží podle zákonů nebeské mechaniky, bude, prosím, státi — ne jakási vysoká a mozkům lidským těžko postižitelná Inteligence (k tomuto uzávěru vede nás i střizlivý rozum), nýbrž — slepá náhoda!

Monisté velmi rádi vždy kladou důraz na přírodní zákony, které by nejraději zbožnili. Jak se dívá na přírodní zákon a jeho formulaci moderní fysik Lodge?

Je obecně známo, že přírodní zákon, formulovaný jako věta, je výsledkem vědeckého postupu, který slove indukce. Při indukci se vychází z jednotlivých případů a výsledkem jsou všeobecné, více méně aforisticky vyjádřené věty — zákony.

<sup>13)</sup> loc. cit. str. 25.

Každý zákon, jakož i složky, z nichž povstal, možno kritiso-  
vati. Vyskytnou-li se během času fakta, která jsou v částečném,  
nebo úplném nesouhlasu se stávajícím dosud zákonem, je tento  
buď ořesen, nebo padá.

Proto také Lodge právem říká, že zákony nemají donucovací  
síly na fakta; indukce může býti sice vůdcem praxe, ale ne zá-  
kladem dogmatismu. V důsledku toho výměr zákona: je to věta  
vyjadřující pravděpodobnou, nebo přijatelnou pravdu všeobec-  
nějšího a universálnějšího rázu, než může podati přímá zkuš-  
nost.<sup>14)</sup> I zákony jako takové jsou podmíněné.

Zákon je, jak už jsme vyložili, zevšeobecněním. Jeho sílu  
zkouší Lodge názorně na tomto fundamentálním výroku Demo-  
kritově: „Z ničeho nepochází nic; nic, co skutečně jest, nemůže  
býti zničeno; všechny změny jsou způsobeny kombinacemi a roz-  
lukami molekul.“

I toto vyjádření mělo a v určité míře dosud má platnost  
zákona.

Prvá věta souvětí může býti vyložena buď tak, že nebylo počá-  
tku vůbec, nebo že pomysl počátku je nad rozum lidský, anebo ještě  
pravděpodobněji, že se na fakt stvoření vůbec nevztahuje.

Věta druhá vlastně zpodobňuje zákony o zachování hmoty  
a energie, které stále platí, byť i názory na podstatu hmoty a  
energie se s dobou měnily.

Je tu však ještě něco třetího, o jehož zachování by bylo  
možno mluvit a co by proto bylo trvalé? To je sporné. Ale stále  
vzrůstá průkaznost, že osobnost je toho druhu a že tedy osobnost,  
nebo charakter, nepřestává existovat, že je trvalá. Zde však vstu-  
pujeme na sporné pole, kde stojíme méně bezpečně.<sup>15)</sup>

Třetí větu Demokritovu pozměňuje Lodge tak, že nahrazuje  
slova „jsou způsobovány“, slovy „jsou provázeny“. Jest to jakýsi  
paralelismus, který tu Lodge vyznává; je však přece s ohledem  
na život více než přívržencem psychologického paralelismu, tím  
méně, aby vyznával, že život je pouhým epifenomenem dějů  
molekulových.

Rozmlouvaje o problému života poznamenává Lodge asi tolik:  
„Sotva lze říci, že by tato otázka i nyní ještě byla rozřešena,  
neboť je dosti biologů a filosofů, kteří se staví na tu i onu stranu.  
Není pochybností v mé duši, na kterou stranu se váhy přikloní  
— ale trvati na tom by znamenalo dogmatizovat; na základě dů-  
kazů bychom k tomu byli oprávněni, ale důkazů zatím  
ještě před sebou nemáme. Něco podobného můžeme tvrdit  
také o „duchu“, neboť byl považován za jakýsi druh  
čehosi vyupečelého, nebo narostlého, nebo za epifenomen, ne-

<sup>14)</sup> loc. cit. str. 33.

<sup>15)</sup> loc. cit. str. 39.

mající jsoucnosti o sobě, nýbrž jevíci se toliko jako výsledek, nebo důsledek zvláštního druhu hmotného seskupení. Proto může pravověrná věda považovati za správné, přes jistá fakta, která za fakta nepovažuje, že myšlenka o možnosti, aby duch trval dále, když jeho nástroj, mozek, zajde, je beznadějně absurdní. Jistě proti slovu „nástroj“ budou námitky a theoretický předpoklad, nebo zevšeobecnění, nebo aforismus, že duch bez mozku není možný, bude některými fyziology považován za dostatečný, aby popřeli fakta skutečně pozorovaná, která zjevně ukazují, že charakter, paměť a inteligence přetrvávají i tělesnou smrt.<sup>16)</sup>

I tady se zastavuje Lodge na samých hranicích parapsychologie, maje tu názorově hodně společného s Jamesem a Drieschem.

Sleduje vývoj kosmu pod zorným úhlem moderní fyziky a astronomie dochází Lodge také k zajímavým ani ne tak závěrům, jako spíše nápořádím. Na základě dnešního stavu nauky o stavbě hmoty rozvíjí nejdříve svoje názory o vývoji kosmickém.

Ten se mu jeví jako vtělený cyklus bez počátku a konce. — K této theorii dostává se Lodge od ponětí t. zv. hypotetického účinku rozptýleného, ale jenom zdánlivě ztraceného záření, když se toto dostalo na hranici prostoru a setkává se tam s kosmickým prachem po věky hromaděným. Rychlostí výchvěvů dopadajícího světla<sup>17)</sup> na kosmický prach — tedy na atomy hmoty, se tyto atomy ionisují, t. j. elektron vylétne z atomu a z atomu stal se pozitivně nabitý ion. Počet takto vybavených elektronů závisí arcí na intenzitě světla a to přímo úměrně. I když jich není množství takové — neboť síla světla v těch dalekých končinách klesá — stačí, aby se vybavily 1—2 elektrony na čtverečný kilometr prostoru a bude pryč možno kompenzovati hmotný deficit milionů, ba i bilionů sluncí.

Než vraťme se k rozbitému atomu! Záporný elektron odletěl a přimknul se posléze k některému jinému atomu, s nímž vytvořil negativní ion. Sloučením obou takovýchto iontů, kladného a záporného vzniká molekula chemické sloučeniny. Záření přestává a vzniká hmota — první hmota, z níž se formují mlhoviny a z nichž zase známým postupem vznikají hvězdy, prodávající vývojové stupně až k ztuhnutí.<sup>18)</sup> K tomu připomíná Lodge, že je

<sup>16)</sup> loc. cit. str. 43.

<sup>17)</sup> Viz o tom podrobnosti — tlak světelný — ve fyzice. Kosmická aplikace pochází od Poyntinga, Fitz-Gerala a Eddingtona.

<sup>18)</sup> Zde si ovšem nesmíme představovati, že sestává z látky tuhé. Eddington dokázal, že Slunce, ač je už dnes těžší než voda — je také plynné a bude takovým ještě při mnohem větší hustotě, což je působeno tím, že skladebnou složkou nejsou tam atomy a molekuly, nýbrž elektrony a protony, které téměř nezaujímají místa. Tento rozpad v elektrony a protony nemusí ovšem býti úplný, stačí, když kvantitativně silně převažuje. A teď si představme, že



také docela možno, že čerstvá hmota vzniká ze záření ve tvaru elektronů a protonů, vedle fotoelektrické působnosti na hmotu už stávající. Leč o tomto pochodu není dosud ani zkušeností laboratorních, neřku-li jiných. — Zbývá ještě otázka, jak dopadnou nakonec taková tělesa, která stále vydávají nesmírnou energii zářivou do prostoru — na příklad Slunce. Neboť počneme-li přemýšlet i předpokládáme-li, že kladná a záporná jednotka elektrická se mohou sraziti — čímž by se jaksi vzájemně zrušily a redukovaly by se na elektrickou nulu — víme, že tím vznikne zákmit světelný, jako vznikne vždy, kdykoliv elektrická jednotka dostane náraz, nebo je uvedena v náhlý pohyb. Vznik záření se nejjednodušeji vysvětlí známým vznikem Röntgenových paprsků nárazem a náhlým zastavením částic katodových, když narazí na terč. Tak bychom srazem protivných elektrín vyložili mizení hmoty a nesmírné záření. Celá energie se přenesé na éter, a až mnoho se absorbuje zpět, část přece unikne z oblasti hmoty a postupuje s rychlostí světelnou k mezím prostoru, ať slova tato znamenají cokoliv.<sup>19)</sup>

A tak na příklad naše Slunce i při neustálém zmenšování rychlosti svého vydávání spotřebuje asi 4 milióny tun své vlastní hmoty za jedinou vteřinu časového trvání.

Jeť arcíť hmota sluneční tak nesmírná, že jenom k tomu, aby takto Slunce ztratilo 1% své nynější hmoty, bude zapotřebí plných 150.000 miliónů let, tedy čas v průběhu lidskému mozku sotva představitelný.

A důsledky? K tomu odpovídá Lodge asi takto: Sledujeme-li tyto myšlenky k jejich logickému důsledku, zdálo by se, že vesmír jako životný a činný soubor musil míti začátek a musí míti konec. Začátkem bylo, pokud můžeme jeho dějiny sledovati dozadu, tvoření mlhovin před stem miliónů let. Konec patrně nastane, až hmota zmizí a éter bude opět naplněn věčnými zbytky záření, postupujícími všemi směry do nekonečna, což nastane v době nesrovnatelně pozdější, než jakékoliv období časové, o němž jsme se zmínili.

A končí sám otázkou: Bude toto konec? Musí čas míti nějaký konec, nebo nějaký počátek?

Cyklickou theorii připouští však Lodge jen pro fyzický vesmír. Zde snad opravdu je věčný koloběh bez vzestupu, odpovídajícímu obvykle chápanému jako pokrok mravní, kulturní a p., tedy v oboru ducha.

I v říši organické sice jsou patrné neustálé životní a vývojové cykly, ale ty se vztahují zase jen na hmoty.

v takovém nebeském tělese dochází k stálým srážkám protivně nabitých elektrických elementů — z toho záření, které vyrovnává gravitaci a způsobuje veliké rozpětí tělesa hvězdy a jak už pověděno její plynlost i při značné hustotě.

<sup>19)</sup> loc. cit. str. 57.

Lodge věří ve vývoj duševního, který se mu obráží na posunující se hierarchii tvorů stále inteligentnějších. Proto také věří, že smrt není koncem člověka.<sup>20)</sup> Smrtí jakožto naprostým ukončením by se stala cena lidské existence zcela pochybnou.

Cyklického stroje fyzického vesmíru — praví Lodge — se užívá k získávání hodnot ve vesmíru duchovním, jako otáčení setrvačnicku může být prostředkem ke tkaní krásných vzorů. Mnoho výrobků může zestárnouti a obrátiti se v prach, ale nikdy báseň neb skladba hudební; ty mají v sobě sémě nesmrtnosti a je-li dosti veliké, potrvají, pokud potrvá lidstvo ... Kdežto však věci fyzické trvají jakýmsi druhem vývoje změny cyklické, není ve vývoji věcí duchovních nutného návratu. Mohou stále pokračovati vyššími a vyššími stavy k dokonalosti.<sup>21)</sup>

O detailech vývoje rostlin a živočichů mluví Lodge spíše jako neodborník, jsa odkázán na autority. A přece tu a tam dospívá k pozoruhodným myšlenkám.

Problém krásy a malebnosti v živé přírodě jej upoutává v celé své hloubce. Analogii těchto myšlenek, v nichž se zračí duchovní nazírání autorovo na tvůrčí projevy boží, možno u nás na příklad shledati i v některých pojednáních slovatného přírodovědce českého prof. Dra Jos. Velenovského.

Nad záhadou života zamýšlí se Lodge co nejodpovědněji. Mě se zdá — praví — že život nelze vyložiti fysikou ani chemií, ani atomy a jejich silami. Život se jeví jako něco, co přichází zvenčí, co se objevuje, když molekuly sdostatek vypsely, aby to mohly přijmouti.<sup>22)</sup> Jest jistě jsoucností vůdčí a řídicí, která užívá energie hmotného vesmíru a řídí ji k vlastním účelům.<sup>23)</sup>

Původ života je pro vědu, jak už dříve pověděno, arcí velmi tvrdým oříškem a tak, jak se jeho vývoj hypoteticky vykládá, můžeme souditi, že vznikl na velmi nízkém stupni a odtud se vyvíjel, jak nás tomu asi učí palaeontologie a embryologie. Leč tento výklad, dí Lodge, je toho druhu, že mezi ním a výkladem příslušné kapitoly Genese není rozdílu, leč ten, že v Bibli je děj zdramatisován, jako by nastal náhle, v jednom dni, a pověděn, dodáváme my, slovními i vědomostními prostředky své doby a snad redakcí dob pozdějších.<sup>24)</sup>

<sup>20)</sup> loc. cit. str. 73.

<sup>21)</sup> loc. cit. str. 74.

<sup>22)</sup> Viz podobné myšlení u Wasmanna, který se snažil už před válkou smířiti vědu přírodní s theologií katolickou. Žádá ve stvoření alespoň 2 zásahy Boží a to pro počátek života a pro počátek oduševnělosti člověka (Wasmann E., Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, Freiburg 1904). U nás psal o Wasmannovi prof. Rádl.

<sup>23)</sup> loc. cit. str. 89.

<sup>24)</sup> Lodge dí dále (viz cit. díla str. 92): „Není pochyby, že pisatel (t. j. biblický); myslil, že děj byl rychlý — ale co považujeme za „rychlé“ a co za „pomalé“, není jisto. Naši časovou jednotkou je lidský život; co je kratší, zdá se rychle, co delší, pomalé; ale jak jsem již řekl, nevíme, co je konečnou

Na nejvyšší příčce hierarchie tvorstva stojí člověk.

Kapitoly, v nichž Lodge jedná o člověku, jsou nejkrásnější. Zde ustupuje přírodovědec posléze filosofu a člověku zaníceně zbožnému.

A tím cennější jsou ještě tyto přívlastky u něho, že vyrůstají z vědy, jako strom ze živné půdy.

Lodge připouští, že se člověk vyvinul, že lidství svými počátky se projevilo v čase, snad asi tak před 50—100 tisíci let. Tehdy z jakéhosi tvora začal vyrůstat člověk se svou na počátku primitivní obrazivostí, která jej začala znenáhla vésti nad pouhé smyslové poznávání. Poté objevil se cit vedoucí k tušení vyšších, jakousi mocí opatřených bytostí, smysl pro ctění neznámého — zkrátka náboženství, byť ještě surové. Odtud pokračoval vývoj po cestách, které alespoň tušíme až k dnešnímu stupni lidstva.

A tento stupeň není nijak dokonalý, je kousičkem cesty uběhnuté, prvním mezníkem, od něhož se musí dále a dále.

Vývoj lidské duše musí být právě tak jako vývoj lidského těla pozvolný, namáhavý děj, vyžadující dlouhých oddílů časových, dí Lodge. Genius, tu a tam z té temné řady lidstva se zableskneví je jako hvězda v širé temnotě. Ostatní dav jde zvolna, jde sice zcela jistě k vyšším věcem, ale ne pohodlně a přímo, ale přes utrpení, bolest i mnohé zlo a nezřídka cestou klikatou.

A aby tato cesta více a jistěji ubíhala za lidstvem, k tomu jsou tu církve a dobré skutky.

Lodge věří, že v pravdě, dobru a kráse — které jsou trvalé — je cíl lidského pokolení. Jednati v intencích těchto hodnot znamená být spolupracovníkem božím; s nimi také postupně přijde na zemi království boží pro člověka.

Proto také to první, co odlišilo člověka od ostatního tvorstva, byla svobodná vůle. Snad vznikla znenáhla jako vše ostatní — o tom si Lodge neosobuje výlučného mínění.

Svobodná vůle je velký dar — člověku jest jí umožněno hodnocení, rozeznávání dobra a zla. Svobodná vůle je skutečnost, je faktum ze zkušenosti, podotýká Lodge a pokračuje: nedejme se zastrašiti nesnáze výkladu a jen ji připuštěme. Nikdy nesmíme zavrhovati faktum, protože je teorie nedokonalá. Nevíme, jak svobodná vůle je možná, ale víme o ní, cítíme ji a máme ji.<sup>25)</sup>

Než dar svobodné vůle přinesl člověku i nesmírné riziko a možnost hrozného druhu smrti duševní. Bezděky se nám tu z Lodgeových myšlenek vrací do vědomí obsah kapitoly z Dostojevského „Bratří Karamazových“ o Velikém inkvisitoru.

povahou času. Žijeme ve věčnosti, a básník nám řekl významnými slovy, že „tisíc let je jediným dnem“, a že jeden den pro Věčného neliší se od tisíce let. Ano — a také ne od milionu let!“

<sup>25)</sup> loc. cit. str. 110.

Na druhé straně zase, ač risiko je veliké, míní Lodge, že hodnota výsledku bude větší, byť se člověk svobodně vůle užívající musil ovšem vzdát každé myšlenky na klid a nirvanu.

Ale i tu se člověku dostává pomoci. A tou pomocí je Ježíš Kristus.

Zde stanovisko Lodgeovo, ač není zvláště přesné, je přece s dostatek jasné.

Lodge je tu už člověkem dokonale nábožensky věřícím a na samotných hranicích mystiky. Než odmítá rázně každý dogmatismus. Je přesvědčen, že právě tam, kde jsou orthodoxní nauky podrobné, jsou až nejspíše pochybené.

V Ježíši Kristu — ať už jej považuje za světce nebo bohochlověka, vidí pomoc lidstvu.

Neboť jako v Adamu všichni zemrou, tak v Kristu zase ožijí.<sup>26)</sup>

Zkrátka: po vykonaném posláni Ježíšově „lidé si počali uvědomovati, že ve středu tohoto celého majestátního vesmíru je srdce otcovské — soucitné, dlouho trpící a nekonečně dobrotivé, laskavé i k nevděčným a zlým a jen doufající, že volní tvorové, kteří počali existovati po dlouhých stavech přípravných, se vzdají vzpoury a sebezničení, že projeví ohlas milující péče, kterou jejich život byl obklopen, že si uvědomí, že vesmír je čímsi dobrým a krásným a stejně laskavým jako vznešeným.“<sup>27)</sup>

A tak dochází Lodge znovu k víře a tvrzení, že jsme bytostí nesmrtelné, můžeme býti spolupracovníky božími<sup>28)</sup> a jako takoví, že máme před sebou veliký úkol, veliké určení.<sup>29)</sup>

A toto určení je nikoliv hospodářské, nebo kulturní, ale nábožensko-mravní.

Podobě jako Lodge měl by každý z nás vyrůstati z vědění k náboženství, neboť jen tak také možno uvěřiti ve vyšší smysl lidského života.

Shrneme-li výsledky této první stati, obdržíme: Lodge nehledá smysl a cíl ve věčném kolotání proměn fysického vesmíru, nýbrž výše — ve vývoji lidské duše, která po strastné a dlouhé cestě za dobrem, pravdou a krásou spěje k Bohu. Osobního Boha, jakož i nesmrtelnou duši už poněkud více než jenom postu-

<sup>26)</sup> loc. cit. str. 112.

<sup>27)</sup> loc. cit. str. 114.

<sup>28)</sup> Někteří theologové ať se nad těmito dvěma slovy nepohoršují!

<sup>29)</sup> Charakteristický pro Lodgea a mysticky vyznívající pasus (str. 115 cit. knihy): „Jsme obklopeni zástupem pomocníků, o nichž vím, že jest možno míti s nimi spojení — ne trvale, ale časem. Od oné doby můžeme prositi svého staršího bratra, který kdysi přebýval jako my na této oběžnici a který stále pokračuje ve své práci v duchu lásky a sympatie a má neobyčejnou všudypřítomnou moc pomáhati. Nezanechal nás bez pomoci, jeho duch přišel k nám a zůstává s námi, pokud neodmítáme jeho pomocné ruky ve své hrozné svobodě a soběstačnosti. On nám řekl, že království boží je v nás. Ukázal nám výšiny, ke kterým člověk může vystoupiti.“

luje a víru chápe, což zdůrazníme ještě v druhé části pojednání. Je tedy dualistou z přesvědčení. Bůh jest mu sice bytostí transcendentní svou podstatou, ale imanentní svou činností ve světě a vesmíru.<sup>30)</sup> Stvoření mu není činem, dějem náhlým, nýbrž stále a dosud i do budoucna probíhajícím.<sup>31)</sup> Proto může dobře říci, že vývoj jest jen metodou stvoření.

O ceně lidské vědy má mínění velmi strážlivé a nikoliv tak nabubřelé jako jsme shledali u monistů a jimi ovládaného davu. Proto také říká, že tam, kde jde o poslední prapůvod, nezbyvá člověku než zašeptati: „Na počátku Bůh.“ S tímto strážlivým a důstojným vztahem jeho k ceně, dosahu a hodnotě vědy souvisí i jeho úcta k Bibli, k náboženské víře a náboženství vůbec. Svobodnou vůli uznává jako fakt i nástroj nutný k vývoji toho lepšího v člověku, neřku-li aby jí popíral, jak jsme viděli u Haeckela a vidíme i u dnešních jeho epigonů.

Tolik zatím závěrem, kdežto vlastní uzavření statí ponechávám k části další, v níž pojednání o Lodgeovi ukončím.

*Dr. Jan Podzimek.*

---

## ROZHLEDY PO NÁBOŽ. VÝUCE A VÝCHOVĚ.

### SNAHY KARLA FARSKÉHO USMĚRNITI VYUČOVÁNÍ NÁBOŽENSTVÍ ČČS.

Jednou ze snah patriarchy K. Farského bylo napsati mládeži ČČS školní učebnice. Plán, jak postupovati, načrtl v Českém zápase ročník VIII., číslo 41 z 8. října 1925 článkem: „K vyučovací osnově náboženské v ČČS“.

V tomto článku odvolává se na stručnou sice, ale jasnou a přehlednou prvotní osnovu uveřejněnou „tuším na přechodu roku 1920-21“.

První osnova tato: „Vyučovací osnova náboženská v církvi československé z r. 1920-21“ byla vydána v Praze 1921 jako Příloha „Českého Zápasu“ k číslu 9., t. j. z 4. března (měsíc Komenského) 1921. V této osnově zpracoval br. Farský (pod značkou F.) osnovy tři: pro školu obecnou (str. 3—19), pro školu občanskou (str. 20—23) a pro školu střední (str. 24 a 25). K této

<sup>30)</sup> Viz shodu s věroukou ČČS.

<sup>31)</sup> Srov.: „Otec můž až dosavade dělá“ (Jan 5, 17), jakož i kapitolu Spisarovy „Věrouky“ (Praha 1932) nazvanou „Bůh jako tvůrce“, str. 24 a násl.

osnově připojena je na str. 26—28 Tuháčkova (značka T.) „Osнова pro trojtřídní školu obecnou“, ale název ten opraven už v poznámce v různých zprávách Českého zápasu č. 10 dto 11. března 1921: „Budiž opraven laskavě omyl při dodatku pro trojtřídní školu, který určen pro 3. oddělení středoškolské, ne pro školu obecnou. Případné jiné opravy, dodatky i výtky buďtež laskavě adresovány na br. Dra K. Farského, Praha VII., Belcrediho 12.“

Tato poslední osnova nesouvisí organicky s předešlymi.

Svou vyučovací osnovou načrtl K. Farský první plán vyučování náboženství v ČČS.

Osnovy nestačily. Bylo třeba učebnic, zejména „Biblické čítanky“.

Bratr K. Farský v zmíněném článku Č. Z. o tom píše:

„K všeobecnému naléhání přikročil jsem tudíž k sepsání Biblické čítanky. Rozvrhnul jsem látku na tři díly: Starý zákon, Nový zákon a Apoštolář“.

První část tohoto plánu uskutečnil vydáním Biblické čítanky I. Starý zákon. Sepsal Karel Farský. V Praze 1925. Nákladem vlastním. Tiskem knihtiskárny „Blahoslav“, Praha II., Krakovská 7.

Současně téhož roku vyšlo i „Zkrácené vydání pro nižší třídy škol obecných“.

Důvod, proč vydal napřed Starý zákon, uvádí v Předmluvě: „Chceme-li tedy vniknouti v ducha náboženství Kristova, musíme seznámiti se s náboženskými zkušenostmi předchozími, které on přejal a na kterých stavěl dále. Ony obsaženy jsou hlavně v biblických knihách Starého zákona.“

V článku Č. Z. píše: „Začítí nutno se Starým zákonem. Neboť není křesťanství bez Starého zákona, jehož Kristus „nepřišel zrušit, ale naplnit“, a jehož je svět dodnes plný.“ A dále: „Celý Nový zákon je ve Starém a liší se od něho jen tím, že je v Novém zákoně vtělen do osoby Kristovy.“

V témže článku je také — mimo jiné — podán rozvrh práce: „Příštím školním rokem hodlal jsem přijíti s druhým dílem a na rok zase s třetím, načež mohlo by se přikročiti k soustavnému zpracování dějin jednak všeobecně náboženských, jednak křesťanských a zejména českých reformačních.“

Z uvedené věty zajímavý je minulý čas slovesa, první osoba při „hodlal jsem“ a dále třetí osoba v kondicionálu „mohlo by se“. Dá se z toho snad souditi, že první tři učebnice hodlal sepsati sám, ostatní i někdo jiný. Učebnici Starého zákona uvítal v témže ročníku Českého zápasu A. Spisar článkem: „Záslužný čin“ (Č. Z. čís. 11 z 12. března 1925) a F. Kalous článkem: „Druhé vydání Farského Biblické čítanky díl 1.“ (Č. Z. čís. 34 z 20. srpna 1925).

A. Spisar praví: „Br. patriarcha předmluvu končí přáním, aby Biblická čítanka I. záhy dočkala se svého pokračování a doplnění čítankou Nového zákona Kristova a další čítankou tak zvaného dějinného křesťanství. To přání máme zajisté i my všichni. Zvláště my, učitelé náboženství. Ale prohlašuji, že považuji k tomu způsobitelným pouze bra patriarchu. Kéž se mu dostane trochu volné chvíle, aby mohl dílo provést!“

A poslední věta článku F. Kalouse zní: „Kéž brzy následuje díl druhý: Ježíš v evandělich“.

Členové diecéšní rady pražské pamatují se, jak jsem několikrát osobně žádal K. Farského, aby tuto učebnici napsal. K. Farský na to pomýšlel a pracoval. Částečnou přípravou k tomu byly Farského „Postyly“, uveřejňované v Českém zápase od 9. září 1921 č. 36 do konce r. 1924 (poslední z 23. prosince 1924 č. 52). Část jich vydal v knize: „K. Farský: Naše postyla. Sbíрка prostých výkladů a úvah k evangéliu Ježíšova. Řada I. V Praze 1925. Nákladem vlastním. Tiskem knihtiskárny „Blahoslav“.“ Je to 72 (už to číslo je charakteristické!) postyl, rozebírajících život a dílo Kristovo od „adventu“ (č. 1) až do č. 72: „Život věčný dal nám Bůh a ten život v synu Jeho jest“.

Je to rozbor osobnosti a zásad Kristových v duchu ČČS.

Ale K. Farský pomýšlel už nyní na vydání druhého dílu Biblické čítanky. (Nový zákon.)

Na závalu byla ještě jedna příčina — ne ideová, ale finanční. Čítanky K. Farského i Naše postyla byly vydávány „nákladem vlastním“. K nim se ještě r. 1924 přidružil spis „Stát a církev“. (Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924. Do všech těchto knih investoval K. Farský značný finanční kapitál, který se mu pomalu scházel.)

A tu „nákladem východočeské diecéšní rady církve československé“ vyšla v Turnově r. 1924 „Náboženská čítanka“, kterou pro dítky československé církve upravil V. Lemberk. Byla také schválena 15. května 1924 č. 3695 východočeskou diecéšní radou ČČS v Turnově. Později vyšla i v druhém vydání.

Tato čítanka horlivě byla doporučována a kolportována v našich náboženských obcích. Obsahovala v desíti odstavcích I. části 65 článku ze života a učení Ježíše Krista. Mnohým byla náhradou za čítanku Nového zákona.

K. Farský byl nucen i s tím počítati. Musil brániti se usnesení duchovenstva východočeského o Starém zákoně: „Nesouhlasím s usnesením, že by se nemělo zákonu Starému učiti systematicky. Každá výuka musí býti systematická. A výuka zákona, jehož vyznaváci vládnu světem dva tisíce let po zhroucení své vlasti, musí být systematická dvojnásob.“ (Č. Ž. z 8. října 1925.)

Tím zdržovalo se vydání druhého dílu Biblické čítanky. Jiné úkoly odváděly ho od tohoto plánu.

Postěžoval si soukromě, pracoval a čekal. Nedočkal se dopísání knihy. Slabost už před skolem odňala mu pero.

Z knihy připravované — pokud vím — zachovalo se 32 lístků čtvrtkových (číslo 2—33), snad sem patří i tři nečíslované listy čtvrtkové o modlitbě, snad i dva listky o poslání církve československé. Jisté sem patří čtyři listy čtvrtkové (Bouře na moři, Ježíš návštěvou u Petra, Dcera Jairova, Služebník setníkův, Narození Ježíšovo, Ježíš v chrámě), psané jinou rukou.

Bratr K. Farský vyzval totiž některé katechety, aby mu zpracovali určitou látku ze života Kristova.

Z přehledů látky, jež se měla zpracovati, zachovaly se dva: první s 72 hesly, druhý s nápisy: Ježíš v Nazaretě. Magdalena. Podob.: 4 sítě — pšen. a koukol — zrno hořčič. — sítě samorostoucí — hostina veliká — sytý statkář — fíkový strom a zatr. — úředník nemilosrdný — dělníci na vinici — hřivny — soud — družičky — ztracená ovce a peníz — marnotratný syn — boháč a Lazar — neděl. klid (ruka) — farizej a publikán. Jiný míní pravdu těž. Církev pro mravně choré. — Vrš. — poklad v poli — kvas — Bližní (Samaritán) — Žena kananejská — Samaritánka — Jan bez závidi.

Články druhého přehledu jsou zpracovány všechny. Doporučovalo by se je vydati knižně jako cennou památku po prvním patriarchovi církve československé.

Začínají delším článkem „Mezi svoje přišel, a svoji ho nepřijali... (Luk. 4, 16—30), po němž následuje nedlouhé vypravování „Magdalena“. (Luk. 7, 36—50.)

Poté následuje rozbor uvedených podobenství s nápisem „Království boží“ (Mat. 13, 1—53; Luk. 8, 4.)

Podobenství mají názvy: Podobenství o čtverém osudu semene. Podobenství a pšenici a koukolu. Podobenství o zrnu hořčičném. Podobenství o semeni samorostoucím. Mar. 4, 26—29. Podobenství o hostině veliké. (Luk. 14, 16—24.) Podobenství o sytém statkáři (Luk. 12, 16—21.) Podob. o fíkovém stromu (Luk. 13, 6—9.) Podob. o úředníku nemilosrdném. (Mat. 18, 23—35.) Podob. o dělnících na vinici. (Mat. 20, 1—16.) Podob. o hřivnách. (Mat. 25, 14—30.) Podob. o soudu. (Mat. 25, 31—46.) Podob. o družičkách. (Mat. 25, 1—13.) Podob. o ztracené ovci a o ztraceném penízi. (Luk. 15, 1—10.) Podob. o synu marnotratném. (Luk. 15, 11—32.) Podob. o boháči a Lazarovi. (Luk. 16, 19—31.) Nedělní klid neruší se dobrým činem. (Mar. 3, 1—6.) Podob. o farizeovi a publikánovi v chrámu. (Luk. 18, 9—14.) Dobré skutky, třeba nepatrné, jsou také dobré. Jiný mívá také pravdu. (Mar. 9, 33—40.)

Zvláštní odstavec má článek „Církev nemocnicí mravně chorých. (Mar. 2, 13—17.)

Po té se pokračuje opět v podobenstvích. Podobenství o vrši (jméno „síť“ je přeškrtnuto). Podob. o pokladu v poli. Vloženo



je: Podob. o perle. Podob. o kvasu. Bližní. Milosrdenství bez před-  
sudků. Samaritánka. (Jan 4, 3—43.) Skromný bez závisti. (Jan  
3, 25—30.)

U podobenství uveden je napřed text evangelia. K. Farský po-  
dává tu svůj vlastní překlad. Někdy je to už výklad.

Tyto překlady — i v „Postylách“ — daly mu více práce než  
jejich výklad. Říkával to častokrát sám. Dokonce o některých  
částech písmá Svateho pravil, že o vhodném slově českém pře-  
mýšlel léta. Týkalo se to zvláště části „o stvoření“, o němž na-  
psal i zvláštní spis.

Po těchto překladech následuje výklad. Je od textu oddělen  
buď vodorovnou čárkou neb prázdným místem. Obyčejně po levé  
straně je výklad označen klikatou čarou. Ji chtěl jasně oddělit  
výklad od vypravování. Ta schází jen u podobenství o synu  
marnotratném, nedělní klid neruší se dobrým činem, dvou ná-  
sledujících a u posledního článku „Skromný bez závisti“.

Postup zpracování měl býti zachován tak, jak tomu bylo při  
zpracování Starého zákona: vypravování, vysvětlení a příhodná  
píseň. U několika podobenství jsou uvedeny už písně: O čtverém  
osudu semene (Zpěv: Otče, dobrý Bože náš... č. 93 [to je číslo  
jeho zpěvníku]; Svíce mým nohám... č. 160); o pšenici a  
koukolu (Zpěv: Tvorstvo tvé, hle, Bože... č. 172); o úřední-  
ku nemilosrdném (Zpěv: Bližní-li ti v prchlivosti... č. 163);  
jiný mívá také pravdu (Zpěv: Malé kapky vody... č. 165);  
bližní (Zpěv: Ó, přijdiž, přijdiž léto Páně... č. 19; Kdo za  
pravdu hoří... č. 143); milosrdenství bez před-  
sudků (Zpěv: Be-  
ránku boží... č. 144.)

Toto uvádění „zpěvu“, písní ze zpěvníku Farského, je do-  
kladem, jak K. Farský miloval zpěv. Slyšet jeho bohoslužbu  
bylo i pro hudebníka požitkem. Několikrát si naříkal, že úpadek  
zpěvu souvisí také s nepěstováním lidového zpěvu při boho-  
službě. Myšlenka má se snoubiti s jejím výrazem a uslechtilou  
vnější formou. K té počítal zpěv, oblek, stavbu. Proto hledání  
nových písní, nového symbolu pro církev, obleků pro duchov-  
ního a stavby pro sbor.

Poslední čtyři krátké články jsou posledním odkazem prv-  
ního patriarchy československé mládeži. Pracoval o nich v po-  
sledních dnech svého života, kdy už ležel na smrtelné posteli a  
nemohl psáti. Tehdy volal k sobě studující teologie a dikto-  
val jim.

Proto tyto články nejsou psány jeho vlastní rukou, ale cizí.  
Jinou prvý článek (Děti u Ježíše [Marek 10, 13—16]), jinou  
druhý (Cizí hříchy na člověku [Jan 8, 3—11]), poslední dva  
rukou stejnou (Největší přikázání [Matouš 22, 35—40]) a  
Odpusť nám naše viny, tak jako my odpouštíme vinníkům svo-  
jím [Matouš 18, 21—22]).

Postup zpracování v nich je týž jako u předešlých. Úvod, vypravování a výklad. Výklad oddělen je od textu písma — mimo třetí článek — hvězdičkou.

Z piety k zesnulému uvádíme z těchto čtyř článků první a poslední doslovně: (K. Farský důsledně píše Jéžíš s dlouhým ě): Děti u Jéžíše. (Marek 10, 13—16.)

Jednou odpočíval Jéžíš unaven v jistém domě. Venku shromáždilo se hodně lidí z toho místa, kteří ho ještě neviděli a chtěli vidět. Bylo mezi nimi také hodně matek s dětmi; a děti žadonily na nich, aby jim ukázaly Jéžíše. I hrnuly se matky s dětmi do domu k Jéžíšovi, aby jejich dětem požehnal. Ale učedníci bránili jim. Nechtěli jich pustit dovnitř.

Jéžíš to zpozoroval a hned volal na učedníky: „Nechtě těch dětí ke mně a nebraňte jim; neboť takoví mají království nebeské. Ano, já vám říkám, kdo by nepřijal království nebeského jako dítě, nedostane se do něho.“

I bral děti do náruči a hladil a žehnal je.

Kdo chce okusiti, co je Jéžíšovo království nebeské, musí býti prostomyslný jako dítě.

Přejme dětem jejich nebeského království, to jest čisté, radostné a bezelstné mysli, která je dělá šťastnými.

Kdyby lidé uměli zachovati království nebeské dětem, až by vyrostly, vrátil by se ráj na svět.

Poslední článek je psán spíše pro dospělé:

Odpust nám naše viny,  
tak jako my odpouštíme  
vinníkům svým.

(Matouš 18, 21—33.)

Přistoupil jednou Petr k Jéžíšovi s otázkou: „Pane, kolikrát zhřeší proti mně bratr můj a já mu odpustím? Třeba snad do sedmikrát?“

I dí mu Jéžíš: „Já Ti nepravím, že do sedmikrát, ale třeba až do sedmdesátkrát sedmikrát —“

Jéžíš spatřoval velký zdroj běd lidských ve hněvu. Proto žádá na lidech, aby si odpouštěli. V odpouštění má být člověk velkomyslný a smířlivostí nešetřící, věda že sám taky potřebuje odpouštění . . .

Kde si lidé nedovedou odpustit (tam odpustit — toto opakování je chyba v diktátě) a vzájemně se mstít (i tu je chyba: má být „mstí“) jeden druhému, tam je život jejich jako ustavičný zápas divé zvěře v džungli.

Tak zní poslední varovný hlas prvního patriarchy.

Článek tento je psán v roce 1933, v němž vyplňuje se částečně odkaz K. Farského učitelům náboženství, neboť letošního roku vyšla v druhém vydání jeho čítanka Starého zákona, nepatrně přepracovaná Al. Spisarem, a též autor vydal druhou část čítanky Nový zákon s „Apoštolářem“ (abychom mluvili dle Farského), k níž bylo třeba napsati jako úvod — pomocnou knihu o Židech v době Kristově.

Vykonáno bylo však pro mládež a věřící ještě více. Minulý rok napsal Al. Spisar Křesťanskou věrouku a mravouku, v duchu církve československé pro školy měšťanské a střední. Obě učebnice jsou již zpracovány podle učení náboženství křesťanského, schváleného roku 1931 sněmem ČČS, jemuž základ dán byl katechismem K. Farského a F. Kalouse, který přepracoval A. Spisar s Kalousem.

Z nepatrných osnov vyučovacích, které také pojetím Boha — Bůh věčný zákon všehomíra, nesmírný, nejvyšší dobrý a svatý, poznatelný člověku „po částech“ v jednotlivých zjevech a zákonech přírody, sám duch (str. 11) podnítily napsání katechismu — ze stručného výkladu náboženské nauky (nebo jak jej ve zpěvníku písní duchovních, vyšlém v Praze 1922, nazývá K. Farský „Stručný přídavek věroučné nauky“) i z Masarykova pojetí náboženství (spisek: V boji o náboženství), vyrostl nyní systematický soubor učebnic pro mládež církve československé\*).

Tak také v církvi uctěna byla památka jeho odchodu.

*Frant. Kalous.*

---

\*) Pro obecné školy vydány tyto knihy: J. Halbhuber, Seménka, A. Hradec, Nábož. čítanka církve českosl. pro střed. a vyš. stupeň nár. škol — Nový zákon (s výkl. Desatera). Redakce.

# ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

## REFERÁTY.

*Veřeje.* Nábožensko-bohoslovecká knižnice. Řídí A. Novotný. Nakladatelství Nedělní Besídka. Hradec Králové.

Od r. 1931 vydává českobratrská evangelická Nedělní Besídka za řízení A. Novotného zvláštní lidovou knižnici obsahu nábožensko-bohosloveckého, ve které chce vydavatelstvo přinášeti srozumitelně, ale i spolehlivě psané knížčky z oboru všeobecných dějin náboženských a církevních jakož i z oboru theologického a s ním souvisejícího oboru filosofického. Knižnice jest směru reformačního rázu církve českobratrské evangelické, což je podmíněno již stanoviskem vydavatelstva. Sympatické jest především prohlášení, že knižnice „v době myšlenkových zmatků, náboženské nezdělanosti, náladovosti a citově náboženské rozplizlosti“ chce klásti důraz „na náboženské vědění a myšlení“. ČČS od svého počátku neztrácela s myslí jasnost programu nábožensko-křesťanského vědění a myšlení, třeba jí bylo mnohdy vyčítáno, že spojuje v sobě nejrůznější hlediska. Ano, v době revoluční přihlásí se k slovu stanoviska a myšlenky, mnohdy i jen nápady rozmanité. To není ani jinak možno, především nastoupí-li církev cestu svobody svědomí jako ulehčení dogmatického nátlaku a útisku dob minulých a jako prostředek vybudování nové formulace křesťanského myšlení pro dobu přítomnou. Ale v chaosu nesmí zůstat ani církev hlásající svobodu svědomí, nýbrž musí usměrňovati dnešní lidi v hlavních zásadách Ježíšových, čehož dosáhne jenom zdůrazněním jasného nábožensko-křesťanského myšlení a vědění a

spoutáním a usměrněním rozplizlého a nejistého, náboženského citu. To ČČS také dělala přes mnohé nepochopení, ať „axtra muros“ (zvenčí) nebo „intra muros“ (uvnitř). A proto můžeme zde snahu vydavatelstva nábožensko-bohoslovecké knižnice jen vítati. Nemůžeme ani nic namítati proti směru reformačnímu a rázu českobratrskému evangelickému, když i my chceme pěstovat a hájit svůj ráz církevní a když jsme přesvědčeni, že křesťanství může eksistovati jen v určitých aplikacích na určitou dobu, určité prostředí a jejich potřeby životní. Ostatně i ČČS uznává vymoženosti reformace, nečiní z nich však do detailu neomylná dogmata a chce v duchu reformace domácí i světové postupovat v naší době nynější, aby náboženství církevní bylo studnicí vody živé i pro dnešního člověka. Tím nepravíme nic na úkor snah naší českobratrské církve evangelické, ba myslíme, že by obě církve (jejich i naše) mohly mnohem úžeji spolupracovat na náboženském a mravním obrození našeho lidu a také úspěšněji, než se děje dosud. Bylo by dle našeho skromného mínění třeba, aby obě církve se lépe poznávaly a pro různá stanoviska theologická nezapomínaly na jeden cíl a účel, stanovený všemu křesťanstvu, ano všemu lidstvu, jak jej 19 set let možno číst v evangeliu Kristově. Chceme jedno a totéž: hlásat Krista a žít dle jeho pravdy. Cesty mohou a musejí býti rozličné. Myslíme, že i takové podniky, jako je na př. tato knižnice, mohly by být vedeny společně. Vždyť máme jednoho Krista a jednoho Komenského s jeho odkazem: sloužití Bohu jedním

ramenem. Jak plníme ten odkaz? Myslím, že neškodilo by takovému podniku, kdyby měl větší okruh příspěvatelů i odběratelů. Vedle populární knižnice nábožensko-theologické potřebuje však naše doba jako soli vědecké knihovny theologické na způsob filosofické knihovny, jež vychází v nakladatelství Laichterově. Nevychítejte světu dnešnímu, že nezná velkých myšlenek theologických a náboženských z minulosti. Raději se tažme, co jsme učinili v obou církvích pro to, aby stěžejná díla theologická vešla ve známost. Hic Rhodus! Bylo by snad záslužnější přemyslet i pracovat, jak onu spolupráci uskutečnit, místo hledání toho, co nás dělí.

Dosud máme možnost ocenit 6 čísel zmíněné populární knižnice (více nám nebylo dodáno). Z filosofie, důležité pro náboženské myšlení, přinesla v č. 1. pojednání o Sokratovi od Fr. Poláka a v č. 6. o Baruchu Spinozovi z pera dr. Jos. Hruší. Že Sokrates měl význam pro křesťanskou theologii minulosti, je známo. Není bez užitku znáti Sokrata i dnes, když naše doba po stránce ideové je tak podobna Sokratově době svou myšlenkovou rozháraností, roztříštěností, kdy toneme v noetickém a mravním relativismu, ba nihilismu, kdy každý má svou pravdu a svou mravní normu. Snad mohl pisatel knížky o Sokratovi náboženskému a mravnímu myšlení Sokratovu věnovati více místa, než učinil. Jinak je spisek informační a poučný.

Pojednání Hrušovo o Spinozovi mohlo by se zdáti nevhodné do náboženské (křesťanské) knižnice, když Spinoza přece byl naprostý pantheista, ztotožniv Boha s přírodou, ale poučná jest u něho snaha náboženská, v níž a s níž hledal pravdu, jako ji

hledal Sokrates, a pak jeho mravní povaha musí imponovat i těm, kdož nepřijímají jeho theologicko-filosofických názorů. Ostatně křesťanství se svým theismem vynikne právě jasně ve srovnání s jinými hledisky a stanovisky. A pantheismus jasně vyniká právě u Spinozy. V pojednání o Spinozovi jako i jinde však nemůžeme potlačit poznámku, že pisatelé opomíjejí ve svých bibliografických poznámkách zmíniti se též o ČČS a jejich publikacích. Tak na př. nakladatel v doslovu k č. 6, zmiňuje se o Rádlovi a Hromádkovi jako hlavních odpůrcích pantheistického monismu a ani slovem nezminí se o theologické práci v ČČS v této věci. A přece stačí jen vzít učení ČČS do ruky a sledovat články v Českém zápase, aby bylo známo, že ČČS stojí v otázce Boha na stanovisku přísně theistickém. Je to snad maličkost. Ale pro nás ne. Nedopatření vysvětlujeme si zatím jen izolovaností pracovníků na obou stranách. Jinak i Hrušovo dílko vyhovuje svému cíli a účeli.

V č. 3.—4. pojednává zmíněný již Fr. Polák o brahmanství a buddhismu. Opět ne proto, aby snad byl setřen rozdíl obou náboženských světů, indického a křesťanského, nýbrž aby vynikl veliký rozdíl obou, který autor také zdůrazňuje. Není však bez zajímavosti pro křesťana, znát ovzduší a myšlenky buddhismu, zvláště dnes, kdy buddhism jest veleben a jsou známé snahy naočkovat buddhism na naši západní kulturu, což je ovšem naprosto nemožné. I zde třeba poznamenat, že autor nezmiňuje se ani slůvkem o spise z ČČS, věnovaném dějinám náboženství před Kristem, v němž je taktéž stať o Indii, podávající přehled náboženského vývoje oblasti tak zajímavé a nábožensky žhavé. Spis, který máme na mysli, jest při nejmenším také tak cenný

jako Polákův. Oba jsou populární a kompilační. Zmiňuje-li se Polák o katolickém spise dr. Al. Langa, mohl by uvést i Spisarův spis z ČČS, který kritikou prof. Arn. Bláhy byl přijat příznivě. Tím však nechceme znehodnocovat spisek Polákův, jehož předností plně uznáváme.

V č. 2. seznamuje prof. Husovy fakulty v Praze dr. Fr. Bednář širší veřejnost s vydáním tak zv. tolerančního patentu, jehož 150leté jubileum oslavila církev českobratrská evangelická v r. 1931. Význam jeho neuvědomujeme si plně my, lidé 20. století, ale zato evangelici tím živěji, poněvadž jejich otcové pocítili dobu „temna“ na vlastním těle, na vlastní duši a pochopili den vydání patentu jako den spásy a vysvobození. Tím více potřebujeme i my dnes, jimž ony doby jsou neznámy, abychom se vmyslili a vcítili jak v dobu duševní poroby tak ve dny osvobození; vzdýt i my dnes těžíme ještě z následků svobodomyšlného a křesťanského rozhodnutí Josefa II. Prof. Bednář jasným a širokým vrstvám přístupným slovem líčí dobu, v níž se zrodil patent toleranční, kreslí obraz osvícenství v Rakousku a na císařském dvoře a deklaruje toler. patent jako výsledek bojů mor. evangeliků. Nás dnes mohou velmi vděčně zajímat oběti, jež přinášeli čeští a moravští evangelici, abychom i my mohli se těšit z náboženské svobody. Proto spisek Bednářův je i pro nás československé křesťany velmi poučný a zajímavý.

V č. 5. zabývá se dr. J. Procházka otázkou náboženské výchovy ve škole i v rodině, tedy opět tematem, jež je velmi akutní i pro nás právě dnes, kdy vše se „reformuje“ a pro samy reformy ocitá se naše dítě ve velkém nebezpečí, že pro samy pokusy utrpí škodu nenahraditelnou na svém kar-

akteru a s dětmi ovšem celý národ. Autor mluví o výchově vůbec, o dítěti a učiteli, o vývoji žákově, o dětství, pubertě, o náboženství dítěte a na konec o náboženském vychovateli, jakou osobností má a musí býti a jak si metodicky má počínat. I tu nás může jen uspokojit, že zdůrazňuje se potřeba nejen nábož. výchovy, nýbrž i výuky, a působení nejen na cit, nýbrž na všechny stránky duchovního vývoje dítěte, tedy i na rozum a ovšem i vůli. Dnes, v době úpadkového roz-citlivění, nestačíme upozorňovat, že cit sám nestačí, a že není pramenem poznání, jehož je tak potřeba pro mravnost a život. Spisek poslouží i našim učitelům a rodičům.

Celkem můžeme říci, že těch 6 čísel knihnice se dobře reprezentuje a doufáme, že vykoná i mnoho dobrého. Naše poznámky jež jsme přidali, buďtež přijaty v takovém duchu, v jakém byly napsány, totiž v duchu křesťanské lásky za účelem sloužení Bohu jedním ramenem. Spisar.

*J a n B. Č a p e k: Československá literatura toleranční 1781—1861. (Vydal Cin, Praha, 1933, ve 2 svazcích, stran 383+461. Cena 114 Kč, vázané 138 Kč.)*

Obsáhlá publikace Jana B. Čapka, věnovaná českosloven. literatuře toleranční, vytkla si nesnadný a odpovědný úkol, aby v časovém období přesně ohraničeném předvedla podíl slovenských a českých evangeliků ve slovesné tvorbě buditelského údobí národního obrození československého. Mezními daty jsou jednak rok vydání tolerančního patentu, jednak rok 1861, kdy byl vydán patent církevní rovnoprávnosti mezi římskými katolíky a mezi evangelíky potom rakouskou vládou trpěnými. Aby dějinný význam vydání tolerančního patentu na pozadí předcházející pro-

tireformace lépe vynikl, věnoval autor pobělohorské rekatolisaci zvláštní pojednání v prvním oddílu svého spisu.

Celou dobu osmdesátí let, kterou si zvolil za předmět svého výzkumu, rozdělil autor podle literárně-historických hledisek na čtyři údobí. V každém z nich všímá si na prvním místě obecných dobových znaků národních a náboženských, avšak hlavní pozornost věnoval rozboru původního literárně významného materiálu. Při tom všímá si též charakteristických literárních rysů každého údobí, přihlíží k drobným lidovým říkánkám a písničkám anonymního původu, seznamuje čtenáře s poesii lidových veršovců, obírá se literární produkcí veršovců příležitostných, autorů chrámových písní a pokusů v próse a dramatu, stejně jako poesii skutečně posvěcenou básnickou inspirací, již je však — jak autor přiznává — žalostně málo. Přes to podrobně stopuje tvůrčí vývoj od prvních pokusů literárních k vyspělejším formám básnickým, z nichž nejvýše vypsali vedle literárních koryfeů evangelických Jana Kollára, Pavla Josefa Šafaříka a Fr. Palackého ze Slováků hlavně Karel Kuzmány a Michal Miloslav Hodža, z Čechů Jiří Opočenský a Josef Kačer.

Vedle nesčíslné řady drobných i obsáhlejších monografických portrétů, bohatě dokumentovaných ukázkami toleranční literární tvorby, vyniká spis skladebnými charakteristikami jednotlivých časových údobí, kterými je podeprena periodisace J. B. Čapkem zvolená. Zvláštní cenu Čapkova díla vidím v osvětlení účasti Slováků česky píšících při záchráně reformačního ideálu předbělohorského a při zachování pokladu

jazyka českého v ryzosti dosažené v literárních dílech Jednoty bratrské. Bystrost úsudku a vědecké akribie projevil Čapek hlavně v podrobné analýze příčin jazykového a duchovního rozkolu v generaci Štúrově a Bernolákové.

Autor připomíná malou aktivitu literární u evangelických farářů v korných zemích, když více než dvě třetiny autorů tolerančního období tvoří Slováci, česky píšící. Omluvu nachází v jejich nesnadném postavení obranném, ale nemělo se zapomínat, „že zbraň potlačených je slovo, že slovo je velikou mocí těch, kdo nemají zatím jiného prostředku k obraně“. Čapek ukázal, že zatím, co evangelická církev v českých zemích zápasila o možnost holé existence, bylo Slovákům dopráno, aby pokračovali v kulturní tvorbě bez násilného přerušování kontinuity. Slováci tolerančního období česky píšící spojují se ideově s reformační minulostí a tvoří přímý předpoklad k budoucí československé tradici.

Čapkovi podařilo se přesvědčivě prokázat, jak se reformační duch plodně uplatnil v slovenském klasicismu a jak čestný podíl si tím získal v národním obrození. Funkce toleranční literatury závisí podle jeho závěru v tom, že už v době obrození fakticky vytvářela kulturní jednotu československou a že poskytla nositelům reformačních duchovních hodnot, jejichž soukmenovci byli v českých zemích po desítky letů mučení, možnost sourodého a vnitřně zpřízněného ovzduší, v němž mohla obživnouti nejhlubší potřeba jejich duše. Čapkovi umožnila jeho erudice filosofická, aby zachytil ve svém spise — též obecně-kulturní aspekty ideového vývoje československé jednoty. V jeho pojetí po-

drobný obraz literární produkce evangelické části československého národa a její účast při procesu duchovního a jazykového obrození stává se příspěvkem nad jiné významným k výkladu české otázky, poněvadž jde o rozhodující léta pro samou národní existenci.

Konfesijní rámec nestal se Čapkoví závažím, nýbrž pro předsevzatou práci plodným heuristickým principem. Konfesijní příslušnost byla v literárním období Čapkem studována jednou z rozhodujících činitelů v celku kulturního života jednotlivce i společnosti. Čapek pro partikulární zřetel evangelictví nezapomíná na funkční spjatost evangelické literatury s totalitou jiných kulturních oblastí domácích i zahraničních, konfesijní příslušnost rozhodovala u něho jen při výběru autorů, poněvadž ráz práce vyžadoval, aby bylo pojednáno jen o literátech, jichž evangelictví bylo přesně zjištěno. Liberální tendence Čapкова spisu je v tom, že nepředvádí jen díla horlivých církevníků, nýbrž vůbec si všímá literárního přínosu autorů, v jichž díle se uchovala a tvořivě pronikala idea české reformace předbělohorské, usměrněná ovšem dobovými znaky kulturními.

Jan B. Čapek zařadil se tímto dílem mezi přední naše literární historiky. Je ovšem teprve na počátku své vědecké činnosti, ale příspěvek, který svým dílem poskytl ideovému chápání československého problému a posílení reformační linie československé, může být označen za vynikající. Jeho práce je objevitelská, založená na přímém studiu původních pramenů i na znalosti příslušné literatury. Obsažný materiál ovládá s jistotou úsudku, ať již podává kritický rozbor jednotlivých literárních

pramenů nebo interpretaci dějinné podstaty tolerančního evangelictví, zvláště pokud se projevilo zbraní ducha, slova a knihy. Autor pojal celé dílo programaticky a v jednotlivostech zvolil si vědecky bezvadnou metodu pracovní. Přijímáme toto jeho dílo jako příslib, že ve své příkladné a cenné činnosti literárně-historické bude pokračovati a že dějiny československé evangelické literatury vypíše až do doby nejnovější.

F. M. Hník.

*Cesta demokracie.* Počátkem července t. r. vydal Čin, tiskové a nakladatelské družstvo československých legionářů v Praze, první svazek rozsáhlého Masarykova spisu „Cesta demokracie“, který obsahuje soubor projevů presidenta republiky z prvních let budování obnoveného státu československého. Už z tohoto dílu, který na 588 stranách obsáhl materiál zatím do konce roku 1920, je možno uzavíratí, že se nám dostává do ruky publikace významu zásadního.

Redakcí Vasila K. Škracha vyšla tu jako II. kniha spisů T. G. Masarykových sbírka jinak po většině nepřístupných úředních a politických aktů, kterými nejvýznamnější náš státník od okamžiku svého návratu z dobrovolného exilu v měsících svrchovaně dramatických pomáhal spolutvořiti a „sub specie aeternitatis“ osnovati osud československé demokracie.

*Cesta demokracie* organicky navazuje na knihu válečných pamětí a na filosofickou apologii demokracie jakožto politické soustavy a životního slohu, kterou T. G. Masaryk vydal v r. 1925 pod názvem „Světová revoluce“. Ideově nový spis je dokla-



dem, jak Masaryk v konkrétních situacích jako představitel státní svrchovanosti svou filosofií demokracie dále promýšlel a prakticky uskutečňoval. Podstatný rozdíl Cesty demokracie záleží v tom, že není dílem memoárovým ani nepodává soustavně teorii demokracie, nýbrž jsou v ní v chronologickém pořádku sestaveny důležité doklady Masarykovy presidentské činnosti ve své původní, autentické povaze. Aby čtenář nebo badatel na první pohled porozuměl situaci, na niž byl prezidentův projev odpovědí, opatřil Vasil Škrach důmyslně projevy reliefními předrážkami, které dobře i při vši stručnosti seznamují s okolnostmi, při nichž došlo k enunciaci příslušné odpovědi. Předností při pořádání projevů podle časové posloupnosti je jejich logická sjednocenost, která zvláště bude oceněna historikem. Z knihy přehledně můžeme pozorovati bohatství nejrůznějších těžkých úkolů, které musel na se vzít první československý prezident a zároveň se poučiti, jak se jeho osobnost při tom tvořivě uplatňovala a vnitřně rostla.

Seznamovali jsme se sice za uplynulých patnáct let republiky s třetí nejdůležitějšími projevy Masarykových, souvisejících s jeho funkcí presidentskou, z denního a periodického tisku, avšak za třísti jednotlivých a často neúplných citací nebylo možno si dokreslit zcela přesně celistvost státnické moudrosti a záměrnost při výměru kompetence, kam až zasáhnouti osobní autoritou; obojí se nyní jasně rýsuje z prvního dílu Cesty demokracie.

Už z autorovy předmluvy je patrná etická souvislost díla se základní ideovou linií jeho života. Chce v postavení prvního občana demokra-

tického státu pokračovati ve své celoživotní akční potřebě, která se jeví dominantní složkou jeho osudového určení: „šířit poznání o tom, čeho soužití v demokratickém státě potřebuje a čeho potřebuje stát v soužití států.“ Třebaže programaticky je Cesta demokracie dlouhou řadou svědectví, jak autor Světové revoluce den za dnem zůstal věren za všech okolností svému demokratickému kředu a jak se v praktické politice řídil humanitním ideálem v duchu české reformace, přece politická rozvaha ustaluje se jako převažující známka duchovního slohu Masarykova a zatlačuje zcela do pozadí sklony k sektářskému partikularismu. Ideál tábořské demokracie a česko-bratrské životní míry zůstává Masarykovi směrnicí, již je vázána všechna jeho presidentská činnost. Při tom však je si stále vědom, že je a má býti hlavou Čechoslováků i Němců a Maďarů, katolíků i protestantů, sedláků, měšťáků i dělníků, obývajících tento stát. Přesto že hrdě a neústupně obhajuje územní integritu československou, slibuje politickou a vůbec občanskou rovnoprávnost též příslušníkům německé a maďarské národnostní menšiny. Ačkoliv jasně prohlašuje, že jako prezident republiky není povolán řešiti otázku náboženskou a chce býti i vůči katolíkům zcela tolerantním, sám vypracovává návrh vůdčích zásad pro odluku církve a státu. Célou svou autoritou a hlavně vahou přesvědčujících argumentů staví hráze bolševickému nebezpečí, chodí sám mezi dělníky a ze své bohaté životní zkušenosti poučuje o společenském pokroku cestou vývoje, a zároveň usiluje o dalekosáhlé reformy na poli hospodářské rekonstrukce a organizace práce, směřující k

zabezpečení větší míry sociální spravedlnosti pro slabé členy ve státní pospolitosti.

Stálo by za podrobný rozbor krok za krokem sledovati, pokud se Masarykovi podařilo za daných vnitrostátních a mezinárodních okolností usměrniti budování státu a pokud na dynamičnost jeho myšlenkové výhně reagovala celá národní společnost československá, která po 28. říjnu 1918 byla nucena revidovati svůj poměr k masarykovské ideologii, v níž, ovšem dnem státního převratu nenastaly principální zlomy. Tento úkol přesahuje rámec tohoto článku. Přiznám se, že teprve při četbě Cesty demokracie jsem uplněji porozuměl požadavku Masarykovu ze Světové revoluce (str. 571), aby demokratický politik byl nekompromisně důsledný ve věrnosti k zásadám, i když je donucen ke kompromisům praxe, bez nichž demokratická spolupráce není myslitelná. Masaryk vyslovil se proti dvěma krajnostem, jimž nemá v demokratickém státě politik propadnouti: na jedné straně proti bezzákladovosti, která bývá někdy označována jako zlatá střední cesta, ač nahrazuje politiku politikářením a programovou jistotu polopravdami a bezcharakterností; na druhé straně odsuzuje doktrinářství, malicherně zaujaté a neústupné. Naproti tomu žádá Masaryk, aby československá politika zařazovala náš stát do celku Evropy a světa. Jeho Cesta demokracie, v teorii i praxi, má před sebou jasný cíl a k němu plánovitě směřuje. O tom nacházíme doklad v souborně otištěných projevech Masarykových snad na každé stránce.

Tři hlavní znaky charakterisují Masarykovu presidentskou činnost: neúporná pracovitost, podložená tvo-

řivou inteligencí a tendující k sociální službě. Jeho praktické křesťanství, objektivované při uskutečňování demokratického, humanitního programu je zdůrazněno hned na první straně spisu v předmluvě: „Presidenta jako každého občana zavazuje demokratické slovo Ježíšovo: A kdožkoli z vás chtěl by býti předním, buď služebníkem všech.“ (Str. VII.) A toto žité křesťanství, tak kontrastující často s honosnými gesty vládců „z boží milosti“, proniká skutečně všechnu činnost presidentovu. Ono je „spiritus agens“ jeho práce, i když úřední projevy i příležitostné rozpravy ať už písemné nebo při svém počátku ústně tradované zabývají se úkoly na první pohled světskými. I z nich se můžeme poučiti, že náboženství Masarykovo má své kořeny v onom světě božím, ale uskutečňuje se v tomto světě pozemském.

Už z tohoto dílu Cesty demokracie je zřejmé, že soubor Masarykových projevů obsáhne in nuce paralelu k nejdůležitějším událostem v současných dějinách Československé republiky. V prvním díle zrcadlí se z událostí na sklonku roku 1918 především radostný návrat presidentův do osvobozené vlasti s uvítáním v jihočeských městech, slavným vjezdem do hlavního města, dále presidentský slib revolučnímu Národnímu shromáždění v bývalé zemské sněmovně, první poselství k Národnímu shromáždění na Hradě pražském a konečně zpráva o zahradniční revoluci, přednesená 23. prosince 1918 v ministerské radě, v níž jsou v zárodku shrnuta hlavní historická fakta o válečné činnosti Masarykově, rozvedená později ve Světové revoluci.

Rok 1919 je v souboru zachycen

144 projevy. Zvláštní místo patří projevům, které jsou výrazem snahy, zařadit nový stát do mezinárodního života, k čemuž rušná doba bezprostředně po válce dávala mnoho příležitostí. Bylo třeba projevit věčnost jménem Československa Spojencům, přijímatí první vyslance cizích vlád, všimati si situace na mírové konferenci a informovati prostřednictvím tisku svět o obnoveném státním útvaru ve středu Evropy, jehož státotvorná vůle byla po staletí násilně poutána. Vraceli se legionáři a repatriace ruských legií byla sama o sobě obtížným zahraničně-politickým úkolem. Projevila se nutnost budovati brannou moc, jejíž nezbytnost záhy prokázal vpád Maďarů na Slovensko a vyzdvihnouti výchovné možnosti demokratického vojska. Osvoboditelská úloha presidentova vyžádala si záhy své thesaurace při upevnění oddanosti občanstva ke státu. Ukázala se potřeba, aby president přišel do styku s obyvatelstvem a tak dochází k prvním návštěvám měst, při nichž president bezprostředně působil svou přítomností a slovem jako mravní autorita. Po prvních obecních volbách podala demisi vláda Kramářova a president jmenoval vládu Tusarovu. Bylo třeba pomoci hladovícímu obyvatelstvu spoluprací s Hooverovou pomocnou akcí, řešiti osobitě postavení Podkarpatské Rusi v rámci republiky a poraditi v naléhavých otázkách při prvním výročí 28. října.

Z roku 1920 je v souboru zachyceno 169 projevů, které jsou ovšem přímým pokračováním předcházející presidentské činnosti Masarykovy. Sedmdesáté narozeniny presidentovy daly podnět k řadě projevů, z nichž opět důležité místo patří třetímu poselství, přednesenému ještě

v revolučním Národním shromáždění. Když revoluční Národní shromáždění skončilo svůj úkol vypracováním republikánské ústavy, byl po volbách novým Národním shromážděním T. G. Masaryk po druhé zvolen presidentem republiky. President i v tomto roce použil své iniciativy ve všech oborech státní moci, ať to bylo připomínkami k návrhům zákonů nebo jmenováním nových vlád po demisi první a druhé vlády Tusarovy nebo obecnou politickou abolicí a amnestií. Při krizi socialistických stran, zvl. strany sociálně-demokratické, která zavinila dočasné povolání vlády úřednické, eksponoval se Masaryk ideově i ve svém úředním postavení proti nebezpečí bolševického rozvratu. V té době vyšla v Čase serie jeho anonymně publikovaných článků pod nadpisem „Naše otázky a sovětské Rusko“, jež je zde přetištěna, stejně jako článek „Revoluce a bolševici“, přetištěný z Lidových novin. Z tohoto roku je též nadšená sociálně-reformistická řeč k dělnictvu, přednesená na Anenském dole v Březových horách dne 24. září 1920.

Myslenkové bohatství, uložené v Cestě demokracie, je nesmírně obsáhlé a naznačuje řešení velikého množství složitých otázek státního života vnitropolitického, sociálního i mezinárodního. Pokuším se ve vší stručnosti nastíniti základní ideové schema, jímž v dnešní podobě projevuje se u Masaryka tvářnost české otázky. Obrázce, jimiž je podloženo základní psycho-sociologické předivo masarykovské filosofie demokracie, možno zkratkově vymeziti v těchto třech heslech: 1. Humanita národním programem. 2. Revoluci hlav a srdcí k lepšímu sociálnímu zítřku. 3. Náboženství služby do ži-

vota osobního, veřejného i mezinárodního.

Masaryk přijímá přesvědčení F. M. Dostojevského, že se u člověka současně s láskou k vlastnímu národu vyvíjí též touha po sjednocení všelidském, k němuž též svým humanitním programem směřovali naši obroditelé. Už Kollár věděl, že láska k národu nevyklučuje čistou lidskost. Ve své řeči na sjezdu čl. učitelstva prezident pravil: „Národnost myslícímu člověku je dnes programem. A přirozená a krásná láska k národu a k vlasti musí být uvědomělá. Člověk, myslící pro své české ideály, vypracované historii, bude shledávat, abych to tak řekl, s nejlepší důvěrou uvědomělou láskou k vlasti a národu.“ (Str. 331.) Jaký je tudíž podle něho dnešní náš národní program? Masaryk po ukončení války stejně jako ve dnech, kdy koncipoval Českou otázku, je přesvědčen, že národním programem československým je uskutečňování ideálu humanitního. Ve víře, že člověčenství je závaznou mravní úlohou, Masaryk k zástupcům mládeže Jednoty bratrské projevil přání, aby se stalo česko-bratrství vzorem pro československý národ a pro celé člověčenstvo. Československý program podle Masaryka spočívá tedy v tom, aby česko-bratrství se stalo kvasem našeho národního života. Demokracie je mu politickou formou lidskosti a současně součástí celkového názoru na život.

Masaryk vyslovil se ve svých projevech z počátků republiky s rozhodností proti jakémukoliv experimentování se sociální revolucí. Revoluce má podle něho smysl jen tehdy, když vychází z niterného rozhodnutí člověka. Proto výmluvně doporučuje cestu revoluce nekrvavé a konstruk-

tivní, založené na trpělivém a solidárním úsilí, reformujícím postupně společenské a hlavně hospodářské instituce. Odpor proti násilné sociální revoluci je opět u Masaryka určován jeho ideálem humanitním, který mu velí řídit se ve vztahu k bližnímu devisou posvátnosti života všech lidí. Sociální otázka je však naléhavým problémem dne a musí být řešena za spoluúčasti státu rozsáhlými sociálními reformami, Masaryk měl přímo v plánu umrtvití zárodky revolučního bolševictví radikální ale smírnou cestou sociálních reforem, sjednaných v rámci finančních možností státu za rozumné součinnosti všech vrstev obyvatelstva.

Masaryk vyslovil se hned v den svého návratu do vlasti, že má být pracováno pro rozkvet náboženské opravdovosti, a to ve svém projevu k zástupcům česko-bratrské církve evangelické. Výrok: „Noste lidu víru živou“ je jednak připisován k jeho projevu vůči římskokatolickým biskupům (str. 8), ale podle dodatků na str. 459 byl adresován zástupcům česko-bratrské církve evangelické. Náboženství pokládá Masaryk za důležitý prvek kulturního života národa. Jako prezident republiky ukládá si vědomě rezervu a nechce zasahovat do řešení otázky náboženské. Osobně nachází Masaryk v náboženství „ideál pravé dokonalosti a odsud objektivní měřítko pro všecko konání lidské“ (str. 264).

Ke katolicismu i Vatikánu zaujímal prezident Masaryk bezprostředně po převratu hledisko velmi zdrželivé. Na str. 465 je publikována v rozhovoru prezidentově s redaktory madridského časopisu *La Correspondencia de España* též Masarykova odpověď o budoucím vztahu církve a státu v nové republice, která do-

slovně zní: „Odpověď shrnuji takto: Odluka církve od státu; nucené vlastnění církevního majetku; ochrana nižšího kleru; jmenování zástupce u Vatikánu. Nelíbí se mi věci zakryté. Čechy jsou větším dílem katolické, ale to neznamená, aby je řídil papež... A protože potřebuji vědět, co se děje u Vatikánu, je lépe jmenovat u Vatikánu ministra, než tam mít zvěda. Pravda, pánové?“ Časově je zajímavé připomenouti, že tento interview byl skutečně otištěn 30. srpna 1919, což by se asi nestalo po nástupní audienci prvního nuncia Clementa Micary 9. září 1920. Podobně se prezident Masaryk vyslovil v rozhovoru s dopisovatelem pařížského deníku *Le Temps* už předtím dne 11. února 1919 zcela otevřeně proti rakušácké politice Vatikánu i arcibiskupa Huyna, projevil naději, že papež povolí reformy katolického duchovenstva a zvláště že zruší celibát. Jeho slova, že „dřímající husitská duše se probudila, když se svěrák, který jí tiskl hlavu, zlomil“ (str. 82), znějí ještě dnes povzbudivě.

Už z těchto faktů je jasné, že T. G. Masaryk měl maximální církevně-politický program, jehož zásady jsou shrnuty jednak v odpovědi prezidentově na memorandum českomoravských biskupů ze dne 2. listopadu 1919, adresované kardinálu Skrbenskému, jednak v memorandu o zásadách odluky církve a státu ze dne 11. listopadu 1919 pro ministerskou radu (str. 206 až 213). Plán odluky církve od státu ovšem nebyl uskutečněn pro odpor politického katolicismu, jehož vliv v dalších letech trvání republiky nepředvidaně vzrostl.

Cesta demokracie je knihou jedinečně časovou, neboť je publikací o

nás všech a pro nás všechny. Přibližuje nám presidenta Masaryka tím, že nám poskytuje dlouhou řadu výhledů do jeho duševní dílny. Vidíme jej co řečnil, psal, rozprávěl, podpisoval, telegrafoval, navrhoval, osnoval, radil, rozprávěl a přemýšlel jako první prezident, tvořící svou věrnou a trpělivou službou základy k presidentské tradici osvobozeného Československa. Projevy Masarykovy vynikají evangelickou prostotou, vnitřní poctivostí, loyality k pravdě. Každý jím může rozumět a mnohé sentence z nich stanou se okřídlenými slovy, které se z knihy znovu rozletí do celého státu a jako zrnka zralé moudrosti budou působiti svou sugestivní silou k uskutečňování demokratických úkolů v československém lidu. Cesta demokracie je dílem, které oprávněně bude zápasiti o své uznání ve veřejném mínění československém i daleko za hranicemi republiky. Obsahuje v sobě kouzlo nového vladařského druhu, poněvadž je toto vladařství založeno na vznosných ideálech lidskosti, služby a rozumné odvahy. Demokratický idealismus Masarykův je obdobného původu jako je Ježíšův ideál synovství božího. Mezi oběma není sporu: demokracie je společenskou realizací čistého člověčenství, synovství boží spočívá na touze jednotlivce po spásě vlastní duše. Demokracie vyrostla z Ježíšova evangelia, s úpadkem demokracie nastává rozklad vyšších forem mravnosti i osobní zbožnosti.

Náboženským obcím ČČS a zvláště bratřím duchovním mohu vřele doporučiti, aby si opatřili Cestu demokracie do svých knihoven. Prodává se za 70 Kč, vázaná za 82 Kč. Kniha je vzorně vypravena a projevy rozříděny přímo s úzkostlivou

pečlivostí. Vedle obsáhlého rejstříku jmenného je též připojen účelný rejstřík věcný, který usnadňuje rychlou orientaci ve spise. Vedle předmluvy autorovy napsal Vasil K. Škrach instruktivní úvod k celému souboru projevů i k I. dílu Cesty. 72 vyobrazení v přílohách oživuje vhodně spis. Redaktor edice i nakladatelství Čin zaslouží si za pietní vydání spisu vděčnosti celé čtenářské obce československé, zvláště vydají-li celý pětitisazovský soubor do 28. října 1934. F. M. Hník.

Bedřich Engels, *Z dialektiky přírody*. (Podíl práce na polidštění opice.) Edice „Naše cesta“, sv. 1. — Vydal Odeon, Praha 1933, str. 16.

Po Bedř. Engelsovi, jak to už u lidí soustavně literárně pracujících bývá, zůstala mimo jiné zlomkovitá literární pozůstalost. K ní patří i shora uvedený fragment, který měl být úvodní statí k zamýšlenému, ale nenapsanému většímu spisu o nadpisu: *Tři základní formy poroby, či Poroba dělníka*.

O spisu, který zůstal jenom úmyslem v hlavě spisovatelově, se arci nelze vyjádřit, zato však předmluva osvětluje alespoň některé názory spisovatelovy. Jak už podtitul praví, jde o řešení otázky podílu práce na polidštění opice.

Engels věří ve zvířecí předky člověka, kteří byli celí zarostlí, měli vousy a špičaté uši a žili ve smečkách na stromech. Prvním krokem z tohoto zvířecího stavu bylo odvykání užívání rukou při pohybu na zemi, tedy přechod od „čtyřnožství“ k přímé chůzi. Odtud, kdy ruka byla jaksi osvobozena, následuje její vývoj, jehož výsledkem jsou posléze malby Raffaelovy, sochy Thornwaldsenovy i hudba Paganiniho.

Než současně s rukou vyvíjely se na základě zákona o korelaci orgánů i jiné části těla. Co prospívalo ruce, prospívalo i celému tělu, v jehož službách pracovala.

Mnohem však cennějším účinkem, než ten, plynoucí z faktu organické korelace, je vliv vývoje ruky na ostatní organismus. Rozšiřuje se obzor lidský, s ním však i lidské panství nad přírodou, zdokonaluje se práce sama a silně přispívá k rozvoji společenské družnosti. Lidé dospívají krátcí až tam, že si už mají co říci — k lidské řeči, která se arci po celé věky také darwinovsky vyvíjela až do stupně dnešní dokonalosti, jako všecko na světě.

Práce a mimo ni řeč jsou tedy dva nejpodstatnější podněty, jejichž přičiněním změnil se mozek zvířecí, mozek opičí, v mozek lidský. Než ani tady se vývoj nezastavil, neboť se zdokonalováním mozku šlo ruce v ruce zdokonalování orgánů smyslových. Tak prý řeč v svém ponehlém vývoji je nutně provázána úměrným zjemněním sluchu, zrovna tak, jako zdokonalování mozku je sledováno zdokonalením ostatních smyslů, na něž arci také působil zpětný účinek vývoje mozku a jeho myšlení.

Statisíce let uplynuly a konečně ze smečky opic vznikla společnost lidí. A jako význačný rozdíl mezi smečkou opičí a společností lidí shledáváme právě práci.

Lupičské hospodářství a masitá potrava se staly spolubudovatelkami nové společnosti. Zvláště masitá potrava vedla ke dvěma novým pokrokům: k užívání ohně a ohoření zvířat. Prv zkracovalo zažívací proces masitou potravou už beztak zkrácený, druhé umožnilo jakési zásobení a pravidelnější pramen výživy, což

jmenovitě v místech podnebí střídajících se období léta a zimy nabylo značného významu. Člověk tu vytváří nové potřeby, týkající se obydlí a oděvu. Celý vývoj směřuje konečně k této diferenci mezi člověkem a zvířetem: Zvíře jednoduše vnější přírody používá, člověk ji však ovládá. Avšak zase ne bez výhrady. I přírodě člověk platí daň. Lidé, kteří svého času v Mezopotamii, v Řecku a v Malé Asii vykáceli lesy, aby získali ornou půdu, položili základy k dnešnímu zpustnutí těchto krajů, neboť s lesy jim vzali i vodu. Podobných příkladů by bylo možno uvést mnoho.

Nervem celého bytí je vývoj a na konečných stanicích vývoje je kultura, umění, náboženství. Přírodní věda přiblížila člověka velkým poznávacím možnostem, cílicím k monistickému chápání světa a proti dualistické ideologii křesťanství. Současně ovšem žádá si vývoj nový společenský řád i řád výrobní.

Zde přichází Engels na pole hospodářsko-politické a charakteristikou některých příkladů z tohoto oboru fragment končí. To jsou zhruba hlavní myšlenky recensovaného spisku.

Pro dnešek je spisek už anachronický, zvláště pokud se týče přírodovědeckých uzávěrů a uzávěrů ze staré evolucionistické nauky. Místy jsou vývoje až naivní a to právě tam, kde s hravou lehkostí se řeší možný přechod ze stavu zvířecího do stavu lidského. Stává se na Darwinovi a ještě spíše na Haeckelovi. Vývoj nauky biologické do dneška není a nemůže být ve spisku respektován a proto tolik demagogicky laděných momentů, zastaralý materialismus a nemožné schematický mechanismus vývoje. Nelze mi zde v kritice zabíhati do jednotlivostí, ostatně je to i zbytečné. Stačí říci, že tisknouti takovéto spisky a fragmenty bez patřičného ko-

mentáře se rovná špatnému úmyslu svěsti dáv, který lze vysvětliti jenom politickou demagogií. Pravdě však, k níž jediné má věda cíliti, se takovými edicemi neposlouží. *Podzimek.*

G. V. Plechanov, *O G. W. Hegelovi*. Přeložil Ludvík Svoboda, Edice „Naší cesty“ sv. 2. V komisi nakladatelství „Průlom“, Praha 1932, stran 38. Cena Kč —.—.

Plechanov napsal tuto studii už v roce 1892, a to k šedesátému výročí Hegelovy smrti. Je s dostatek známo, jak důležitým filosofem je právě Hegel pro marxisty. Pod bezprostředním dojmem tohoto významu je také psána vrchu uvedená brožura.

Plechanov v ní nejdříve vyčítá vrstevníkům, že si Hegela málo všimají a přece prý dialektika, logika, historie, právo, estetika, dějiny filosofie i náboženství vzaly na sebe nový vzhled jen a jen vlivem Hegelovým.

Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Vischer, Gans, Lassall, Marx, Engels — toť pozdější vynikající pracovníci za ideje, na něž Hegel působil zcela mimořádně, ale úměrně významu své nauky.

Ten veliký zájem a v důsledku toho i vliv Hegelovy filosofie však od padesátých let minulého století začal značně opadávati tak, že Marx mohl ještě pronéstí výrok, podle něhož začali vzdělanci jednati s Hegelem asi tak, jako ctihodný Mendelssohn jednal za dob Lessingových se Spinozou, t. j. jako se zdechlým psem.

Význam, a to filosofický význam Hegelův jeví se Plechanovovi nejprve v té okolnosti, že Hegel hleděl na všechny jevy s hlediska procesu dění (des Werdens), kteréžto hledisko v dobách Hegelových bylo na př. tehdejších ekonomistů i socialistů na hony vzdáleno. Později arcit zvláštním vlivem převládajícího u-

znávání evolucionistických principů se proces dění ve smyslu Hegelově stal něčím samozřejmým, takže my, jsoouce v něm doslova přírodovědou vychováni, ani neznamenáme jeho tehdejší výlučnosti.

Hegel se dále díval na filosofii a filosofování jakožto na rozumový výraz své doby. To znamená: uznával filosofii za zřídlo pravdy pro tu a tu dobu. Z tohoto náhledu vykukuje zrovna tak kus relativismu jako kus zastřeně nálady hodnocení pragmatistického. Plechanova tu však zajímá něco jiného. Srovnává Hegela s J. B. Sayem, který považoval studium dějin politické ekonomie za neúčitečné, poněvadž prý až do Adama Smitha všichni ekonomisté hlásali mylné teorie. Hegel naproti tomu tvrdí arciť v jiném oboru ducha, než jakým je politická ekonomie (Encyklopedie § 13), že každá časově poslední filosofie je výsledkem všech předešlých filosofii a proto v sobě musí obsahovat principy všech předchozích. Tento názor by bylo možno zvatí názorem filosofické tradice a je natolik oprávněný: každý filosof se musí s filosofii předešlých věků vyrovnávat, ať už ve smyslu pozitivním nebo negativním, vedle nového, kterým snad přispívá k filosofickému pokladu poznání sám.

Tento názor aplikuje Hegel i na právo a náboženství, které ostatně s filosofii, uměním, ba i technikou podle něho velmi úzce souvisí, vzájemně na sebe působí a jsou tedy na sobě nějak závislé, kteréžto vztahy zevrubně vykládá ve své „Philosophie der Geschichte“. Výklad vztahů arciť není ještě výkladem vzniku a historického vývoje těchto vztahů, ani jejich podstaty.

Uvésti ve vztah neznamená přivéstí v poznání na svět něco fenomenálního.

Odtud Hegelovo hledání onoho nového, vyššího. A tímto vyšším je podle Hegela něco, co nutno hledati ve vlastnostech národního ducha. Zcela podle plánu jeho filosofie! Vůdcem práce filosofující mysli je podle Hegela vždy jediný živý duch, jehož myslící povaha záleží v tom, aby došel k uvědomění sebe a jakmile toho dosáhl, aby se hned povýšil nad dostižený stupeň a šel dále (Encyklopedie § 13). Tato stupňovitost ostatně vyplývá už ze svrchu pověděných slov a vysvětluje cesty uskutečňování obecného ducha, kterým je vlastně celá historie světa.

Hegelova filosofie dějin jest, jak známo, čistě idealistickou a Plechanov si na ní chválí zvláště tu okolnost, že v ní není ani atomu eklecticismu. Jinak on, přívrženec historického materialismu, považuje její idealistický základ za pochybený, a sám praví: Idealistická filosofie Hegelova sama v sobě obsahuje nejlepší, nerozhodnější důkaz o neudržitelnosti idealismu. Ale současně nás učí důslednosti v myšlení a kdo s láskou a pozorností projde její přísnou školou, tomu se navždy dostane spásného odvrácení od eklectické směsi...

Z tohoto citátu je pěkně vidno, oč jde při Hegelovi nejen Plechanovovi, ale všem marxistům vůbec: ne o jeho filosofii, ale jenom o metodu, o dialektické myšlení.

Proto se staví Plechanov k obsahu filosofování Hegelova se svého stanoviska hodně kriticky, vytýká některé nedůslednosti, z nichž ona o kultech a kastách v Egyptě a Indii není jedinou a snaží se zároveň ukázati, že materialismus se projevuje jakožto pravda idealismu. Jinými slovy: Leckde, kde se Hegel snažil ukázati na idealisticky založené příčiny historického pochodu, ukázaly se tyto vlastně materialistickými. Plecha-



nov demonstruje tento proces na Hegelově výkladu o vnitřním rozkladu starého Řecka.

Podobně však uzavírá, když Hegel mluví o zemědělských Slovanech (vztah ekonomické skutečnosti k náboženským názorům národa), nebo o státě. Stát je podle Hegela: uskutečnění mravní ideje, mravního ducha, který se odhaluje jako substancionální vůle, jasná sobě samé, myslící a poznávající sebe a provádějící co myslí a co zná. Tento citát z „Philosophie des Rechts“ doplňuje Plechanov vysvětlujícím citátem z „Philosophie der Geschichte“, kde se (viz také nedávný Krejčího překlad) praví, že skutečná vláda a skutečný stát vznikají jen tenkrát, když je dán rozdíl stavů a tedy i majetku.

Což je to jiného, než tvrzení, že stát je jenom produktem ekonomického rozvoje, praví Plechanov.

A tak i na jiných příkladech (manželství, rodina, geograf. prostředí, vlastnictví) ukazuje, jak je těžko a vlastně nemožno i z idealistického pojmání dějin odstraniti konkrétní skutečnost ekonomických vztahů.

Materialisté 18. století se dívali na svět a dějiny očima naivního idealismu. Smutné stránky lidských dějin, zrovna tak, jako každé společenské zlo, nutno podle nich přičítati chybnému myšlenkovému postupu. Až bude odstraněna tato příčina, pomine i její důsledek. Takto naivně si chodí věci ve světě Hegel-idealista ovšem nevysvětloval, i když s Anaxagorou opakoval, že rozum vládne světem.

Člověk jako individuum má sice své svědomí a uskutečňuje své soukromé zámysly, leč ve výsledku dějin je něco víc, než jen toto, neboť člověk bezděky vlastně realizuje cíle obecného ducha.

V dalším polemisuje Plechanov s Hegelem o úloze filosofie. Hegel jí

přisuzuje totiž nevalnou úlohu, charakterisujíc ji obrazně výrokem o sově Minervině, která vylétá jen za soumraku.

Velmi si však zato chválí Hegelovo řešení antinomie mezi svobodou a nutností. To jest podle vlastních slov Plechanových ten největší zisk jak v oblasti filosofie, tak i v oblasti společenské vědy — z něhož ovšem prakticky nejvíce výtěžil zase dialektický materialismus.

Na Hegela navazuje svým dílem Marx. Plechanov vede paralelu mezi oběma. Hegel nalézá svůj vysvětlující princip v absolutním duchu, Marx v ekonomickém vývoji a zde také každé srovnávání končí. Vede Marx a nikoliv Hegel. Záslouhou Hegelovou je tvrzení, že dějiny nejsou determinovány po vítce lidským rozumem a vůlí, Marx k tomu přidává jasné řešení: rozvoj materiálních výrobních sil podmiňuje dějiny lidské společnosti. Hegel vidí v proletariátu jen dav (Pöbel), Marx naproti tomu významného hospodářsko-politického činitele pro budoucnost.

Nakonec mluví Plechanov\*) o poměru hlediska dialektického k evolu-

\*) Plechanov má značný význam v dějinách socialismu. Možno říci, že edicí jeho pověstného pamfletu „Socialismus a politický boj“ začínají ve skutečnosti dějiny sociální demokracie v Rusku. Svrchu uvedený spisek má dodnes svou cenu, ač je hodně starý — 40 let uteklo od jeho prvního vydání v Neue Zeit. Plechanova literární činnost má zvláště ten sympatický rys, že si hledí po zásluze i filosofických důsledků marxismu. Proto bylo jen zásluhou nakladatelství Boreckého v Praze, že vydalo přede dvěma léty Plechanovovy „Základní otázky marxismu“, přeložené přímo z ruského originálu. S Leninem, Deborinem a Bucharinem nutno čítati Plechanova k významným myslitelům o historickém materialismu vůbec.

cionismu své doby, odmítá výtku utopičnosti socialismu, posuzuje Kant a jeho dualismus ve srovnání s významem Hegelovým a na základě některých výroků Hegelových zdů-

razňuje spravedlivé požadavky i budoucnost nositele nového světového historického principu, kterým prý je už nikoliv národ, ale určitá společenská třída. *Podzimek.*

## KNIHY.

*Prilozi za filozofiju i ethnopsychologiju.* (Přispěvky k filosofii a ethopsychologii.) Sv. 1. až 5. Vydává dr. Dušan Nedeljkovič. Skoplje 1931 až 1932. — Nedeljkovič vydává místo časopisu samostatné svazky, které jsou věnovány vždy jedné otázce. Jako 2. číslo vyšlo: *Současná československá filosofie* od J. Tvrdeho, 1931. 4. svazek přináší práci ze srovnávací filosofie: Plotin, Augustin a Descartes od Branislava Vojinoviče. Svazek 5. je věnován Heglovi. Jsou to tři články nebo přednášky od Nedeljkoviče, Slijepčeviče a E. Aničkova. 6. svazek bude prý obsahovati Přehled jihoslovanské filosofické činnosti v roce 1930 od P. V. Pavloviče, S. Patakiho, A. Sodnika, B. Tasiče, A. Ušeničnika a N. Justinijanoviče.

*Česká mysl*, časopis filosofický. Ročník XXIX., seš. 1. — Otakar Zich: K problému fyzikální kauzality. Autoru nejde o filosofický problém kauzality, nýbrž čistě jen o kauzalitu ve světě fyzickém. Ba předmět jeho uvažování jest ještě užší: chce vyšetřiti, jaký jest s kauzálního stanoviska poměr mezi teoretickou fyzikou a fyzikou vůbec. Jest to stále ještě problém filosofický, ale nemá významu pro teologii, v níž třeba hovořiti o kauzalitě nejvyšší, duchovní a boží. Zdeněk Smetáček v Rozhledech podrobuje rozboru a kritice ústřední myšlenky fi-

losofie E. Rádlovy hlavně na podkladě jeho posledního spisu „Dějiny filosofie“ (I. svazek, Starověk a středověk, Praha, Laichter, 1932). Celkem konstatuje totiž, co bylo řečeno v tomto časopise u příležitosti recenze zmíněného spisu, že totiž Rádl vidí jen prvek aktivistický v životě a v praxi a opomíjí příliš prvek poznávací, jako by byl život možný bez rozumu nebo intelektu. Nesprávně obviňuje Smetáček křesťanství, jako by ono svádělo Rádlu k čistě voluntaristickému chápání života a skutečnosti. Ne, nikoli křesťanství a evangelium svádí Rádlu, ale Rádl se svého jednostranného stanoviska a hlediska špatně chápe křesťanství, když v něm spatřuje jen a jen výzvu k činu. Ano, evangelium, Kristus chce čin, ale čin na základě určité myšlenky, určitého poznání a uvědomení, totiž poznání Boha jako otce všech lidí a lidí jako dítek božích a navzájem bratří a sester. Tam je centrální idea evangelia Kristova, z níž pak plyne určitý způsob jednání. Rádl je jistě iracionalista, ovšem jen podle posledních svých projevů, najmě podle svých Dějin filosofie. Čím je ve skutečnosti? Těžko říci, když je v něm tolik rozporů, jak konstatuje i jeho jistě blízký přítel prof. Hromádka, jenž ho jistě dobře zná. (Viz Křesťanská revue, roč. VI., č. 2.) Není naprosto třeba býti jednostranným a extrémním intelektualistou, abychom uznali o-

právněnost rozumu (intelektu) zrovna tak, jako citu a vůle. Kritika filosofie, jak ji podává Rádíl ve svém díle, je jednostranná a nespravedlivá. Ale opět musím upozorniti, že Smetáček upřilšuje, když vysvětluje Rádlový soudy a odsudky filosofie jeho křesťanstvím. Ano, snad jeho, Rádlovým křesťanstvím, křesťanstvím v chápání Rádlově, ale nikoli křesťanstvím vůbec. Theologové kře-

stanští sice stavěli vždy výše křesťanství než filosofii, ale nicméně vážili si filosofů značně. Tak velice, že spojovali náboženské složky evangelia s filosofií řeckou a vytvořili theologii patristickou a scholastickou, křesťanský světový názor, jenž vládl výlučně v životě evropského lidstva až do reformace a renesance a z velké části vládne v katolicismu dosud. Sp.

## ČASOPISY.

Hans Driesch, *Parapsychologie*. Die Wissenschaft der okkulten Erscheinungen, Methodé und Theorie. Mnichov, F. Bruckmann, 1932, 160 str., cena 5.50 M. Autor shrnuje v knize výsledky svého badání v oboru okultních čili parapsychologických jevů. Ukazuje na nedostatečnou zjištěnost zmíněných jevů, přijímá však některé z nich jako jisté, na př. telekinesi, materialisaci, jevy strašidelné, telepatii, čtení myšlenek, jasnozření, psychometrii, třebas se nepokouší, aby je jako zajištěné prokázal. Pokus o teoretické vysvětlení parapsychologických jevů nemůže nikterak působit přesvědčivě. Přes to doporučujeme spis Drieschův jako názor velkého vědce, filosofa a psychologa.

Wolfgango Giusti, *Studi sulla cultura ceca contemporanea*. Roma, Istituto per l'Europa orien-

tale. Informuje Itálii o českém duchovním životě. Naši filosofii charakterisuje jako nedostatečnou, nevědeckou. Upozorňuje, že český člověk nemá záliby ve filosofických abstrakcích a systémech, že je více praktický a proto politický a sociologický. Autor nevystihuje plně filosofii Masarykovu. Jinak působí spis sympaticky.

Hans Driesch, *Philosophische Gegenwartsfragen*. Lipsko 1933. Autor zabývá se především rozbořem pojmu intuice, kterou zamítá, což v době různých citově podložených, nejasných a mnohomluvných „zření“ působí uspokojivě na toho, kdo ví, že není poznání mimo činnost rozumovou. Vedle toho podává kritiku novodobých směrů a pojmů filosofických. Sp.

## RŮZNÉ.

*Překlad bible do slovenštiny* pořídil evang. farář Roháček v Modře; církevní vrchnosti však chtějí vydání bible britskou společností odsunouti. Dosud užívají na Slovensku bible králické.

Dne 23. července 1933 byl slavnostním způsobem odhalen *pomník Tomáše ze Štítného* v obci Štítné za účasti spolků, slavnostních hostů a množství obecnstva. U pomníku zapěl slavnostní sbory pěvecký spolek

„Slovan“ ze Žirovnice, načež náš dobrý příslušník a místopředseda Jihočeské společnosti pro zachování hutsitských památek v Táboře, prof. dr. Kolář, promluvil o životě Tómy ze Štítiného a osvětlil jeho literární činnost a práci pro rozvoj rodného kraje.

Ústřední výbor Svazu jugoslávského Sokola zaslal ministru spravedlnosti žádost, aby katolickému biskupu v Subotici Msgr. Budanovičovi byl prominut trest. Msgr. Budanovič byl odsouzen soudem první instance v Subotici na deset dní do vězení a k pokutě 4800 dinárů, ježto podepsal a četl v subotickém chrámu známý pastýřský list biskupů jugoslávských, který byl namířen proti jugoslávskému Sokolu. V žádosti ústředního výboru jugoslávského Sokola se prohlašuje, že jugoslávský Sokol jest uspokojen již odsouzením Msgra Budanoviče a že si neřádá vykonání rozsudku. Ministr spravedlnosti žádosti vyhověl a biskupu Budanovičovi trest odpustil. Věru, křesťanský to skutek jugoslávského Sokola vůči katolickému biskupu!

Ve 284 pražských obecných a měšťanských školách vyučuje se přes 70.000 dětí.

Na střední školy přihlásilo se letos v českosl. republice 27.609 žáků, z nichž 25.058 složilo přijímací zkoušku s úspěchem.

Otokárství i v dnešní době pokroku a humanity existuje. Na 5.000.000 lidí úpí ještě dnes v otroctví. V Ha-beši, jediném křesťanském státě, v němž dosud kvete otroctví, odhaduje se počet otroků více než na 2.000.000 a pokus učiněný samým králem, vyplnění starý otrocký zvyk, narazil na velké potíže. Také Čína náleží k otrokářským zemím a počet otroků v Číně odhaduje se na 2.000.000.

Německý hrabě Reventlow napsal ve svém listě „Reichsward“, že hakenkrajceři, stoupenci hákovitého kříže, nemohou být označováni křesťany: „Nazýváme se křesťany, nejsme jimi však a nemůžeme jimi být. Křesťanství neodpovídá naší rase. Ukřižovaný asketa je bohem zestárlých a chových.“

Ríšský konkordát mezi Německem a Vatikánem byl podepsán. Potvrzují se v něm dosavadní konkordátní úmluvy mezi Vatikánem na jedné straně a mezi Bavorskem, Pruskem a Württerskem na straně druhé, ale rozšiřuje se platnost konkordátních úmluv na celou říši. Nový konkordát obsahuje 32 článků a vnáší do starého znění dříve ujednaných úmluv různé podstatné změny. Z nich nejdůležitější jsou ty, které se týkají katolických spolků. Hakenkrajceři žádali prostřednictvím Papenovým Vatikán, aby katolické hnutí v Německu bylo úplně odpolitizováno a aby církev připouštěla pouze nábožensko-kulturní organizace. Vatikán na toto stanovisko, které ostatně dříve akceptoval již i v Itálii, kde si ovšem vymohl cenné ústupky, přistoupil. Mlčky schválil i rozpuštění centra, aby dal výraz své nové orientaci. Že německá vláda s odpolitizováním katolické akce bezpečně počítá, je vidět z toho, že v Prusku i ve Württersku jsou již rozpuštěny všechny katolické organizace, pokud nemají výlučně kulturně-náboženský ráz. Papenovi dostalo se ujištění, že římská kurie nehodlá se ani v nejmenším vměšovati do politiky. Papen sám, který v Římě vystupoval jako rozhodný zastánce „totálního státu“, chce vytvořit místo rozpuštěného centra novou katolickou stranu, stranu kříže a orla. Tím má být vyvolán v život německý katolický fašismus a Papen hodlá si v

hakenkrajclerovském táboře vybudovali novou posici. V kruzích duchovenstva katolického byly obavy, že v Německu bude rozpoutána agitace pro národní církev, která by vytáhla do boje se starým heslem „Los von Rom“. Byly obavy, že budou změněny obřady při bohoslužbách, že bude zrušena neděle jako den sváteční a že budou vyháněni z církve pokřtěni „nearijci“. Tyto obavy, jak se zdá, prozatím pominuly. Nelze ovšem předvídati, jak se bude dále vyvíjeti vztah mezi církví katolickou a hakenkrajclery.

*Evang. farář Müller, důvěrník Hitlerův, mluvil v Občanském pivováře v Mnichově o volbách v evangelické církvi. Při tom uvedl, že mu Hitler po převzetí vlády řekl, že v posledním vývoji věcí vidí zázrak a že se považuje za Bohem vyvolený nástroj. Bez božího požehnání prý považuje splnění svého úkolu za nemožné. K volbám do evangelických církevních sborů byly přihlášeny dvě kandidátky, hakenkrajclerských „německých křesťanů“ a „evangelické církve“, jež sdružuje všechny ostatní skupiny. Vedení „německých křesťanů“ vydalo písemné provolání faráře Hassenfeldra, v němž se praví: „Němečtí křesťané jsou údernou rotou Ježíše Krista v boji za zničení tělesné, sociální a duševní bídy a pochodují s heslem: Německo Kristem národ boží.“ — O výsledku církevních voleb v Německu se sděluje v novinách, že dvě třetiny odevzdaných hlasů připadly na kandidátku „německých křesťanů“ a třetina na kandidátku reform. hnutí „Evangelium a církev“. V mnoha městech a provinciích byly volby provedeny jenom z části, ježto leckde byla postavena jediná kandidátka německých křesťanů. Stalo se tak na př. v Lubeku, Hamburku, Šlesviku-Holštýně, ve Štětíně, v Han-*

noveru, ve východním Prusku, v Porýní a ve Westfálsku. „Deutsche Christen“ nejsou s volebním výsledkem spokojeni. Stěžují si na to, že v mnoha osadách podle úředního zjištění volební listiny nebyly v pořádku a nesouhlasily. V mnoha případech lze dokázat, že správně odevzdané přihlášky k volbě nebyly zapísány do volebních seznamů, takže oprávnění voliči nemohli vykonati své volební právo. Dále bylo zjištěno, že mnozí duchovní, t. j. předsedové volebních komisí, prováděli pasivní resistenci a řídili přípravu k volbám tak liknavě, že voliči byli nuceni po dlouhé hodiny čekati, než se dostali k volební urně.

*Na schůzi nacionálně-socialistických závodních buněk v Dortmundu mluvil člen propagační sekce nacionálně-socialistické strany Schröder o židech jako parazitech německého hospodářství. Před hojným posluchačstvem dovozoval řečník, že židům šlo vždy jen o zničení a zrádování Německa. Na účet židů nutno přičíst rozklad německé armády koncem světové války, židé financovali německou poválečnou revoluci, židům sluší přičísti vinu na německé poválečné inflaci, která ožebračila německé stádaly. Jen pomocí židů se podařilo Francii v poslední době soustředit zlato ve sklepích Francouzské banky. K zničení Německa pracovali židé soustavně již od XIII. století. Ve snaze dostati se na rozhodující místa, uložili si židé v Německu za povinnost, studovati práva, aby právo ztročili, věnovali se lékařství, aby pohřbili zdraví německého lidu, ba nechali se i pokřtiti, aby jako pastorové vzali lidu náboženství. V poslední době chtěli se židé dokonce dostati i do říšské obrany, aby v ní zabili brannou myšlenku.*

Z těchto důvodů postupuje nacionální socialismus tak ostře proti židům. V budoucnosti bude moci býti žid v Německu pouze hostem bez občanských práv, který, neodejde-li dobrovolně, bude vykázan, jakmile by se nechoval slušně, jak se na hosta sluší a patří.

Od 2. července t. r. účtovalo celé Chodsko divadelními představeními z dramatisovaných děl Baarových a přednáškami o životě a díle svého rodáka. Dne 5. července ráno byl ozdoben na hřbitově v Klenci hrob milovaného kněze-spisovatele Jindřicha Š. Baara. Pak byla v domě, kde Baar tvořil a prožil poslední léta života, otevřena výstava památek literární tvorby spisovatelovy. Odpoledne téhož dne 5. července vyšel od nádraží v Klenci průvod na Výhledy. Starý praporečník Příbek z Dražinova nesl posvátný chodský prapor. Chodové s čakaný tvořili jeho stráž. Za praporem šel chodský lid, muži, ženy i děti. Chodsko vydalo všechno bohatství své krojové nádhery. Následovaly spolky, korporace a řady návštěvníků. Slavnostní akt zahájil vykonavatel poslední vůle Baarovy, Dr. Štěpánek z Kdyně. Pěvecká župa Pallova z Plzně přednesla Jindřichův sbor „Čerchovů“, komponovaný na slova Baarova. Slavnostní řečník univ. prof. Dr. Hýsek vykreslil životní portrét Baarův jako spisovatele. Baar dovedl výstižně zachytiti vnitřní život lidu, protože se dovedl sám do něho vžiti. Zazněla státní hymna a rouška padá. Na podstavci pomniku stojí rádce, vůdce a spisovatel. Pěvecká župa plzeňská zazpívala chodskou hymnu „Bulačinu“, komponovanou J. Jindřichem na slova Baarova. Tomáš Kozina ze Stráže vzdal hold básníkovi jménem Chodska. Mistr Šaloun, autor pomniku, vyličil mo-

tivu, které ho vedly při tvoření tohoto díla. Primátor hlavy města Prahy vzdal zesnulému chodskému buditeli hold hlavního města Prahy. Byla to krásná, veliká slavnost, již se zúčastnili zástupci kruhů spisovatelských, uměleckých a vědeckých.

V Berlíně na Operním náměstí konal se v červenci projev berlínské skupiny Studentského bojového svazu „Německých křesťanů“, na kterémžto projevu promluvil farář Wienke. Právil, že ustanovení německé říšské církve korunuje dílo III. říše. Odpůrci „Německých křesťanů“, stoupenci mladoreformátorského hnutí „Evangelium a církev“, chtěli prý uvésti do německé církve také cizí živly, avšak „Němečtí křesťané“ zastávají stanovisko, že pro německý lid existuje jen německé křesťanství. Projev byl zakončen zapěním písně Horst Wessela.

Hitler promluvil na sjezdu westfálských úderníků v Dortmundu o sjednaném konkordátu. Podle něho bude kněžím navždy zakázáno účastniti se politického života ve stranách. Tím je zakončen i politický boj a nastává doba budování a hájení říše.

Případ profesora Vojtěcha Šandy je pro církev římskokatolickou trapný. Profesor Šanda zastal se svého času arcibiskupa Kordače při jeho resignaci na stolec arcibiskupský a byl za to suspendován a ztratil kanonickou misi jako profesor bohoslovecké fakulty Karlovy university v Praze, poněvadž prý „pohoršlivým způsobem kritisoval a popíral práva církevních autorit“. Profesor Šanda však své odsouzení neuznal za správné a vydal před krátkým časem (v dubnu letošního roku) latinskou brožuru, ve které se zabýval neplatností celého řízení, proti němu vedeného. Za to byl opět potrestán tím, že byl

zbaven práva nositi kněžský oděv. Na přípis, který mu pražský arcibiskup poslal a ve kterém se mu trest oznamuje, odpověděl profesor Šanda pražskému arcibiskupu latinsky sepsanou odpovědí, napsanou na dopisnici vzduchové pošty. — Jak referují noviny, stalo se potrestání prof. Šandy na pokyn Vatikánu. V ordinariátním listě stojí o jeho trestu, že přes více varování neprojevil známek polepšení. Současně se upozorňuje na opatření, které proti prof. Šandovi učinil ordinariát diecése litoměřické tím, že mu odňal vyznamenání, kterých od této diecése požíval.

*Vláda rozpustila Svaz volnomyšlenkářů, jež v posledních letech silně vzrostl. Odůvodnění zákazu, jímž bylo splněno dávné přání římskokatolických kruhů, není známo.*

*Říšský kulturní předseda náboženského hnutí „Němečti křesťané“, Bierschwale, uveřejnil ve svém časopise „Wandelhalle“ provolání, ve kterém žádá pro církev evangelickou neprodleně nové volby na základě rovného, přímého a tajného hlasovacího práva. Nově zvolené církevní korporace mají si obrátit za úkol, dáti evangelické církvi ústavu, které potřebuje, má-li býti církví národní.*

*Německý evangelický církevní výbor v Německu nařídil, aby o dnu narozenin říšského kancléře byly na církevních budovách vyvěšeny prapory a by na druhý velikonoční svátek byly konány v kostelích za říšského kancléře modlitby.*

*V Sasku jest od velikonoce zavedeno povinné vyučování náboženství pro všechny žáky i pro bez vyznání. Pro tyto žáky, kteří byli vyučováni laické morálce, může býti zavedena zvláštní výuka náboženská, jestliže jejich počet obnáší 35.*

*Z československých státních příslušníků izrazelského vyznání přihlásilo se v roce 1921 v celé republice k národnosti československé 73.203, t. j. 21.7%, k národnosti německé 48.629 (14.5%), k maďarské 29.061 (8.6%), k židovské 180.191 (53.5%). V Čechách se přihlásilo z přítomných israelitů (t. j. domácích i cizích) k české národnosti 35.418, k německé 23.662, k židovské 15.461, k polské 488, k ruské 161, k maďarské 802, k srbochorvátské 49, k ostatním národnostem 260 osob. V zemi Moravskoslezské se přihlásilo z přítomných israelitů k národnosti židovské 21.315, k německé 11.997, k české pouze 7251, k maďarské 407, k polské 179, k ruské 39, k srbochorvátské 14 a k jiným národnostem 48 osob.*

*Vídeňský arcibiskup kardinál Dr. Theodor Innitzer přijel do Čech navštívit své rodiště Neugeschrei u Vejprtu. Navštívil také Kadaň, kde studoval gymnasium. Obyvatelstvo ho uvítalo velmi srdečně, protože vedle své vysoké hodnosti se vyznamenává také štědrou dobročinností. Kardinál Innitzer je jedním z chudých hochů, kteří se svým vlastním přičiněním vyšinuli. Až do čtrnáctého roku věku svého pracoval v továrně. Vejprtský děkan Hora umožnil mu studium na gymnasiu v Kadani. Po maturitě studoval teologii ve Vídni. Když mu bylo 36 let, stal se universitním profesorem a loni v září byl jmenován arcibiskupem ve Vídni.*

*Vyučování na národních a pomocných školách v Sasku musí se opět od nového školního roku začínati a končiti zpěvem chorálu a modlitbou.*

*Na podnět říšského komisaře jmenovala zemská konsistoř pro svobodný stát saský konsistorního radu Dra Murra, aby byl stále ve spojení se státní církví u zemské vlády.*

Saská církevní vláda nařídila, aby nebyli přijímáni ihned ti, kteří se do církve hlásí, nýbrž aby se o každém jednotlivci rozhodovalo zvlášť, a to po určité zkušební době.

*Spaz náboženských socialistů ve Falcku se všemi svými místními skupinami se rozešel.*

*Farář Rudolf Wintermann ve Frankfurtu nad Mohanem napsal ve velikonočním čísle časopisu „Frankfurter Zeitung“ (16. dubna) článek „Židovská otázka a křesťanství“.*

*Na katolické universitě ve Freiburgu ve Švýcarsku byly zřízeny stolice řeči slovanských a španělské literatury, aby mohl býti lépe propagován na vědeckém podkladě boj proti ruskému a španělskému bolševismu.*

*Rakouský ministr vyučování zrušil nařízení z roku 1919, jímž se na školách obecných a měšťanských zakazovalo nutiti dítky k účasti na náboženských cvičeních; kardinál Innitzer zaslal proto ministru děkovní dopis.*

*Anglie jmenovala opět vyslance u Vatikánu a tím obnovila s ním opět diplomatické styky, které byly sporem o ostrov Maltu roku 1930 zkaleny.*

*Anglická dolní sněmovna schválila zákon proti pobuřujícímu a nezna-božskému školnímu vyučování.*

*V anglickém parlamentě od staletí panuje zvyk, že se koná v něm jednou týdně zvláštní „zbožná hodinka“, při které se čte a vykládá písmo sv. a koná se pobožnost.*

*Arcibiskupové z Canterbury a z Yorku zřídili zvláštní radu pro styky s cizími církvemi „Church of Eng-*

*land Council on Foreign Relations“ (s církví římskokatolickou, východní orthodoxní, asyrskou, koptickou, abe-sinskou, jakobitskou, armenskou, s protestantskými církvemi evropskými) a sami jsou předsedy této rady; tato rada má 50 členů, mezi nimiž jsou lord Cecil a lord Dickinson.*

*Lvovský arcibiskup Teodorovicz napsal obšírný článek proti dvěma v polské řeči vydaným knihám prof. P. Sliwka S. J. o Tereze z Konnersreuthu. Nato vydal tentýž profesor-jesuita novou knihu, ve které většinu zázraků u Terezy Neumannové nazývá podvodem. Její ekstase nemají ani v nejmenším známek, které by ve smyslu církevních kritérií mohly býti pokládány za zvláštní milost boží. Naopak, Tereza Neumannová činí mnohdy dojem osoby, která má zali-bení v theatrálním chování.*

*Mezi studenty varšavské university jest 3,7 proc. evangeliků. Z 38.155 studentů na všech akademických učilištích Polska jest 71,2 proc. římských katolíků, 1,5 proc. řeckých katolíků a 2,5 proc. evangeliků.*

*Ve větších okresích v Polsku se usnesli příslušníci evangelické církve užívati při svých bohoslužbách výhradně polské řeči.*

*Magistrát v Kielcích v Polsku dal sbořiti orthodoxní chrám, který po převratu byl zřízen jako garnisonní chrám pro vojenské bohoslužby římskokatolické církve. Orthodoxní náboženská obec používá nyní pohostinství jednou měsíčně v chrámu církve lutherské.*

*V Turecku bydlí 81.872 židů, z nich 42.698 bydlí v Cařihradě, 16.501 ve Smyrně, 6.098 v Adrianopoli. V Turecku jest 22 židovských škol s 5.746 žáky.*

*M. Z.*



# ROZTRÍDĚNÍ ČESKOSLOVENSKÝCH DĚJIN NÁBOŽENSKÝCH.

## I.

### *Názory českých dějepisců.*

1. *Rozdělení podle Fr. Palackého.* 2. *Názory Arnošta Denise.* 3. *T. G. Masaryk.* 4. *J. Pekař „O periodisaci českých dějin“.* 5. *Pekařovy Československé dějiny.* 6. *W. W. Tomka: Děje země české.* 7. *Dějiny v Československé vlastivědě.* 8. *Pojetí V. Novotného v Českých dějinách.* 9. *V. Novotného: „Z dějin československých úvahy a poznámky“.*

1. Jako v jiných otázkách našich dějin i v otázce roztržidění budeme se vraceti k *Františku Palackému*, zvláště k jeho Úvodu o dějinách českých. (Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě.) Tu podává epochy a prameny jejich.

Palacký rozeznává trojí věk. Píše: „Popatřice na hlavní rozdíly dějin českých, trojí věk v nich snadně a na první pohled rozeznáváme: *starý* totiž, *střední* a *nový*. Věk střední značí se výtečně půtkami o náboženství, jenž počátkem husitství r. 1403 vstoupily do veřejného života českého, a ukončeny r. 1627 vstěhováním se všech podobojích ze vlasti. V tom věku národ náš dostoupil vrchu historické znamenitosti své. Co jej předešlo ke staré, co následovalo, k nové historii počítati se musí.“

Také každou hlavní dobu stručně charakterisuje a dělí v doby vedlejší. „*Starý věk* dějin českých, obsahující téměř celé tisíciletí od prvního usazení se národu ve vlasti, nemá jiné patrnější známky jednotné, nežli jest ta, že v něm ještě nepředčily potřeby a půtky zbuzené obnovou církevní, alebrž jen důležitosti světské čili státní, zvláště pak snažení panovníků, moc svou i doma upevniti i vně rozšířiti. Jest v něm rozeznávati trojí hlavní dobu: nejprve Čechy pohanské a nezávisné, od prvopočátku až do r. 895; potom Čechy křesťanské a od říše Německé závislé, s převahou však ještě vniterních řádův slovanských, od r. 895 do 1253; posléze Čechy královské, s říší německou svazkem rovným spojené, ale ve vládě zemské živlu německému nakládající, od r. 1253 do r. 1403.“

„Hlavní obsah a ráz věku *středního* historie české jsou, jakož sme již napověděli, různice a půtky církevní a náboženské, jenž dvakráte k válkám krvavým a dlouhotrvalým vedly: první husitské, kterouž Čechové a Moravané až do konce vítězně provedli; druhé třicetileté, kterou nešťastně počavše, brzy až na smrt vysílení s dějiště ustoupili.“

Konečně: „Základní ouvazek veškerého života společenského i státního ve věku *novém* byli a jsou řádové a zákonové, jež

Ferdinand II. z plné moci své r. 1627 obnoveným zřízením zemským předepsal, a stavové čeští na sněmu téhož léta poslušně a vděčně přijali. Od té doby země Česká a Moravská staly se nepochybným dědictvím slavného domu Rakouského, a spolu podstatnou částkou státu velikého, jenž mezi čelními v Evropě mocnostmi vyniká... Církev Římsko-katolická stala se výhradně panující. Moc zákonodárná, vykonávací a soudní spojena v rukou mocnářových, a rozhodnutí na nejvyšším místě děje se ve Vídni. Politické jevení národu omezeno a určeno jest výsady stavův prelátského, panského, rytířského i městského. Jazyku českému i německému ve veřejných potřebách zemských přisouzeno sice právo stejné: poslední však čím dále tím širší místo si osobil. Tentotě povšechný ráz věku celého. V podrobném pak rozjímání zvláště panování Marie Teresie i Josefa II., co střední článek, blahodějným svérázem, a předně vyaněním obecného i selského lidu, se vyznamenávají."

2. *Arnošt Denis*, francouzský dějepisec našich dějin, roztřídění českých dějin podal svými třemi hlavními pracemi o dějinách českých: „Hus a války husitské.“ („Hus et la guerre des Hussites“ r. 1878); Konec české samostatnosti („Fin de l'indépendance bohême“ r. 1890) a konečně Čechy po Bílé hoře (La Bohême depuis la Montagne-Blanche r. 1903). Do češtiny poslední dvě díla přeložil Dr. J. Vančura.

V předmluvě ke konci české samostatnosti píše toto: (Vybírám jen věty souvislé s daným tématem.) „Dějiny Čech pro vzdělané Francouze shrnují se krátce ve třech událostech: v mučednictví prvního reformatora v Kostnici, v bitvě na Bílé hoře a v bombardování Prahy za revoluce roku 1848. Tři jména Hus, Ferdinand II. a Palacký jsou vším, co zachovalo sobě potomstvo... Zdálo se mi, že nebude snad nezajímavé, pokusím-li se vyložit jasněji, kdo byli títo mužové, a co chtěli, vysvětlím-li příčiny vlivu jejich a určím-li vzdálené následky díla jejich. Ukázalo se, že proto je třeba napsati úplně téměř dějiny Čech.

„Země česká dospěvši záhy ku vzdělanosti velmi pokročilé... dala heslo ke vzpouře proti římskému katolictví a první protrhla západní jednotu křesťanskou. Po dvě století udržovala boj proti papežství, a několikrát osudy reformy a tím budoucnost moderního světa zdály se záviseti na jejím odporu. Když konečně podlehla roku 1620, její pád málem by byl měl v zápětí zkázu všeho protestantismu.

„Němci pokládali se za pány území až do počátku XIX. století, ale tenkrát vítězný postup jejich byl náhle zaražen neočekávanou reakcí. Čechové probudili se Slované ze snu dvěstěletého a jako někdy provolali první slova osvobození náboženského, oni první prohlásili boj za osvobození národní.“

„Reforma náboženská a renaissance slovanské národnosti, ty-

to dvě události tak rozdílné jsou přece úzce spolu spojeny, a bedlivé pozorování ukáže jejich souvislost."

V hlavě první druhého dílu Čech po Bílé hoře píše: „Od doby, co v XV. století zlomena byla jednota křesťanská, dějiny evropské byly určovány jakýmsi rytmem národních a kosmopolitických proudů, jež, střídajíc se pravidelně, zachvacují po sobě národy."

„Století osmnácté, následujíc práva přirozeného a kultu rozumu, bylo velmi důsledně protikřesťanské a kosmopolitické, a zcela přirozeným důsledkem vedlo ku prohlášení práv lidských."

„Romantikové, kteří ve vedení duchů přišli po encyklopedistech, jsou žáky Rousseauovými." (Str. 6.)

„Nelze popírat, že teorie Rousseauovy pronikly do Čech ke konci XVIII. století, a byly zde rozšířeny zvláště rozličnými ložemi zednářskými; šířily se zde tím rychleji, že odpovídaly nejhlubším potřebám kmenů slovanských, mystických a zaujatých pro rovnost, a že zdály se vzdáleným ohlasem Jednoty bratrské a Jana Amose Komenského."

3. Tuto souvislost našeho národního obrození se starou reformací českou dokazoval i *Masaryk*.

Jeho rozbor filosofie českých dějin je přejímání Palackého názoru. Podává ji hlavně v České otázce (I. vydání 1895), Krisi a Janu Husovi. Ukazuje (v Doslovu k Janu Husovi), že „osnovní ideje našeho t. zv. obrození jsou ideje naší reformace a hlavně našeho Bratrství" (str. 374 Knih pro každého, 1924). Přijímá Kollárovo hodnocení: „Na náboženství založena je humanita, na humanitě národnost." (374.)

Táže se: „Co máme v té minulosti, nerozumíme-li čtyřstolekým bojům reformačním a protireformačním? A co nám zbuďe svého českého z doby našeho obrození, jestliže nám nemají ceny ideje a tužby obrodné, připínající k ideálům reformačním, k Bratrství?" (377—8.)

V Janu Husovi v první kapitole čteme: „Naše renaissance, naše obrození (znovuzrození, probuzení, vzkříšení atd.) čelilo témuž středověkému názoru; a čelilo mu po druhé, protože historickým během náš prvý obrodný pokus reformační byl zadržán, staven soustavným úsilím protireformačním, protiobrodním. Důsledně tedy naše obnovené obrozování připínalo se historicky na naši reformaci, je to po pokuse prvém pokus druhý. (321—22.)

„Že naše obrození je pokus pokračovat v díle Husově, vidíme z těch našich hlavních buditelů a jejich úsilí: Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček, Smetana (Aug.) pokračují na dráze, nastoupené Husem." (322.)

„Ideál humanitní, základní a stěžejná idea, vedoucí všechno úsilí buditelské a obrodné, je idea naší reformace: *humanita* je

jen jiné slovo pro *Bratrství* a na této myšlence zejména *Palacký* budoval náš *program národní*." (323.)

„K ideji Bratrství dospěli jsme svým vývojem náboženským a mravním; idea náboženská však, idea náboženská a mravní reformy byla po více než 400 let přímo viditelným a čitelným obsahem našich dějin. Náš liberalismus toho zapomíná, vlastně dělá se zapomínajícím." (352.) „Ta minulost, a právě ta její nejskvělejší doba měla obsah po výtce náboženský — odsud právě úkol, sloučiti obsah této doby s nynějším myšlením, jež v tísní moderních vymožeností, dobrých i špatných, nedovede pochopit a ocenit problém náboženský." (353.)

„Náboženský vývoj a hlavně naše reformace od Palackého v základech dobře byl pojat a osvětlen. (Str. 187.) Obzvláště také doba protireformační čeká ještě svého Palackého. (Str. 187.) „Otázka náboženská pro národ, prožívší reformaci a protireformaci, má důležitost největší, třeba za panství dnešního liberálního indiferentismu většina lidí otázkám těm se vyhýbá." (210.)

4. Jinak zní názor *Josefa Pekaře*, posledně formulovaný v rektorské přednášce „O periodisaci českých dějin." (CČH 1932, 1—11.) „Vracím se k tomu, co jsem vložil již ve svém „Smyslu českých dějin" — starost národní, péče o zachování, obranu a rozvinutí vlastní individuality národní, je hlavním klíčem k porozumění českých dějin, chcete-li smyslem jejich, objektivně postižitelným smyslem jejich. Odpověď na otázku, proč tu má naše historie postavení snad výjimečné, dává pouhý pohled na naše místo v národnostní mapě střední Evropy — dnes jako před stem nebo před pěti či desíti sty léty." (Str. 10.)

Stejně jako *Palacký* rozeznává i *Pekař* v našich dějinách tři věky, periody: „Rozeznávám v našich dějinách 1. *starověk* čili dobu románskou, sahající až do let kol r. 1200, 2. *středověk*, jež jsem již časově vymezil až do 2. pol. 18. stol., 3. *novověk*." (Str. 10.)

Jemu — jako žákovi *Gollovu* — jeví se „s výjimkou vlivů byzantských v nejstarší době, celá historie česká v podstatě dílem vlivů a souvislostí západoevropských." (Str. 2.)

Táže se: „Není-li to určitá duchovní dispozice doby, která vtiskuje svůj zvláštní ráz člověku, má vliv na jeho snažení a konání, táž dispozice, též styl duševní, jejichž zřetelným výrazem jsou díla výtvarného umění, není-li třeba mluvit netoliko o gotickém, renaissančním nebo barokním chrámu či obrazu, ale i o gotickém, renaissančním a barokním člověku nebo národu a hlubší a niternější výklad dějin národních založit především na tomto rozdílu dob a kultur s jejich měnící se psychologii?" (Str. 3.)

Odvolává se na dílo *Maxe Dvořáka*, „*Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*" pokračuje: „Stačí upozornit na dějiny literární, v nichž dnes rostoucí měrou užívá se týchž periodisačních

dělítek jako v dějinách umění výtvarného, takže modernímu vzdělanci jsou zcela běžny pojmy literatura renaissanční, baroková, literatura klasicismu nebo romantismu." (Str. 3.)

O střídání „jednotlivých duchovních oblastí“ vykládá: „Přemíra jedné duchovní tendence jako na př. gotického idealismu a spiritualismu přivodí, zdá se, nutně protivu opačné podoby v převaze materialismu či naturalismu v renaissanci, a barok je jaksi syntésou obojího.“ (Str. 4.) „O duchovní struktuře jednotlivých období poučí nás přímo a názorně povaha jejich, jak se jeví v jejich tvorbě umělecké a literární.“ (Str. 5.)

Ale „přibývá prací... dovědět se, jakým zákonem, jakým rozumem řídí se dějiny lidstva vůbec, postihnouti tajemný smysl, metafysiku všeho. Mám za to, že tu jen věřící křesťan najde odpověď bezpečnou.“ (Str. 6.)

Z jednotlivých „duchovních epoch“ nezmiňuje se vůbec o starověku (době románské), zato však rozebírá obšírně *středověk*, zvláště dobu gotickou v 13.—15. století a z novověku dobu romantismu v 19. století. „Jsou to doby duchovně příbuzné, obě typu idealistického, obě, v nichž cit a touha, vzrůst k duchovnému cíli, vůbec úsilí po větší svobodě, po větším rozpětí křídel prolamují pouta a meze, vytčené předchozími dobami klasicistické vázanosti.“ (Str. 6.)

Rozeznává proto gotickou dobu ve vyšším slova smyslu a širším slova smyslu. „Gotika připoutává ve vyšší jednotku periodisační k sobě i období renaissance a baroku.“ (Str. 7.) Končí úvahu o „českém středověku“ — „době 5 století“: „Poněvadž i gotické husitství v důsledcích svých stalo se hlavním regulátorem osudů našich v dalších třech stoletích, poněvadž s ním souvisí přímo i nepřímě Bílá hora a její důsledky, jeví se spojení všech těch tří období časových a duchovních, t. j. gotiky, renaissance a baroku ve vyšší úsek periodisační cele oprávněným.“ (Str. 7.)

*Novověk* nazvali někteří „sekularisací světového názoru“. V něm hodnotí Pekař nejvíce romantismus: „Po období klasicistického osvícenství, jež se představila nové době zejména slohem empirickým s jeho přímočarou slavnostní přísností, nastává poměrně brzo — reakce romantismu.“ (Str. 7.) „Citové vzrušení a vlastenecké zanícení romantismu živilo náš život národní i desítiletí potom, co vyhasl žár prvního vzplanutí; romantismus mluví k nám stále v hudbě Smetanově i Dvořákově, v umění výtvarném ještě v generaci, jež budovala Národní divadlo, on je z neposledních inspirací politického zápasu našeho od druhé polovice 19. století, boje našeho za státní právo a duch toho úsilí to také byl, jemuž děkujeme především, že jsme se dopracovali znovu ku podivu brzo plnosti národního života, on to byl, jenž byl předním spojencem a spolubojovníkem naším v konečném dosažení samostatnosti.“ (Str. 8.)

5. Pekař už za Rakouska a r. 1921 za republiky napsal syntézu „československých dějin“ (za Rakouska: „Dějiny naší říše“) jako učebnici pro nejvyšší třídy škol středních.

Dějiny naše dělí tu v osm epoch, označených římskými číslicemi: I. Země české v době t. zv. stěhování národů. (Str. 3—6.)

II. Země české na počátku doby slovanské.“ (Str. 7—14.)

III. Říše česká v době od r. 900—1200. (Str. 15—27.)

IV. Dějiny československé v době gotické. (Po prvé tu uveden celkový ráz doby.) (Str. 28—66.) Tato část dělí se v dvě podobdobí, označené velkými písmenami: A. Století třinácté a čtrnácté. B. Doba od konce stol. 14. do r. 1526.

V. Země československé v době renaissance a protireformace. (Také s úvodem: Ráz doby; str. 67—103.)

VI. Doba osvícenství a revoluce. (S úvodem téhož označení; str. 104—133.)

VII. Doba císaře Františka Josefa. (Bez úvodu; str. 134 až 165.)

VIII. Vznik československého státu. (Úvod tu nahrazuje šestiřádková poznámka, tištěná petitem; str. 166—198.)

Ze zajímavých těchto nápisů epoch vidno, že první tři (přihlížíme-li k rektorské přednášce) obsahují český *starověk*, čtvrtá a pátá epocha (jádro knihy, a nejdlejší části) český *středověk*, šestá až osmá *novověk*. Z toho značná část je věnována našemu státu.

6. Zajímavo jest, že i *W. Wladiwoj Tomek* v přehledu dějin českých (*W. Wladiwoje Tomka: Děje země české v Praze 1843*, a šesté, poopravené vydání — vyšlo ještě sedmé, nezměněné — v Praze 1891: *Václav Vladiwoj Tomek: Děje Království českého*) rozděluje naše dějiny v osm dob. Obsah dělí v osmero „knih“.

Knihy *první* mají název: „Od začátku až do příští Čechů do tohoto království.“ (Do r. 451 po Kristu.) V šestém vydání je pozměněn titul: „O nejstarších obyvatelích země české.“ (6. vyd., str. 1—6.)

Knihy *druhé*: „Od Čecha wojewody až do smrti knížete Boleslawa II.“ (Od 451 až do 999.) V šestém vydání: „Od přistěhování Čechů až do smrti knížete Boleslawa II.“ (Str. 7—38.)

Knihy *třetí*: „O knížatech čili wéwodách země české po smrti kněze Boleslawa II.“ (Od roku 999 až 1197.) 6. vydání: „O knížatech čili wévodách země české od smrti Boleslawa II.“ (Str. 39 až 80.)

Knihy *čtvrté*: „O králích českých rodu Přemyslova.“ (Od roku 1197 až 1306.) 6. vydání má důležitou změnu: „Králové čeští od Přemysla I. až do smrti Jana Lucemburského.“ (Od r. 1197 až do 1346.) (Str. 81—147.)

Knihy *páté*: „Časové rodu lucemburského až po Mistra Jana Husa.“ (Od roku 1306 až 1408.) 6. vydání (změna): „Od nastou-

pení Karla IV. až do obležení Prahy králem Sigmundem." (Od roku 1346 až do 1420.) (Str. 148—200.)

Knihy *šesté*: „Časové husitství w Čechách." (Od roku 1408 až do 1526) mají tři pododdělení: I. Válka husitská. II. Od skonání husitské války až do smrti Jana Jiřího Poděbradského, českého krále. III. Země česká pod králi rodu Jagailowa. V šestém vydání těchto pododdělení není. Titul zní: „Od korunování krále Sigmunda až do zahynutí krále Ludvíka u Muháče." (Od roku 1420 až do r. 1526.) (Str. 201—292.)

Knihy *sedmé*: „Země česká pod panovníky rodu rakouského až do bitvy bělohorské." (Od roku 1526 až do 1620.) Šesté vydání má též léta s názvem: „Čechy pod panovníky rodu rakouského až do bitvy Bělohorské." (Str. 293—337.)

Knihy *osmé*: „Příhody země české od bitvy bělohorské až do času nejnovějšího." (Od roku 1620 až 1842.) Šesté vydání je rozšířeno o děje dalších 18 let: „Od bitvy na Bílé hoře až do ústavného diplomu císaře Františka Josefa." (Od roku 1620 až do 1860.) (Str. 338—411.) Poslední § 94 (vydání první má § 76 na 318 stranách malé osmerky) má název: „Císař František Josef."

7. Poslední vědecký pokus o syntésu československých dějin vyšel v *Československé vlastivědě. Díl IV. Dějiny*. Praha, „Sfinx" 1932. Opařen je předmluvou prof. dra Václava Novotného z 31. března 1932. Nezapomínejme, že prof. Václav Novotný byl nejlepším znalcem českých dějin doby starší a zvláště doby husitské. V těchto dějinách „největší důraz položen na dějiny novější a nejnovější, ovšem tak, aby ani starší partie nebyly zanedbány a aby zejména vynikla síla husitské tradice." (Str. 5.) „Podávají se tu především dějiny politické, ovšem vždy s náležitým zřetelem na vývojové vlivy prvků kulturních." (Str. 5.) „Pod jednotnou redakcí (prof. V. Novotného) bylo nutno svěříti jednotlivé partie několika odborníkům." (Str. 5.) „Zpracování naše se přidržuje rozdělení českých dějin, jak jsem je ve svých Dějinách odůvodnil, na dobu starou do r. 1346, dobu střední do r. 1627 a dobu novou i nejnovější." (Str. 6.)

V tomto díle zatím je zpracována doba stará a střední.

Doba *stará* je rozdělena ve čtyři „kapitoly", které zpracoval dr. Josef Dobiáš (I.), dr. Václav Novotný (II. část a III.), dr. Otakar Odložilík (část III. a IV.).

Doba *střední* obsahuje tři „kapitoly", zpracované Odložilíkem (I.), drem Rudolfem Urbánkem (II.) a zase Odložilíkem (III.).

Z doby *nové* a doby *nejnovější*, kterou má zpracovati dr. Jaroslav Prokeš, zatím vyšla první kapitola a část kapitoly druhé.

Doba *stará* dělí se ve čtyři kapitoly:

I. Před vystoupením Slovanů. (Str. 7—22, s obrázky a ke konci s literaturou.)

II. Od vystoupení Slovanů do Přemysla I. (Str. 23—43.)

III. Rozmach české říše do vymření Přemyslovců. (Str. 44 až 79.)

IV. Léta nejistoty. Panování Jana Lucemburského. (1306 až 1346.) (Str. 80—98.)

Doba *střední* dělí se v kapitoly tři:

I. Rozkvět národního života za Karla IV. a Václava IV. (Str. 99—162, s literaturou.)

II. Prvních sto let utrakvismu (1419—1526). (Str. 163—340, s literaturou.)

III. Rozkvět a zánik reformace. (Str. 341—490, s literaturou.)

Doba *nová*:

I. Období protireformace (1648—1740). (Str. 491—571, s literaturou.)

II. Období osvícenství a reakce. Počátky národního obrození. (Str. 572—637.)

Pozoruhodná je poslední věta předmluvy: „Kapitola o českém účastenství na Třicetileté válce a o české emigraci pojata jako závěrečná kapitola doby střední, poněvadž rok 1627 znamená sice v Čechách dějinnou epochu, ale doba předcházející doznívala na bojištích zahraničních.“ (Str. 6.) Proto si vysvětlíme, že I. období Doby nové počíná rokem 1648.

Slova „Periodisace dějin českých“ — nadpis článku Pekařova v CČH, XXXVIII, 1932, užil po prvé *Novotný v „Úvodu Epochy dějin českých“*, kterým — jako Hlava I. — počíná České dějiny Dílu I., Část I. (Str. 18.) Jinde píše o „periodisování dějin českých“. (Str. 12.)

Je to sice méně vzletné pojednání než přednáška Pekařova — účel a místo i povahy vysvětlí i rozdíl podání obou žáků Gollových — ale vysvětlí i nesouhlas Pekařův s uvedenou periodisací, ač v rektorské přednášce Pekař Novotného pojednání se výslovně nedotýká. Setkáte se tam z českých historiků jen s jménem Gollovým a Palackého.

Už v předmluvě (datována v Praze v říjnu 1911) vykládá V. Novotný, „že (dílo) se pokouší zachytiti celý rozmanitý vývoj dějin našich v rámci dějin politických“. (Str. VII.)

V době husitské „spatřuji vrchol našeho dějinného vývoje a její detailní vyličení pokládám za nejčestnější část té čestné povinnosti, již jsem svým dílem na se vzal.“ (Str. X.)

„Pro zpracování novodobých dějin českých musí nastoupiti postup více synthetický.“ (Str. XI.)



Zajímavé je sdělení, „jak jest práce o ‚Dějínách‘ rozdělena“ (Str. XIV.) „Dobu nejstarší až do konce války husitské a vymření Lucemburků zpracují já sám. Odtud přes slavnou periodu Jiříkovu až do povolání Habsburků na trůn český ujal se práce dr. *Rud. Urbánek* . . ., první dobu Habsburskou až do vrcholu nábožensko-stavovských zápasů zpracuje . . . dr. *Bohumil Navrátil* . . . době nové věnuje se dr. *Vlast. Kybal*.“ (Str. XIV.)

Po té „Hlava I.“ pojednává o „rozdělování dějin českých vědeckým způsobem“, které „nemůže — jak přirozeno — býti starší nežli jejich vědecké zpracování“ (Str. 1.) „Na pokus o uvědomělé, hlouběji odůvodněné rozdělení daného předmětu bylo jí (české historiografii) čekati poměrně velmi dlouho“ (Str. 1.)

„Každý pokus o vědecké třídění a rozdělení kteréhokoliv oboru vědního může býti toliko výsledkem úplného jeho ovládnutí, pochopení a proniknutí, výsledkem uvědomení si všech základních jeho problémů, a tedy zároveň pokusem o jakousi jeho filosofii.“ „Filosofie dějin a zvláště českých, nechce-li utonouti v planém rozumování bez věcného odůvodnění, nemůže, než vycházeti z pevného základu určitých, dobře ověřených fakt, z jejichž vnitřní souvislosti dovede teprve své poznatky abstrahovati.“ (Str. 1.) „Filosofické pojímání určitého oboru vědního (a ničím jiným konec konců není synthese) a odtud plynoucí třídění a vědecké rozdělování jeho předpokládá podobnou detailní práci kritikou.“ (Str. 2.)

Prvý a „způsobem tak neskonale hlubokým“ pokus o vědecké rozdělení dějin českých učinil Palacký.

Po té promlouvá Novotný o počátcích „vědecké historiografie české“, jež souvisí velmi těsně s dějinami našeho národního probuzení“ (Str. 2.)

Významné jsou věty Novotného o našem obrození v textu i poznámce o Masarykově názoru.

„Význam osvěcenského hnutí západního a zvláště všeho toho, co lze shrnouti pod pojem josefinismu, i když jest to starší, nežli činnost Josefa II., bývá u nás podceňován a namnoze i nechápan.“ (Str. 3.) „Vše, co jest v něm národnostně obsaženo, jest nekonečně vyváženo, ohromným ziskem, který přinášel a znamenal proti strašlivé minulosti.“ (Str. 4.) „Musil nám nekonečně více posloužiti svým významem všelidským, duševním uvolněním a celým programem osvětovým, který přinášel. *Nebylo možno buditi národ, dokud spalo lidstvo, bylo dříve nutno státi se člověkem, než bylo možno cítiti se Čechem.* A to jest onen hluboký smysl zmíněné odpovědi (tu se míní odpověď Gollova: Frant. Palacký, ČCH IV., 223) o našem probuzení duchem času.“ (Str. 4.)

„Aby obrození naše stalo se opravdu národním, musily přistoupiti i domácí tradice, vzpomínka na slavnou minulost, vě-

domí někdejšího významu." (Str. 4.) V poznámce: „Ze starých tradic pak přirozeně nejvíce působila tradice české reformace, jež sama byla nejbližší náladě tehdejší doby. S historického stanoviska váhal bych arci tolik zdůrazňovati *určité* vlivy, a zejména *vědomé* navazování na Husa a reformaci. Bylo v tom jistě mnoho instinktivního." (Str. 4—5.) „Josefinismus . . . celé ovzduší dobové — podněcuje reakci národní, neboť tato dostavuje se teprve později a jakožto výsledek určitých podnětů, kdežto ony osvěcenské vlivy byly zde již dříve." (Str. 5.)

„Prvý, nepodařený a čistě náhodný pokus o periodisování dějin českých" (str. 12) je Pubitschkův, ale teprv Palackému „z jeho velikolepé koncepce vyplynula možnost podati *první vědecké* rozdělení dějin českých". (Str. 14.)

O Palackého rozdělování českých dějin N. na str. 14. praví: „Aplikuje rozdělování dějin všeobecných na dějiny české, Palacký v českém vydání svého díla rozeznává v nich věk starý, střední a nový. Věk starý sahá mu od prvopočátků do r. 1403, věk střední odtud do r. 1627, odkud počíná věk nový. Jest to v pořadí časovém první pokus o vědeckou periodisaci dějin českých a na prvním místě stojí podnes, nejenom časově. V *podstatě* lze rozdělení toto podržeti podnes, nejen proto, že dotud nebylo nahrazeno lepším, nýbrž proto, že ho lepším nahraditi nelze, jak ještě níže bude odůvodněno." (Str. 14.)

Proto odmítá Novotný i Tomkovo rozdělení dějepisu Prahy na 6 period [„první jde od začátků do r. 1235, do vnějšího dovršení městských řádů Pražských obezděním Starého města Pražského, druhá odtud do r. 1348, kdy založením Nového města Pražského také český živel uvědoměle vstupuje do této sociální vrstvy, třetí do konce války husitské (1436), doba stoupání a nacionalisování živlu městského až do uznání za třetí stav, čtvrtá do roku 1547, do zlomení významu měst po odboji toho roku, pátá do zrušení samostatných řádů městských za Josefa II., šestá pak odtud dále" (str. 15)] za dělidlo celých dějin českých, ač, přiléhajíc úplně k jednotlivým periodám vnitřního vývoje dějin Pražských, „vystihuje výborně jednotlivá období dějinného vývoje městského stavu v Čechách". (Str. 16.) Také odmítá rozdělení Tomkovo z Dějů země české, neboť „postrádajíc hlubšího zdůvodnění vědeckého, slouží účelům čistě praktickým" a „pro vědeckou periodisaci dějin českých není třeba k němu přihlížeti." (Str. 17.)

Odmítá i pokus Lud. Schlesingera v *Geschichte Böhmens* (Prag 1869), neboť kniha je „tendenční a následkem toho jednostranná" a „pokus pro vědecké rozdělování dějin českých zůstává bezvýznamným". (Str. 18.)

Josef Kalousek v *Ottově Slovníku* naučném přidržel se celkem Palackého, také jiná zpracování dějin českých (uvedena na str. 18, 19) v „periodisaci jdou za Palackým, anebo volí rovněž

z motivů spíše praktických než vědeckých rozdělení jiné bez hlubšího odůvodnění." (Str. 18.)

Novotný odmítá i pokus Ad. Bachmanna v „Geschichte Böhmens“, „ač jeho původní rozdělení má význam hlubší". (Str. 20.) „Bachmann jím přiznává, že 15. století tvoří epochu v dějinách českých." (Str. 20.)

„Vývoj dějin jest sám sobě suverénem, ... a jen v něm samém a z něho, v jeho vnitřní nutnosti možno hledati odůvodnění vědecké periodisace." (Str. 21.)

„Palacký zakončuje první a zahajuje druhou dobu svého rozdělení r. 1403, Bachmann navrhuje r. 1400. Ve skutečnosti jest rozdíl přes tuto blízkost obojí hranice ohromný. Jeví se již tím, že volba obou roků jest motivována. Palacký zvolil r. 1403 jakožto datum prvního oficiálního vystoupení wyclifismu u nás, Bachmann se rozhodl pro r. 1400, poněvadž jest rokem prohlášení krále Václava za sesazena s trůnu německého." (Str. 22.)

Novotný sice uznává: „Důvody, ze kterých Palacký volil toto viditelné rozhraní svých dvou prvních dob, nejsou vázány pomíjejícími okolnostmi, nýbrž podmíněny povahou vnitřního vývoje, z jejichž nejvlastnějšího základu vyvěrají." (Str. 23.)

Ale místo r. 1403 („z r. 1403 nemohu hlubšího významu přiznati" — str. 25), mám „za nejpřírozenější rozhraní prvé a druhé periody dějin českých r. 1346, rok nastoupení Karla IV." (Str. 26.)

Důvody? Za vlády Karlovy „provedeno bezprostřední sblížení duševního života českého se západem a vlastními duchovními centry světového myšlení, vlivy dvora Karlova, založení university a jiné proudy světové, činnost arcibiskupa Arnošta provádí a dovršuje splývání církevní organizace naší se všeobecným stavem církve a tím vzbuzuje i všechny odtud plynoucí pozitivní i negativní účinky. Tenkrát země české začínají dýchatí evropským vzduchem." (Str. 26.)

„Druhý z mezníků Palackého" — rok 1627 — pokládá Novotný za šťastněji volený prvního.

Důvody: „Ne že by r. 1627 znamenal začátek protireformační akce anebo nějakou podstatnou změnu v jejím provádění, ale proto, že po odvržení všech ohledů k nekatolíkům, po uvědoměném organisování rekatolisace se všemi následky odtud plynoucími až do vylidnění země, po zlomení dosavadního vývoje, všemu tomu dán byl obnoveným zřízením zemským r. 1627 nový právní základ." (Str. 25.)

Při tom ovšem stále jest pamatovati, že „převraty dějinné připravují se dlouho, a zvláště změny tak hluboké, které lze nazvatí změnou světového názoru, nedostavují se nikdy náhle, neuskutečňují se jediným rokem. Děje se tak spíše pro snazší pře-

hled (a tedy pro pohodlí), volí-li se určitá léta, v jejichž událostech dostavivší se změna způsobem význačnějším se manifestuje, anebo nastávající převrat svůj základ nalézá." (Str. 24 až 25.)

O podrobnějším rozdělení první periody českých dějin (Novotný str. 27—28) se nezmiňují. Je méně důležité.

9. K problému periodisace českých dějin vrátil se opět Václav Novotný v přednáškách, jež měl o velikonocích r. 1921 v kursech pro slovenské profesory a jež vydal tiskem ve sborníku vědeckých příruček (č. 2) s názvem: „Z dějin československých úvah a poznámky“, v Brně 1921.

První kapitola (str. 4—18) pojednává o roztržení dějin československých, jež „jsou toliko jedny“. (Str. 18.) Nejprve promlouvá o názorech „na rozdělování čili periodisování dějin v historiografii vůbec“ (str. 4—10), pak o „rozdělování dějin českých“. (Str. 11—18.)

„Jest samozřejmé, že také dějiny české, nepřestávající ovšem býti součástí dějin všeobecných, přece o sobě jako zvláštní jejich část pěstovány, žádají zvláštního zřetele k vnitřním potřebám svým, zvláštní členění svého vývoje.“ (Str. 11.)

„Uspokojivé členění látky historické může se dostaviti teprve s vědeckým pracováním historie.“ (Str. 12.)

„Vědecky odůvodněné třídění a rozdělení dané látky jest zároveň pokusem o její filosofické ovládnutí, předpokládá její detailní poznání, ale vedle toho a nad to také její úplné proniknutí a pochopení.“ (Str. 12.)

Po té rozebírá, obhajuje a s kritikou přijímá „první a lze říci vlastně jediné vědecké rozdělení dějin českých“, jež navrhl a odůvodnil teprve František Palacký.

„Palackého dělení podnes podržuje plnou svou váhu a oprávněnost. Příčiny toho leží opětně v jeho hlubokém odůvodnění vědeckém a vnitřním a jsou z částí tytéž, které také dělení dějin všeobecných na trojí věk činí podnes vědecky nejzdůvodněnějším, neboť Palacký, použil-li tohoto dělení na dějiny naše, nečinil tak snad z nějakého pohodlí nebo lpění na tradicích, nýbrž ve správném a pronikavém poznání, jak právě důvody, které ono obecné dělení činí oprávněným, přiléhají k našemu dějinnému vývoji, v němž snad více než jinde tato dvojí změna světového názoru se projevuje.“ (Str. 13.)

Ovšem, „uvádění určitých hraničních letopočtů nemůže míti platnosti absolutní“ (str. 13) a „ani v našich dějinách tak hluboké proměny nepřicházejí náhle a období přechodná podle svých průvodních zjevů mohou odůvodniti i posunutí časových mezníků, bez ujmy základního rozdělení.“ (Str. 13.)

Po té přijímá rozdělení Palackého — ovšem místo r. 1403 rok 1346. (Pokračování.)

F. Kalous.

## SELSTVÍ A NÁBOŽENSTVÍ.

1. Ve své monografii „Sociologie dělníka a sedláka“ podává J. A. Bláha mnohé zajímavé rysy sedlákovy života. Ten se především vyznačuje zemíostí, láskou a porozuměním půdě. Z té také počítá na užitek; Jako jiný producent, tak i rolník se oddává racionalisaci. (Bylo by třeba zvlášť zkoumat, jak nedostatek zemědělských dělníků, zvláště mladých, k pracím na statku, různé sociální vymoženosti dělnické, nebo sám přesný i rychlý výkon strojů měly vliv na zracionalisování zemědělství.)

Předně nás zde zajímá, co autor soudí o duchovních a mravních poměrech v selství a na venkově vůbec. Všude při malé hustotě obyvatelstva se zájmy nestřetají, také nečistí a netříbí. Venkovský duševní život se proto vyznačuje: jednoduchostí, intuitivností a bezprostředností. Na venkov přicházejí sice nové ideje, nová hnutí. Nebývá to často. Přijme-li ale rolník novou ideu, nevymění ji při další příležitosti hned za jinou, ale houževnatě ji drží a hájí. Selská hnutí duchová jsou radikálnější, než městská. Pokrok na venkov vniká celkem pomalu. Duší venkova je tradice. Jejím důsledkem bylo klidné svědomí a společenská stabilita. Vědomí pak, že sedlák žije jen ze své práce, nazýváme pravou svobodou venkovana.

V posledních letech dosavadní spokojenost venkova dostává povážlivé trhliny. Dlouho se v selském domě vyrábělo vše potřebné k jednoduchému, nenáročnému životu. S industrialisací vnikly na venkov mnohé nové ideje, i politika sem víc a více proniká. Městské obyvatelstvo pro různé zájmy také přichází na venkov. A tu pak, zvláště mladým, se zdá městský život pohodlnější, volnější, tradicí nespoutaný, rozmanitější. Městská zaměstnání mají kratší dobu pracovní, za práci se dostávala donedávna pravidelná mzda. Mnozí proto odcházejí „za štěstím“ do měst, venkov se postupně vyliďňuje. Nebo se venkovská mládež městu přizpůsobuje doma, dosavadní klid je vystřídán nespokojeností. Výstižně čteme něco podobného v jednom z nedávných čísel „Venkova“: „Do vsí vniká kinematografie, pomalu každá větší ves. má své kino. Mimo to město vniká do vsí, čím zapadlejších, tím lépe, trampskými skupinami, skauty, turisty, kluby, fotografickými amatéry, tanečními mistry, zkrátka vším, co je dnes výsadou určité „svobody“ nebo určité „romantiky“, hledané m i m o m ě s t o.“

Není divu, že tím nastávají mravní poruchy. Z měst „dováží se lesk, pohodlí, peníze, vyváží se víra, morálka, věrnost, poctivost. Napodobuje se civilisace, ale nezažívá se kultura,“ praví prof. Bláha.

Čeká se proto na osvíceného vůdce, který by dovedl připravit synthesu přírody a kultury, těla a ducha, města a venkova. Vzdělaný sedlák nebude vidět hlavní zisk v penězích, dobytku a obilí.

Bude pamatovat na vzpruhu života: na domov, školu a kostel, na půdu — ty budou příště representovat zisk jeho posvěcené práce.

2. Chceme se nyní zde pokusit vyšetřit náboženství stavu selského. Bude především třeba vzít v úvahu zkušenost. Celý způsob života rolnického ukazuje k půdě. Půdu jest obdělávat, aby vydala plody a produkty, potřebné rodině i dělníkům i zvířatům ve statku. Námaha mnohých k tomu vynaložená často ale bývá zničena nezkroutnými živly, dlouhotrvajícím suchem, dešti, rozvodněnou řekou a j. Sedlák je pak nucen začít trpělivě znovu. Slyší, že se tak nestalo jen jemu, ale i jiným, i otci i dědům. Ví to, ale věří v léta lepší. Vidí přerozmanité tvary v přírodě, barvy, účelné uspořádání, na každém kroku se s tím setkává, a opět obnovení těch tvarů a nový život, to dává vzniknout živé víře v Boha. V té víře v Boha bude očekávat od Boha nový zdar za práci a únavu, bude čekat i spravedlnost i pravdu mezi bližními. A zase intenzivnější bude víra rolníků v horách než v žírné rovině. Rovina dává sedláku větší naději na zisk z vynaložené námahy. Jeho obava před katastrofou je tu menší; co bude zničeno na místě jednom, bude zachováno alespoň jako existenční minimum na jiném místě rozsáhlých lánů. Lidé na statcích v horách jsou nuceni vynaložit více práce, více důvěřují v Boží pomoc, za dobrou zeň jsou Bohu více vděční. Sama tvrdá práce na horských polích nutí přemýšlet rolníka, jak by úrodu rozdělil, aby bylo pro všechny a na vše po celý rok. Z toho vážnějšího prvotního postoje jde i vřelejší náboženská víra.

Selství má náboženství bez spekulace, ve své podstatě nedbá na formy, ale ptá se po obsahu toho náboženství. To plyne z poměru k půdě. Má-li vydat žádaný užitek, vyžaduje bezprostřední práce, skutků, krátce to, co rolník v sobě předpokládá, než se ujme hospodářství. Ale jako jinde, tak i v náboženství působí tradice, a výchova k tradici ukazující. Tam se setkáváme s formami, s kultem. I selství poznalo a má náboženství prosté i s obřadem, náboženství Ježíšovo, evangelium, ale i učení církevní. Ze samotné povahy selství plyne, že bude mít vždy blíže k onomu, než tomuto. Sedláci vojsk Žižkových nesahali po zbraních pro nějaké věroučné články středověké, ale pro svobodu s l o v a B o ž í h o, pro řád sociálně lepší, proti hříchu a lakomství a j. Stěhování Čechů pobělohorských dalo se opět pro nabytí náboženské svobody, pro vroucí lásku k evangeliu, kdy pouhé pomýšlení mnohých sedláků, že by zapřením staré víry v zemi získali pokoj, ale uškodili duši, bylo jim hrubým, neodpustitelným rouháním. Jak v době protireformační byl duch a obsah evangelia všude v našich zemích vystřídán násilně pověrou, kultem svatých, procesími, obřadnictvím atd., je obecně známo.

Příkrý antagonismus theorie a praxe v oblasti náboženské nemohl být vyřešen snad jen v knižních pojednáních, nebo na kazatelkách. Selské rebelie v době předtoleranční dostatečně

ukazují, která sociální a socialisující prvky evangelia byly opomíjeny jeho hlasateli. Zemitost selství si žádala skutky z víry, která stále byla nápadně předkládána vrchnostmi i kněžími. Sochy a obrázky v polích a na cestách měly pozornost poddaných odvracet od moudrých slov Ježíšova učení. Ono ale věčně bude proti oné pověře, právě stavu selskému vždy znamenat: cesta, pravda i život. Životní cesta selského rodu je tvrdá realita, sama osobní, tělesná námaha jeho vydá po dlouhém čekání ovoce. Je známo, že kunvaldští Bratři v zemědělské práci viděli a našli život spokojený, v němž nejméně je dána možnost oddávat se hříchu a neplodným hádkám náboženským.

3. Sedlák v církvi československé. ČČS právě tím, že vytyčuje ethickou, ne formální, obřadní stránku křesťanství, má mezi svými příslušníky hned od počátku, značné procento rolníků. Přemnozí z nich ve vesnicích a farních osadách velmi zblízka viděli náboženský život svých vůdců. Kniha dra Hníka „Za lepší církví“ přinesla řadu důvodů přestupu rolníků z katolické církve do ČČS. Jejich důvod je: nesouhlas kázání a života kněží. „Lidé venkovští nepřemýšlejí příliš o tom, co církev katolická k věření předkládá, ale bedlivě si všimají jejího praktického působení.“ Jiný důvod rolníka: „Církvi katolické nešlo o Boha ani o spásu duše, nýbrž o světskou moc.“ Jako si pole sedlákovo žádá činů, tak podobně i on sám žádá skutek z vystavované a ukazované zbožnosti. Jeho radikalism nedovede trvale omlouvat spor mezi slovy a skutky. Nelze ani přehlížet reminiscenci historických při přestupovém hnutí, ani sociální momenty na českém venkově. Přední v národní minulosti trpěli za to, že vztyčili prapor evangelia, pravdy, mravní jistoty a pokory; ideál prostoty, k níž člověk, obdělávající půdu, má stále poměr velmi vřelý a blízký.

Začátek ČČS byl na mnohých místech provázen radikalismem. V mnohých obcích také to byli rolníci, kteří vítali příležitost zaměnit mezinárodní náboženskou instituci za církev národní. Byla to revolta ducha proti minulému příkoří, neupřímnosti, ceremonielu, s pevným přesvědčením, že svobodnému národu bude vráceno náboženství Ježíše Nazaretského. Je po pravdě nutno říci, a zkušenosti dobře věděli, že nová církev, člověk a křesťan nebudou žíti radikalismem a negací. Ale i husitství bylo revoluční, bojovné, aby přešlo v pietistické českobratrství s velikými muži víry a skutky víry. Selství tím, že je zakotveno v půdě, v plné skutečnosti, sama povaha práce zemědělců bude přes otřesy a svody směřovat k hluboké náboženské víře. Bude z evangelia přijímat to, co zvyšuje mravnost, lásku k bližnímu. Církev československá, ukazujíc k samostatnému zdroji života v učení Ježíšově, k tradici husitské i českobratrské, pomáhá významné a početné složce národa, stavu selskému, a tím i venkovu, najít v současné desorientaci kulturní v náboženství činitele a hodnotu harmonisující.

*Bohumil Dlatla.*

# NÁBOŽENSKÁ A LAICKÁ MRAVNÍ VÝCHOVA NA ŠKOLE NÁRODNÍ.

(Úvaha.)

Jedním z úkolů školy a spolu každého jiného výchovného útvaru, na př. rodiny, vychovávacích ústavů a pod. jest *vésti chovance k mravnosti.*

Naše škola národní pečuje o to dvojím způsobem: jednak všeobecně, *veškerým svým působením*, jednak *zvláštními výchovnými předměty.*

Podle školských zákonů<sup>1)</sup> má býti veškeré vyučování na škole národní vyučováním vychovávacím, to jest: má nejen poskytovat vědomosti a dovednosti, ale spolu má pěstovati i mravní osobnost. A skutečně lze při všech předmětech i při všech opatřeních, spojených s působením národní školy, tento zřetel zachovati a uplatňiti.

Kromě toho slouží výchovným úkolům na škole národní ještě zvláštní předměty výchovné, totiž *náboženství a laická morálka*, úředně zvaná *občanskou naukou a výchovou.*<sup>2)</sup>

Který je podstatný rozdíl mezi náboženstvím a občanskou naukou a výchovou? Oba předměty se snaží vésti chovance k mravnosti, liší se však ne zcela shodným pojetím mravnosti.

Občanská nauka a výchova v celku pokládá za mravné to, co je všeobecně prospěšné lidské společnosti a zejména pak národu a státu, jehož jsme příslušníky, a vedle toho i to, co prospívá toliko jednotlivci, aniž by však škodilo jiným. Jinak zájem a dobro celku se klade nad zájem a dobro jedince.<sup>3)</sup> Je tedy v popředí výchovy *laické člověk a jeho společenský i individuální prospěch.*<sup>4)</sup>

Proti tomu výchova náboženská, ať se jedná o kterékoliv kulturní náboženství, rozšiřuje své pojetí mravnosti za hranice lidské společnosti a lidství vůbec, a hledí na otázku mravnosti pod zorným úhlem veškerého jsoucna, tedy celého vesmíru a zejména jeho věčné a účelné existence. Z tohoto chápání vyvstávají pak zvláštní pojmy, vztahy a jich důsledky, jako Nekonečno, Absolutno, Bůh, poměr člověka k tomuto božskému a odtud pak i úkoly člověka v nesmírném vesmírovém dění, kterýchžto hodnot laická morálka, vycházejíc z omezena a dočasná, nezná.

Pak na rozdíl od laické výchovy vstupuje při náboženské výchově do popředí mocný princip *Bůh* (třebaže v rozmanitém pojetí), Jeho projevy ve jsoucnu, postžitelné lidským duchem

<sup>1)</sup> Říšský zákon školní ze 14. května 1869, č. 62 ř. z.

<sup>2)</sup> Zákon ze dne 13. července 1922, č. 226 Sb. z. a n.

<sup>3)</sup> Viz normální osnovy pro školy obecné a měšťanské!

<sup>4)</sup> V jádře se tato výchova opírá o americký pragmatismus.



a srdcem, a z nich vyvozované boží Úmysly neboli boží Vůle.<sup>5)</sup> V rámci tohoto chápání náboženského nachází místo i *člověk*, jako částice vesmíru a spoluúčastník vesmírového dění. Jako takový musí si naléztí svůj vztah ke jsoucnu veškerému i tajemné Moci v něm, a odtud pak nutně vyplývají pro něj zvláštní úkoly a cíle. Bude pak požadavkem mravností, aby se jim podřídil a jim sloužil.

Tyto vyšší účely člověka hledá a vykládá náboženství. I jest pak v náboženském pojetí mravním to, co jest v souladu s poznávanými anebo i tušenými Úmysly božími, boží Vůlí. Bude pak to jistě i všechno to, co slouží člověku a lidstvu k jeho vezdejšímu dobru — a zde se scházíme s výchovou občanskou.

Patrně z toho, že mezi oběma pojetími mravností, náboženským a laickým, nemusí býti sporu, nýbrž že názor laický může býti kladnou složkou pojetí náboženského. Tak tomu bude vždy u pokrokových forem náboženských, které nestojí v rozporu s vědeckými základy, na nichž laická morálka buduje. Pojetí náboženské bude ovšem vždy obsahově širší a vyšší. Odtud bylo by pak možno pěstovati pokrokovou náboženskou výchovu jako samostatnou výchovnou disciplínu nebo jako doplněk mravní výchovy laické. Proto obě morálky mohou svorně působiti pospolu. Laická bude zejména vychovávat k radostnému soužití lidstva, v němž by i jedinec mohl naléztí své štěstí osobní, a náboženská bude *kromě toho* vésti člověka také k tomu, aby poznával a chápal tajemný základ a cíl všehomíra, Boha, hledal si k Němu svůj vztah a prakticky jej životem svým vyjadřoval.

Tím, že výchova náboženská vychází z poměru člověka k tajemnému božskému principu ve všehomíru, musí užívati pojmů a myšlenkových formulací povahy filosofické až metafysické, čímž opouští půdu myšlenkového zjiitelného.<sup>6)</sup> Proti tomu laická výchova odmítá zpravidla vše, co není bezprostředně podloženo empirickými poznatky a výzkumy. Tím se staví sice na pevný<sup>7)</sup> základ, ale bude vždy neúplná a nedostačující, neboť výtěžky empirického badání nemohou dáti člověku uspokojujících odpovědí na všechny otázky, které zneklidňují a často velmi rozrušují jeho nitro. —

Přesto my učitelé československého náboženství vítáme občanskou nauku a výchovu na škole národní, neboť značně nám usnadňuje naši výchovu náboženskou: podává mnoho věcí, jimiž stejně ve výchově náboženské jest se obíratí a nadto dává so-

<sup>5)</sup> Náboženská morálka liší se od laické hlavně zdůvodněním mravní normy Bohem, tedy činitelem mimolidským.

<sup>6)</sup> U pojmu „zjiitelné“ jest třeba býti hodně opatrnými a skromnými, neboť nemáme nijaké záruky, že to, co se nám jeví jako pevně zjištěné, také vpravdě tak absolutně existuje. (Humeova noetická skepse. Říše „jevů“ — říše „absolutních reálů“. Naivní realismus.)

<sup>7)</sup> Pokud je v našem poznání vůbec co pevného!

lidní základ lidské povaze, na němž jest možno ve smyslu náboženském dále budovati.

Katecheta československého náboženství podá si jistě vždy ruku s učitelem občanské nauky a výchovy ke společné práci na zušlechťování dětské duše, tak jako s každým z ostatních laických učitelů na národní škole.

Jestliže snad jest přece nějaké neujasnění mezi našim učitelem náboženství a laickými učiteli, pak může vyplývatí jedině z krajně pozitivistického hlediska, které z části ještě zaujímá dnešní škola k otázkám života pod vlivem některých myšlenkových směrů minulých desetiletí, které ve vědě a odtud i ve výchově a vyučování považovaly za hodnotné jen to, co se jevílo jako bezpečně empiricky zjištěné a dokázané. Tyto směry však se dnes již většinou přežívají a ustupují novodobému idealismu, který věří, že jest mnoho cenných hodnot, kterých nelze empirií dokazovati, a jenž hledí na vědecké problémy ne jako na výseky samy pro sebe uzavřené, jak si je zjednodušoval pro svoji potřebu pozitivismus, ale pod zorným úhlem vesmíru jednotného tvůrčího principu ve všehomíru, podkladu to nazírání náboženského.<sup>8)</sup>

Positivismus ve škole jest nejen ohlasem a dozríváním pozitivistické pedagogiky minulých desetiletí,<sup>9)</sup> ale i jakousi reakcí na nesvobodu a útisk, jež bylo naší škole snášeti za byrokratického a církevního režimu před rokem 1918.

Co však je vpravdě pokrokové, to se vždy nakonec sejde v jedné linii. A tak i pokrokový učitel laické morálky a katecheta pokrokové církve.

*Jaroslav Halbhuber.*

## STOLETÁ PAMĚT SMRTI RAJA RAM MOHUN ROYE.

(Řeč, kterou pronesl Dr. J. G. Gadre, Bombay, v Essex Hall, London, dne 22. září 1933.)

Mám k vám dnes večer promluvití o náboženském životě a o práci pro náboženství Raja Ram Mohun Roye. Nežli tak učiním, dovolte mi, abych vás upozornil na fakt, že temná polovina měsíce Bhadrápada, t. j. druhá polovina září, je zasvěcena slavností, kdy každý Hind, muž i žena, vzpomínají těch, kteří jim dali život. Jiná významná skutečnost je tato: zatím, co lidé slavnostně vzpomínají narozenin božstev i narozenin svých, u veli-

<sup>8)</sup> Na dnešní školu v tomto směru působí zejména J. B. Kozák, E. Rádl, Uher i jiní.

<sup>9)</sup> Učitelstvo národní školy se zejména ještě dosti nevymanilo z vlivu význačných pedagogů-positivistů Krejčího a Čády, kteří v nedávné minulosti velmi na učitelstvo zapůsobili.

kých mužů, kteří zanechali svoje stopy v dějinách lidstva, je obyčejem slavnostně vzpomínati výročí jejich smrti. Tento obyčej najdeme nejen u Hindů, ale i u křesťanů, mohamedánů, pársistů a buddhistů. Důvod pro to je jasný: tenkrát člověk dosáhne velikosti, když cele vyplní úkol svého života. Myslím, že je to i v souhlase se skutečností, že jsme se dnes večer všichni shromáždili, abychom slavnostně vzpomenuli smrti Raja Ram Mohun Roye, který podle pravdy byl nazýván otcem moderní Indie.

Narodil se v době, kdy Bengál, a vlastně celá Indie, byla ponořena v hloubku nevědomosti a pověry; idolatrie převládala v celé zemi; tuhé kastovníctví dělilo třídu od třídy a člověk byl hodnocen podle kastovního rozvrstvení. Kněžství neúčinněji zasahovalo do všech věcí, týkajících se života individua. Postavení ženy bylo naprosto neuspokojivé. Sňatky dětí byly v obecné zvyklosti — s tím důsledkem, že bylo v zemi veliké množství vdov. V Bengálu po věky trvalo spalování vdov v takové míře, že podle statistiky Ram Mohun Roye (v brožuře proti tomuto zločinu obyčejí) bylo v provincii Bengálské za 14 let napočteno osm tisíc případů spalování vdov; to znamená průměrně šest set případů za rok. Obyčej tento nemá sankce ani v Sutrách, ani v platných zákonech. V několika případech byly dokonce i zdráhající se vdovy donucovány ke splnění starého obyčeje.

Když za takovýchto sociálních podmínek zazářila duše Ram Mohun Roye, vyzývající k pozvednutí a emancipování Indie z tohoto stavu nízké degradace, splnila se velká pravda, prohlášená Kršnou v Bhagavadgítě:

„Kdykoli dobro ve světě k úpadu spěje, ó Bharata, a zlo kupředu se dere, tenkrát já nasadím svoji sílu.“

Přicházíme nyní k životu Raja Ram Mohun Roye a bude se zdáti, že jeho život byl zcela prostý. Narodil se 22. května 1772, ač někteří kladou datum jeho narození o dva roky později — k Radhanagar. Jeho otec byl Vaišnava a jeho matka Šakta, takže pieta a náboženská horlivost jednoho a konservativnost a pokorná oddanost druhého splynuly v jeho krvi. V časném věku dvanácti let byl poslán do školy v Patně, aby se učil perštině a arabštině a potom dvorním jazykům. Později, v šestnácti letech, byl poslán do Benaresu, aby se učil sanskrtu. Studium těchto tří jazyků získal nechutí oproti idolatrii a postupně odkládal uctívání rodinných idolů. To přirozeně pohněvalo jeho otce tak, že musel opustiti domov. Ač mu teprve bylo osmnácte let, podnikl cestu do Tibetu, několik set mil od domova, pěšky, bez společníků, aby se tam učil budhistickým zásadám v původní řeči. Ve shodě se svým odporem k idolatrii nemohl tolerovati idolatrii tibetských lamů a počal s nimi disputovati. Oni s ním, přirozeně, nesouhlasili a dali mu svoji nelibost najevo takovým způsobem, že stěží unikl svým životem s pomocí několika tibetských žen, jimž vždy projevovával svoji vděčnost.

Jsa vyzbrojen důkladným studiem Sůter, počal disputovati s pandity. Tito nestrpěli, aby Ram Mohun Roy zasahoval do jejich náboženské povýšenosti a i oni počali s persekucí.

Ve věku dvaadvaceti let počal studovati angličtinu a četl Bibli. R. 1803 uveřejnil perský traktát s arabskou předmluvou, nazvaný „Tuh-tat-ul-Muwahhidin“, t. j. „Dar monotheistům“, dílo, protestující proti idolatrii a pověře ve všech vyznáních, pokoušející se položit společné základy Universálního náboženství na doktríně o jedinství Boha.

Po smrti svého otce r. 1803 byl donucen na nátlak svojí rodiny hledati zaměstnání. Nejprve byl berním úředníkem a později se stal šeristedarem u dvora Mr. Digby. R. 1814, po odchodu Mr. Digby, vstoupil do veřejného života.

Jeho skutečná veřejná práce může býti ohraničena léty 1814 až 1830, kdy odejel do Anglie.

Prostudovav Bibli, počal disputace s křesťanskými misionáři, kteří to považovali za neoprávněný zásah do jejich vžitých práv. A tak Ram Mohun Roy se potkal s neporozuměním hinduistických Panditů na jedné a křesťanských misionářů na druhé straně. V tomto kritickém období jeho života opustili ho někteří dávní přátelé, takže stál ve svém zápase osamocen. Neztratil odvahy, naopak, podjal se s tím větší energií svého úkolu. Když se potkal s oposicí a persekucí na všech stranách, napsal tato slova: „Na cestě, kterou mi určují svědomí a pravda, já, rozený Brahmin, byl jsem vystaven výtkám některých mých příbuzných, jejichž předsudky jsou tuhé a jejich dočasná převaha závisí na současném systému. Ač množství jich shrnulo se na moji hlavu, trpělivě je nesu u víře, že přijde den, kdy moje pokorné snahy budou posuzovány spravedlivě — a snad uznávány s vděčností. V žádném případě této útěchy nepozbudu: motivy mého jednání jsou v harmonii s tou Bytostí, která vidí v skrytě a odplácí zjevně.“

Tento projev čisté duše je nám klíčem k celému životu Ram Mohun Roye.

Raja Ram Mohun Roy založil Brahma Samaj r. 1828. Ne idolatrie, ale ctění věčné, nedosažitelné a neproměnné Bytosti, stvořitele a zachovatele universa.

Čtete jeho essaye o výchově, právním a berním systému, jeho petice k parlamentu o zákazu zlého obyčeje spalování vdov, jeho názory na sňatky vdov. Čtete jeho traktáty o výchově žen, o právech žen na dědictví předků. Čtete jeho nespočetné překlady tekstů Ved a Upanišad, nebo jeho traktát „Učení Ježíše, vůdce k míru a blahu“. Pohlédněte s kterékoli stránky na život Rajaův, najdete vždy neumdlévající úsilí reformovati a obroditi sociální i náboženský život Indie.

Přihlédneme-li k náboženské historii světa, užitíme, že boží

ruka stále a účinně zasahuje do jeho běhu prostřednictvím velkých mužů. Čas od času se Bůh sám zjevuje.

Nejranější boží zjevení mělo lidstvo ve Védách: „Eko Devah Sarva Bhutešu Gudah“, „Jediná Nejvyšší Duše proniká celým stvořením“. Tato velká a universální pravda stojí beze změny dodnes. Jistěže v pozdějším studiu náboženské historie Indie lidé uctívali množství bohů a bohyň — ale pravdou je to, co Sir Romesh Clunder Dutt jasně vyzdvihuje ve své „Civilisaci Indie“: „Zatím, co populární mysl staré Indie představovala si božství v každém přírodním jevu a zatím, co při obětech byly zpívány hymny různým přírodním bohům, zadumaný mudrec věřil — i v tomto raném období, že všechny přírodní děje jsou dílem jediné Nejvyšší Síly a že všichni bohové nejsou než rozličná jména jediného, svrchovaného Boha.“

Následující éra zjevení se naplnila v Ježíši Kristu, který žil a zemřel ve službě lidství. Celým účelem jeho života bylo vésti lidstvo k poznání svrchovaného Boha. Nikdy si nepřisvojoval nadpřirozených sil, jak je patrné z mnohých jeho projevů. Čtete-li pozorně Kázání na hoře, je to důrazné odsouzení mnohých současných špatností. Bohužel, Ježíš Kristus stal se obětí brutálního násilí své doby. Pro fanatismus a nevědomost lidí nebylo jeho dílo dostatečně oceněno ve své pravdivé hloubce.

Potom přišla éra buddhismu. Když kněžská moc a idolatrie dosáhly svého vrcholu, objevil se veliký Buddha a učil svoje následovníky odkládati pověrečné obyčeje a zvykový ritualismus, následovat cestu dobra a spravedlnosti a praktikovat „ethinsa“ — „Dobročinnost“, jež jediná vede lidstvo k dosažení nirvány — svrchované blaženosti. Je to však skutečně ironie osudu, že — ačkoli celý život Buddhův byl jediným protestem proti bigotnosti a idolatrii — lidé po jeho smrti ctíli jeho sochy.

Příští éra začala životem proroka Mohameda, jenž volal všechny národy pod praporek svrchovaného Boha.

Následující éra byla vedena reformátorem Martinem Lutherem. Jeho život se značně podobá životu Ram Mohun Roye. Lutherův otec byl puritánského ducha. I pro nepatrnou chybu byl Luther otcem mrskán tak, až krev tryskala z jeho těla; ve škole učitel ho bil nejméně patnáctkrát za den pro neučení se úkolům, nebo pro trochu darebáctví.

V místě, kde žil, nebylo úplného překladu Bible. Proto chopil se překladu Bible z hebrejského originálu. Tenkrát papežství bylo na vrcholu moci a kvetlo prodávání odpustků. Luther shledal, že něco podobného nemá sankce v Bibli. Počal disputace s církevními úřady, ale potkal se s opozicí a persekucí. Když tak moře nesnází ho obklopilo a jeho život byl každým okamžikem v nebezpečí, pravil: „Bůh mne nutí a žene. Nejsem pánem sebe sama. Přeji si klidu a jsem hnán doprostřed bouře.“

Když mu papež nařídil odvolatí jeho názory, pravil: „Dokud

nebudu přesvědčen Písmem a rozumem, nemohu a nechci odvolati cokolivěk, neboť moje svědomí je zajatcem božího slova a není to ani bezpečné, ani správné jítí proti svědomí. Zde je má opora. Nemohu jednatí jinak. K tomu mi dopomáhej Bůh. Amen."

Nejsou tyto city podobné těm, jež projevíl Ram Mohun Roy tváří v tvář opozicí a persekucí?

Možno říci, že potom následuje éra světců a mudrců Indie. Ačkoli sem tam ukázali tendenci k idolatrii a kastovnictví, přece vedoucím tónem jejich učení bylo otcovství Boha a bratrství lidstva. Vezměme na př. hymny Tukarama, se kterými jsem nejlépe obeznámen. Byl to veliký poeta-světec Západní Indie a jeho hymny staly se denním chlebem každé hinduistické domácnosti. Práví: „Na každé stezce mé jsi se mnou, ó Pane. Cítím Tvou ruku v mé — jak vedeš mne. Kéž kráčíme na stezce života pod Tvojí ochranou. Jestliže má slova nezní v Tvé harmonii, Ty uvádíš je na pravou cestu. Ty sňal jsi ze mně pohanění a dal's mi odvahu. Všichni jsou moji přátelé, cítím veliké bratrství lidí. Pořádž jsem v duchu a pravdě poznal Tvoji přítomnost, tančím opojen radostí."

Nemluví tato slova výmluvně o velikém, milujícím srdci světce? V minulosti bylo v Indii na sta takových poetů-světců.

Potom přichází éra Ram Mohun Roye; Miss Collett, životopisec Rajív, to překrásně vystihuje: „Ram Mohun Roy stojí v historii jako živý most, přes nějž kráčí Indie z nezměřitelné minulosti do slibné budoucnosti. Byl obloukem, pnoucím se nad propastí, jež zela mezi starým kastovnictvím a moderní humanitou, mezi pověrou a vědou, mezi despotismem a demokracií, mezi nehybným zvykem a pokrokem, mezi divokým polytheismem a čistým theismem; byl prostředníkem svému lidu, harmonický ve své vlastní osobnosti, již budoval častým utrpením v osamocenosti i konflikty mezi dávnou tradicí a nezadržitelnou osvětou."

Mnohé sociální a náboženské reformy, jež Raja Ram Mohun Roy započal v jediném životním období, jsou jen částečně pochopeny různými muži a institucemi Indie, ale není pochyby, že v pokroku času bude lépe oceněn jeho život i dílo. Šivnas Šastri, průkopník Brahmomisie a autor Historie Brahma Samaj dobře vystihuje to slovy:

„S dalekovidoucím geniem Ram Mohun Roye počíná nové ráno Indie a jde nezadržitelně kupředu, aby otevřelo dveře novému světlu. Velikost jeho díla bude plně objevena v přicházejícím věku."

Mr. Justice Ranade u příležitosti šedesátého třetího výročí shrnuje: „Ram Mohun Roy nehledí na Brahma Samaj jako na novou deklaraci božích cílů. Touží jen dosáhnoutí harmonie lidské víry a jejího uplatnění v praxi striktní jedinobožskou úctou a ctěním Svrchované Duše srdcem a nikoli rukama, sebeobětová-

ním a nikoli obětí hmotnou. Nebylo nic cizího v jeho názorech. Přál si, aby mužové i ženy opatrovali starý poklad víry a hledali osvobození od pověry a nevědomosti. To byla práce, již zamýšlela prováděti Brahma Samaj. Není na mně, abych řekl, jak dalece sliby byly splněny; nebyly-li splněny, není to hanbou jeho, ale naší. Před námi leží tentýž úkol, jako ležel před ním na počátku století. A naše budoucnost záleží na správném jeho rozluštění. Prosím vás u příležitosti tohoto výročí, abyste tento veliký úkol nosili ve svém srdci. Jestliže bude dosaženo harmonie mezi hlavou a srdcem, tělem a duší, indický monotheismus stane se největší mocí v zemi, spojující v pevný svazek 250 milionů lidí. Historické rozdíly vyznání budou dále existovati jako různé styly v architektuře. Křesťanský chrám nebude snad míti vzhled mohamedánské mešity či arijského chrámu, ale rozdíly stylu a formy nebudou rušiti duchovní jednotu účelu. Po dokončení tohoto jiná veliká idea bude uskutečněna: sjednocení všech náboženství (jež Roy nosil hluboko ve svém srdci) — a tehdá lidé ve všech zemích budou volati jedním hlasem: „Tvoje království přišlo a nebesa sestoupila na zemi.“

Ram Mohun Roy odebral se do Anglie 15. listopadu 1830 s posláním moghulského císaře a také proto, aby zdvihl křížové tažení proti obyčejí spalování vdov, jehož zákaz chtěl dosáhnouti u parlamentu.

Bohužel, podnebí podkopalo jeho zdraví a zemřel 27. září r. 1833 v Bristolu, kde také jsou pochovány jeho ostatky.

V tento posvátný den stoleté památky smrti Raja Ram Mohun Roye projevme nejhlubší díky Bohu, že dal Indii tak vznešeného syna, jehož život a dílo bude majákem budoucím generacím.\*)

Přel. O. Rutrle.

## ROZHLEDY PO NÁBOŽ. VÝUCE A VÝCHOVĚ.

### VÝVOJ CÍRKEVNÍCH A NÁBOŽ. POMĚRŮ V NĚMECKU.

Chceme-li pozorovat a posuzovat církevní a náboženské poměry v Německu, resp. jejich vývoj, nutno začítí zjevy poválečnými, neboť máme za to, že v Německu život církevně-náboženský souvisel s t. zv. válečnou a poválečnou psychosou, z níž se německé církve, ať protestantská, či římská nedostaly ven dosud.

\*) Doufáme, že se zavděčíme našim čtenářům uveřejněním této přednášky. Ram Mohun Roy je důkazem, že boží duch vane, kam chce a není vázán jen na křesťanské církve. (Jan 3, 8.) Pozn. redakce.

Německý protestantismus či konkrétněji lutheranism ostatně nikdy nebyl naladěn nějak evangelicky-pacifisticky — to ostatně už od svého vzniku. Nebylo to náboženství malých, ponížených, nýbrž německé šlechty, která v něm a ním našla krásnou příležitost obohatit se na účet římské církevní šlechty, jež v lutheranismu našla rovnocenného, ne-li lepšího partnera. — Lid zde hrál celkem roli statistů. (Cuius regio, eius et religio.)

Také sám zakladatel lutheranismu, Martin Luther, nebyl nikterak nakloněn k passionismu, jako náš M. Jan, nýbrž byl to duch výbojný, duch boje. V těchto několika slovech jest také naznačen rozdíl reformace naší a německé a také klíč k jejím úspěchům — nehledě k tomu, že vlastně potomci obou reformací, se vlastně až dosud charakterisují stejným duchem. Nechceme se také pouštět do rozboru fyziologického, lépe snad řečeno rasového, pokud totiž různé rasy mají vliv na charakter reformací a reformátorů. Jen připomínáme, že i Kalvín byl duch bojovný, který se nebál pro uskutečnění svých ideí prolítí krev, a také Zwingli na curyšském náměstí či nábřeží třímá — vedle bible-evangeliá, meč. (Socha.) Tedy přirozeně od našeho Chelčického a chápání křesťanství „Jednotou“ obrovský rozdíl. A přece i Luther, Kalvín a Zwingli a hlavně jejich následovníci by se velmi podivili, kdyby se jim řeklo, že jejich „prostředky“ nejsou křesťanské a oni křesťany.

Také pokud se týče římské církve německé, nutno si uvědomit a abychom tak řekli, stále zpřítomňovat, že ani ona se nikdy nebála použití meče a krve k šíření evangelia Ježíšova. Stačí jen připomnět t. zv. „pokřesťení“ Slovanů polabských, křížové výpravy proti nám a různé ty německé mariánské rytířské řády — slávu to „křesťanského rytířstva“.

Pohoršujeme se sice stále nad islamem, že šířil své učení ohněm a mečem, ale jeho „křesťanské“ partnery nevidíme — a přece jest třeba stále náš lid uvědomovati, jakým způsobem stal se náš národ „křesťanským“, t. j. římským. Nebyla to vnitřní náboženská síla těch „misijních“ církví, nýbrž politika a touha po kolonisaci. Ostatně zmínili jsme se již často o tom, že i nynější misijní činnost různých církví, t. zv. křesťanských, nesleduje jiných cílů. A to právě jest největší překážkou šíření se skutečného evangelia. Ani císař Konstantín, ani Viching, ani Pribina, neměli na zřeteli Ježíše, nýbrž moc politickou a římská církev nemá se čím pyšnit — a Pribinou ovšem ani ne náš národ či stát.

Komu toto jest jasným, ten nemohl býti překvapen, že německá lutherská církev, na světové konferenci Stockholmské, tedy konferenci pro mír, život a dílo evangelia (Life and Work), pro pokání církví t. zv. křesťanských — se postavila tak pohan-



sky upřímně proti míru, za válku odplaty a měla odvalu toto své stanovisko krve hájit dokonce theologicky.

Ovšem najdeme poněkud theologické vysvětlení k tomuto stanovisku německých církví, a všech církví starověřících či lépe snad řečeno stařevěřích, připomeneme-li si jejich věrouku o vykoupení — kde, na základě Pavla, a tento v duchu a pod vlivem mysterií gnostických, přičítají Bohu-Otci touhu a nutnost krve svého vlastního Syna — na usmíření hříchu či té rajske naivnosti, provedené prý ještě k tomu prvním člověkem Adamem. Myslíme, že žádný theolog by se neodvážil podobnou vlastnost, jež jest vlastně nejvyšší urážkou Boha Otce, přirčknout nejposlednějšimu člověku. A v takovém falešném názoru na Boha vychovávají cirkve t. zv. pravověrné svoji mládež. Také idea Starého zákona a jeho názor na Boha a války a zničení nepřátel — neprospívají u mládeže nikterak k šíření pacifistických ideí evangelia a bratrství lidstva.

Věc jest hlubšího významu při výchově národů, jejich mládeže a mentality, než se snad zdá na první pohled. Zde také leží klíč k vysvětlení, proč ty cirkve, které stále se chlubí a konejší své svědomí, že jsou pravověrně křesťanskými, mají ve skutečnosti tak málo společného s křesťanstvím, resp. ještě snad lépe řečeno s Ježíšem.

Zde by snad našel i své vysvětlení p. redaktor Pavel Vaša, kterého rmoutí, zcela ovšem správně, fiasko nejen socialistů, ale i církví v Německu, když píše: (L. N. r. 41, č. 508):

„Ale více než úpadek sociální demokracie v Německu zarmocuje naprosté selhání církví v boji o duchovní hodnoty. Obě hlavní cirkve v Německu, katolická i evangelická, v rozhodné chvíli se podřídily a zapřely své zásady. Katolíci se aspoň pokusili o odpor, kdežto evangelíci přešli do Hitlerova tábora ohromnou většinou dobrovolně s vlajícími prapory. Zřekli se, zase většinou dobrovolně, všech velkých vymožeností reformace, zapřeli svobodu svědomí, vydali židy pronásledování a za Vůdce místo a vedle Ježíše uznali Hitlera. Národnost, rasa se také jim stala místo prostředku nedotknutelnou modlou. Barthovo heslo: Do katakomb! nemělo ohlasů a nemohlo ho mít, neboť do katakomb by šli jen málokterí duchovní bez svých sborů. Těm je Caesar, ne Ježíš heslem. Neboť také u církví jako u sociální demokracie má jejich slabost hluboké příčiny vnitřní. Nevedly dobu, nýbrž daly se jí většinou bezvolně unášet. Předkládaly a předkládají svým členům učení, jemuž jejich hlasatelé už sami většinou věří jen se všelijakými výhradami. Není už dávno souladu mezi přesvědčením a učením. Proto smějí cirkve porušovat i své základní principy, jejich členové jsou už na to zvyklí nebo jich neznají nebo neuznávají. Chybí vnitřní náboženská pravdivost, jako demokratům chybí politická poctivost. Základ krise i tu je mravní.“

Nutno ovšem k článku p. P. Vaší, dodat, že římská katolická (předáci, ne lid) se sice pokusili o odpor, ale více politický a jako politická strana „Centra“ — než Vatikán za konkordát „Centrum“ Hitlerovi prodal (podobně jako v Itálii „popolari“ Mussolinimu), nehledě k tomu, že německý lid římsko-katolický v masách opouštěl řím. katol. politické spolky a přecházel pod nacionálně pohanský lomený kříž vůdce Hitlera. Zde tedy skutečně římská církev dožila se i se svou výchovou krachu duchovního a Hitler či fanatism německví stal se něm. římským katolíkům větší mravní hodnotou (z jejich stanoviska ovšem) než sám Řím.

Podobně tomu bylo ovšem i u německého socialismu, který sice internacionalismus čile exportoval, ale pro sebe v rezervě si zachoval německý nacionalism — ať již za Viléma či Hitlera. Takže zde skutečně uplatňuje se skutkem, a tedy realitou, tvrzení skeptiků a lidí znalých dějin a duše národů, že Němec jest a zůstane napřed Němcem a teprve, zbude-li mu v duši místo, jest socialistou či křesťanem. To by mělo býti ovšem i vážné poučení a memento pro naši naivnost, neboť jako vždy výjimka potvrzuje pravidlo. A není také žádnou hádankou, že setká-li se vlk s ovci, kdo že zahyne. A myslíme, že národ náš právě svými dějinami náboženskými dokázal dosti dobře světu, že snažil se býti křesťanským vpravdě — a bojoval-li, byl to jen boj obranný a za uchránění duchovní a fysické svobody, na niž má každý národ právo přirozené, t. j. přímo od Boha — ale nemyslíme, a to jest třeba říci, že ve jménu křesťanství, by náš národ musel býti národem těch ovcí, zatím co ti „praví křesťané“, kteří na nás házejí kameny kacířství a nekřesťanství — nebáli se „chlubití se mečem“ místo křížem, místo mírem a láskou Ježíše, násilím.

A bylo chybou našich passionistů Chelčických a Bratří, že neuvědomili si tuto smutnou síce a přece pravdu, a nebylo by bývalo tolik zbytečně prolité krve národa a jeho poroby a zklamání víry v cizí pomoc, jak dožil se toho Komenský.

Otázka sebeochrany, pacifismu za každou cenu, jest ovšem pro všechny křesťanské církve a národy, nejen Němce, problémem mravním. Stačí si připomenout dějiny židovské za dob Makkabejských. Ni Židé nechtěli, aby neporušili soboty, bojovat proti Antiochovi řkouce: „Zemřeme všichni v sprostnosti své, a svědkové budou nám nebe i země, že nespravedlivě zabijíte nás.“ Antiocha to ovšem nijak nedojalo a také nebe Židy neodměnilo zázrakem v odměnu za svěcení soboty, a Antiochovo vojsko Židy pobíjelo jak ovce a tu Židé, když jich bylo již velmi mnoho pobitých poznali a přiznali, že by svým ‚sobotním pacifismem‘ byli všichni vyhlazeni z země“ (1. Mak. 2, 37. 40.), vzchopili se a zvíťazivše, ušetřili tak národ svůj od krveprolití a vyhlazení. Jest velikou chybou, že naši protestanté před Bílou horou ne-

četli Makkabejských (knihy t. zv. mimokanonické, ale velmi poučné a morální na rozdíl od jiných knih St. zákona, kanonických). Snad by bitva na Bílé hoře byla pak dopadla jinak, a též i náš národ byl by býval ušetřen krveprolití a otroctví.

Nelze ovšem, dle našeho názoru, vysvětliti církevní mentalitu německou, jak jsme se o ní zmínili, jen rasou germánskou, a to již vzhledem k jiným skutečně germánským národům, nehledě k tomu, což jest velmi důležité, že totiž vůdcové Německa, Prusáci, jsou vlastně pologermáni. Mimo to také u Slovanů jsou pak národové národně velmi aktivní (Poláci a Jihoslované). Určitá pasivnost a pasionism, přičítaný rase slovanské, má spíše svůj původ ne snad ve zbabělosti, nýbrž pochází z prakolébky Indo--evropanů, a právě ty prvky charakteru indského u některých Slovanů zdají se převládat.

Nutno ovšem veřejně doznat a se přiznat, že ani římská církev ani lutherská církev, obě tedy, jež honosí se názvem křesťanských, nedovedly z Němců, jako národního celku, za tak dlouhou dobu vychovat křesťany, a že tedy ztroskotaly ve svém křesťanském výchovném umění ke království božimu. Tedy jinými slovy, že v Německu měly křesťanské církve tak málo vlivu na lid, že snadno v lidu zvítězil Hitler nad Ježíšem. Ostatně máme dojem, že ty křesťanské německé církve se tak mnoho o to vítězství Ježíšovo nestaraly a Jeho porážka že jim není nikterak nehod.

Tvrdilo se, že světová válka dokázala zřejmě krizi a porážku církvi t. zv. křesťanských a že jest začátkem jejich úpadku a konce, — dokazovaly to náboženské společnosti t. zv. nekřesťanské (Indové), ale snadné vítězství myšlenek Hitlerových v německých církvích, nad ideami Ježíšovými dokazuje, že zde vlastně skutečného křesťanství vůbec nebylo. (Myslíme přirozeně zase celek.) U jiných „křesťanských“ států tomu ovšem není mnoho jinak a nad tím by se vůdcové křesťanstva měli vážně zamyslet a jíti do sebe. Tak to jistě pochopil Söderblom, ale jeho snaha našla poměrně málo ohlasu u vůdců církví — ač vše to mělo by býti pro církve vážným mementem. Zde také leží příčina, že církve nemají žádného vlivu na veřejnost a nejsou brány vážně. Skutečně soumrak.

Že i papež ustoupil před Hitlerem, jest jistě zajímavý příznak poměrů, jenž by lákal k srovnání s poměry našimi. Hitler vyhrál a předstihl i Bismarka, kterému se jistě ani nesnilo, že by římsko-katol. politická strana „Centrum“, tak mocná, vlivná strana, mohla býti rozštěpena — za souhlasu Vatikánu ještě k tomu. Kdyby to byl ještě před nedávnem někdo řekl našim politikům, že dokáže to ten nedostudovaný Hitler, byli by se mu při nejmenším vysmáli. Jak vidět, Prozřetelnost vede někdy národy poněkud jinak, než jak rozumujeme my.

Hitler má názor, že církve a hlavně kněží nepatří do politiky,

nýbrž do kostela — u nás se kdysi o tom debatovalo, že jest to názor správný, náboženství dokonce prospěšný, a byl to tuším hlavně tehdejší profesor Masaryk, který se bil za tento názor a snad také trpěl — ale u nás se neprovedlo nic v tom smyslu. Hitlerovi se to podařilo zázračně lehce a dokonce Řím musel chtít nechtě souhlasit. Jak vidět, umí také Řím svým kněžím poručit, že nesmí se plést do politiky, ovšem v Německu — u nás Hlinkovi, Jehlicskovi a jiným prý poručit nemůže. Jsme dokonce tak naivní, že politiku Říma v tom smyslu si sami sobě omlouváme a sami sebe „z diplomatických důvodů“ flagelujeme; děláme ze sebe polodivochy, jimž prý leze sláma z bot. Žel, stalo se. Hitlera, jak vidět, Řím se bojí.

Ve svém dopisu něm. profesoruh Ehrenfelsovi p. p. Masaryk svůj dřívější názor na politickou činnost římské církve zásadně změnil, že jako římské církvi se jedná v politické její činnosti o mravnost, a dokonce k našemu překvapení omlouvá jí slovy: „Tak jest také zapotřebí rozumět politické úloze katolické (římsko) a všech ostatních církví“ (K. J. č. 42 r. 32), nevíme, které ty ostatní církve p. president myslel, ale pokud známo, u nás pracuje politickou stranou a politicky „jako taková“ jen římská církev. Nevíme také, zda eventuální politická činnost naší církve, byla by posuzována také tak blahovolně, a zda přísnými kritiky, jak již je máme, nebylo by to připočteno církvi naší k minus.

Ostatně jak pěstovala římská církev a její kněží mravnost v politice, víme z dějin a též p. president to nejlépe zakusil na svém těle. Není dobře na tyto věci tak brzy zapomínat.

V Německu tedy i Hitler i Řím a německá veřejnost má názor, že kněz nepatří do politiky, nýbrž do kostela (lépe řečeno, jen k duchovní službě lidu). Přirozeně mohla by se o tomto názoru zavést diskuse. (K našim poměrům nutno ovšem připomnět, že za Rázusem nestojí evangelická církev a že jeho strana není také stranou církve evangelické.)

Pokud pak se týče formální organizace německého protestantismu, není pochyby, že akce Hitlerova protestanty sjednotila, ne sice vnitřní silou, nýbrž rozkazem. Je jisto, že protestantským církvím nejvíce škodila jejich roztříštěnost a nejednotnost, která vedla je téměř k impotenci, zvláště srovnáním s celkovou, vnější činností římské církve. Často jsme zde o tom psali. Jedná se ovšem o to, jak toto sjednocení se projeví uvnitř církve a jaké ukáže duchovní plody a užitek.

Jest ovšem zase příznačné pro německé církevní poměry, že Hitler toho všeho dosáhl t. zv. demokratickou cestou, t. j. volbami (vůle lidu) — podobně jako své politické moci, jak správně to připomněl p. president. A to nás vedlo také k tomu, abychom se na celý ten německý problém dívali psychologicky, t. j. na duši německého národa — zde jest klíč.

První článek „Nového Zřízení něm. ev. církve“ zní sice velmi křesťansky a slibně (Nedotknutelný základ něm. ev. církve jest evangélium o Ježíši Kristu, jak je nám osvědčeno v Písmu sv. a jak ve vyznáních refomračních nově vystoupilo na světlo.) (K. J. str. 217, r. 1933.) Ale máme určitou pochybnost, zda německé duši by lépe nevyhovovalo a zda nebylo by též upřímnější vyznání něm. hraběte Reventlowa (snad potomek pobaltských Slovanů): „Nazýváme se křesťany, nejsme jimi však a nemůžeme jimi býti. Křesťanství neodpovídá naší rase (!). Ukřižovaný asketa je bohem zestárlých a chorých.“

Praxe ukáže (a snad již ukázala), za kým Němci, respektive jejich církve půjdou spíše — zda za Ježíšem a svojí církevní ústavou — či za Reventlowem. *Drs.*

---

## AKADEMICKÝ TÝDEN ŘÍMSKOKATOLICKÉ INTELLIGENCE.

Znatelé náboženského života v církvi římskokatolické v cizině i u nás poukazují od několika let na skutečnost, že uvnitř této církve projevuje se nové rašení duchovního zájmu, jež od nepatrných ohnisek zasahuje i širší kruhy vzdělanců, před nedávným k náboženským otázkám zcela lhostejných. Dovídáme se, že kolem několika kněží bezúhonného života soustřeďují se hloučky mladých lidí se středoškolským i vysokoškolským vzděláním, aby se podřídili vedení doktora katolické církve sv. Tomáše Aquinského, aby se posvěcovali společným modlitebním a svátostným obecenstvím, a vycházejí pak z tísín svých uzavřených porad s programem nábožensky i kulturně rozhodným a důsazným.

Také čeští katolíci mají středisko svého probuzeneckého hnutí, jehož hlavním cílem je „omnia renovare in Christo“. Časem se zmíníme v „Náb. revui“ o literárních počinech této skupiny, jež je vedena dominikánským řádem a jež pravidelně ovoce své práce ukládá jednak ve scholasticky těžkopádné „Filosofické revui“, jednak v nábožensky výchovné revui „Na hlubinu“. Z iniciativy spolupracovníků těchto dvou revuí došlo letos ke konci září a začátkem října k pořádání prvního akademického týdne, o němž chci podat zprávu, pokud mně bylo časově možno se jeho přednášek účastnit.

Akademický týden zasedal v břevnovském klášteře a byl přístupný inteligenci bez rozdílu vyznání. Účastníků bylo více než 200 a chodili na přednášky s vytrvalou pozorností. Značný počet byl studentů a studentek vysokoškolských. Pořadatelstvem byl položen důraz na kulturní ráz podniku. Proto byl volen za místo

první konference břevnovský klášter, založený Boleslavem II. k šíření křesťanské kultury v našem národě. Kulturním zřetelům byl uzpůsoben i program Akademického týdne, takže přednášky byly konány z dogmatiky a metafysiky, podobně jako ze sociologie a estetiky. Při tom úmyslem bylo osvětlit nynější stav československé národní kultury pod zorným úhlem zásad sv. Tomáše Aquinského, který prohlašován za myslitele moderního, to jest předjímajícího podle pravdy smysl skutečností přítomných i budoucích.

Při zahájení 28. září pronesl inaugurační přednášku dr. S. M. Gillet, generál dominikánského řádu z Paříže, na téma: *Filosofická metoda sv. Tomáše a zkušenost*. Hlavní thésis jeho přednášky bylo, že metoda svatého Tomáše je založena na přesném pozorování a na experimentu, nikoliv jen na pomyslných a neživotných dedukcích. Nejdůležitější problémy tomistické filosofie týkají se předpokladů poznání a společenské mravnosti a řešení sv. Tomáše je podnětné svou časovostí i pro přítomnou dobu. Je omylem posuzovati sv. Tomáše jako epígona Aristotelova. Svatý Tomáš se vědomě rozhodl pro empirické předpoklady metafysiky Aristotelovy, poněvadž Platonova spekulativnost neodpovídala Tomášově sklonu k pokusům na základě zkušenosti. V teorii poznání je sv. Tomáš umírněným realistou, připouští objektivní platnost lidského poznání při objektivní existenci transcendentální skutečnosti, jejíž bytnost zprostředkuje člověku smyslové vnímání, uvědomělé v myšlence. Tomismus charakterizoval přednášející jako filosofii bytí, poněvadž v něm myšlenka se odvolává k bytující skutečnosti. Noëtický realismus sv. Tomáše je základem jeho sociální morálky, v níž se podstatně liší od východisek pozitivistické sociologie a etiky. Tomismus neleká se experimentálního náteru moderní sociologie a chce odkrytí její klamně transcendentalistickou základnu. Moderní sociologie buduje na teoretických, skutečností nepodepřených thésích a bytí lidské je v ní postaveno mimo společnost. Sociologové musí se učit vědeckosti u sv. Tomáše, poněvadž u něho se mohou naučit správnému pozorování lidské přirozenosti a života pospolitého. Sociologové chybují, jestliže hledají cíl lidského života v kolektivitě. Člověk ovšem nemůže být vyňat ze společenských souvztázností a je povinen podřídit se do určité míry závazkům, k nimž jej poutají předpisy společenské poplatnosti. Avšak společnost nemá práva odvádět člověka od osobní spásy a od osobní blaženosti, která cílí k Bohu. Osobnost stojí nad společností, ale konkrétní jedinec se svými osobitými nároky je podřízen společnosti: Světová krise záleží v nesouladu mezi osobními zřeteli individuální prospěšnosti a zájmu společnosti, jež jsou vyjádřeny ve společných ideálech.

Dr. Gillet přednesl svůj projev s galskou lehkostí výrazu a intenzivní gestikulací, již byla podepřena vnitřní přesvědčivost

mistra řádu Kazatelů, jehož zbraní je myšlenka a moc slova. Zmínil jsem se o obsahu jeho úvodní přednášky podrobněji, poněvadž byla myšlenkově superiorní. Duchovní prázdnota arcibiskupského pozdravu dra Kašpara trapně kontrastovala, když promluvil k zahájení Akad. týdne po Gilletovi, podobně jako udýchaný proslav dra Jana Rückla o poměru římskokatolické církve k mezinárodním vztahům nevyňikal nijak nad průměr tuctového referátu.

Připojím k referátu o Gilletově přednášce dvě kritické poznámky, v nichž se zmíním krátce o věcných námitkách, jež jsem si při ní uvědomoval. Pro vzdělance našeho věku může být Tomáš Aquinský příkladem čistého zaujetí pro věčné pravdy, plácí nad skutečností smyslových jevů. V jeho pojetí přirozeného vědění (intellectus possibilis) jsou zajisté dány předpoklady pro filosofii jako samostatnou vědu netheologickou. Avšak Tomášovy spisy ani metoda deduktivní v nich použitá naprosto nepřipouštějí důkazů, že by experimentální metoda, založená na indukci, to jest pozorování skutečnosti, popisu, třídění a srovnávání opakovaných dat a událostí, tvořila základní obsah jeho pracovního postupu. Sv. Tomáš jako scholastik vidí podstatu pravdy v abstraktních schemech odtažitých od skutečného života a nepomůže, budou-li se neotomisté snažit tuto metodu označovat jako popředně experimentální. Chtějí-li novodobí scholastikové skutečně svou filosofickou metodu modernisovat, nezbyvá než aby pokročili dále než jejich svatý patron a naučili se užívati induktivních metod přírodovědeckých a duchovnědných.

Gilletova exkurse do sociologie byla na svou kusost příliš náročná; takže se mu nezdařilo její výstižnější podepření. Dopusť si obvyklého „křesťanského kacírství“, jemuž se ani nebrání katoličtí sociální filosofové, kteří se domnívají, že vědecká sociologie se může postavit do zajetí některé křesťanské konfese a „vyznávat“ některého církevního otce. Sociologie ze zásadních důvodů musí odmítnout radu, aby se učila rozumět společnosti podle zásad sv. Tomáše, poněvadž kritéria její vědeckosti leží mimo sféru jakékoliv apriorní dogmatickosti. — Dr. Gillet proslavil v rámci Akademického týdne ještě dvě pozoruhodné přednášky, a sice o výchově intelektu a výchově vůle, v nichž vyzdvihl potřebu hlubšího humanitního vzdělání a důležitost vůle k realizaci ideálů u mládeže.

Druhou osobností z ciziny, která se těšila zvláštnímu zájmu, byl dr. Muckermann, německý jezuita z Münsteru. Přednesl cyklus tří přednášek o předních zástupcích světové literatury, za něž pokládá Goethea, Dostojevského a Dantea. Při básnickém a myslitelském zjevu Goetheově si uvědomuje přednášející, že genius může vyrůst i mimo římskokatolickou církev. Setkává se s nadšeným souhlasem svého katolického posluchačstva, když projevuje svůj názor, že církev má vést s naší dobou dialog na

celé kulturní frontě. Radí k opatrnosti při posuzování, zda byl Goethe pantheista a obdivuje u něho bohatost a tvořivost osobního života. Goethe měl by se stát předobrazem osobnosti kultury a v tom ohledu by mohl mnohé říci i katolíkům. Souhlasu posluchačstva získává řečník dále svým tvrzením, že v budoucnosti zvítězí ten světový názor, který bude vyhovovat elitě národa. U Goethea setkáváme se s podivuhodnou rovnováhou mezi pozemskými a věčnými hodnotami. V Goetheově díle je mnoho ohlasů křesťanské pravdy i církevních forem. Svým živým myšlením a životaplným uměním mohl by i v církevní práci býti nápomocen. Mladá katolická generace má podle řečníka přejmout Goetheovu krásnou formu a naplnit ji křesťanským obsahem. — Podobně obsažné byly Muckermannovy přednášky o Dostojevském, v němž vidí básníka zmatku, hledajícího vítězství nad světem démonů v křesťanské víře v Boha; a o Danteovi, v jehož díle byl podle řečníka dokonale představen duchovní řád a věčná zakončenost člověčenstva v Bohu.

Při přednáškách dra Muckermanna jsem zřetelně viděl, jak akademickou mládež silně přitahovaly jeho kulturní podněty a jak přítomní souhlasili s jeho devisou, že celek současné kultury má být obsáhnut duchem církevního vlivu, v projevech spíše vlivně shovívavého než tvrdě kaceřujícího ke geniům. Liberálnost německého jesuity byla překvapující, zvláště když řečník prohlásil, že vidí jeden z důležitých úkolů katolictví, aby zachránilo z liberalismu jeho víru v lidskou osobnost. Nevím sice, do jaké míry dají římstí biskupové imprimatur výzvě, aby mládež četla Goethea a Dostojevského a jiné vynikající zástupce světové literatury, pokud byli zásadními odpůrci římsko-katolického typu křesťanství. Začnou-li jednou s Goethem pro krásu jeho básnické díky, bude zbytečný i index zakázaných knih mnohých učitelů lidstva.

Jinak byla na Akademickém týdnu přednesena řada rozmanitých přednášek, z nichž některé měly úroveň značnou. Nemohu podrobněji o nich referovat, ale uvedu aspoň krátce, co pokládám za podstatné.

Na sjezdu byla očekávána účast známého francouzského spisovatele Pavla Claudela, který se nedostavil, ale poslal konferenci svou přednášku o zpřítomnění Boha v denním životě. Projev začínal mystickým negativním výměrem božství a dále v mnohých symbolických jínoutajích naznačoval, jak může duše dosáhnout znovuzrození v Bohu. Přítomnost boží se jeví především v míru, který nám Bůh dává obrazem Sabatu. Dále ve světle, jež tím lépe vyniká, poněvadž Bůh rozprostřel kolem nás temnoty. Bůh se nám zpřítomňuje dále v občerstvujícím pokrmu duchovním a v pramenu vzácných poznatků. Chléb a slovo života dávají člověku život věčný. Každý člověk je povinen, aby složil svému Stvořiteli svou osobní daň. K našemu vztahu k Bohu je nám třeba



více než smyslů a duchovních schopností. Je nám třeba působení jeho Ducha.

Z přednášek o umění uvádím proslov prof. Dra Cibulky o tradici a novotách v církevním umění, v němž uváděl doklady, že církev římsko-katolická obměňovala slohy v církevním umění, neuzavírajíc se novým tvůrčím snahám a korigujíc výstřelky novotářství vázaností tradiční. Ing. Půjman shledával v tomistické filosofii základy estetiky. Dr. Birnbaum prošel ve své přednášce památky církevního stavitelství v Praze podle jednotlivých slohů.

Úvodní proslov Papicův o pojmu křesťanské kultury stejně jako přednáška Dra Sylvy-Taroucy nevynikly nijak nad úroveň školských referátů. Druhý z nich mluvil dogmaticky o krizi evropské kultury, kterou si představuje vyúsťující na rozcestí mezi barbarstvím a obnovou všeho v Kristu v rámci katolické církve a hlavním receptem na řešení sociálních nesnází jsou mu papežské encykliky. Lidé, kteří nejsou katolíky jsou podle přednášejícího k politování. Zbožňovali techniku a vzala jim chléb, zbožňovali volnost a přinesla jim chaos, zbožňovali humanitu a změnila se v bestialitu. A tak vrchol moudrosti dra Sylvy-Taroucy lze shrnout ve větě jím proslovené: „Dnes jen čekáme, že přijde katastrofa, která smetá všechno, nebýt *katolicismu*.“ (!) Potírat tyto dětinské fráze, jež vidí podstatu současné bezradnosti společenské ve všem jiném, jen ne ve spoluvinně římsko-katolické církve za dnešní neutěšený stav, necítím potřebu.

Nesrovnatelně hlubší rozbor současné sociální situace ve světle autoritativního nálezu papežské kurie podal prof. dr. Bedřich Vašek, při čemž zdůraznil, že sociální reforma předpokládá duchovní řád ve světě idejí. Podrobnější rozbor jeho názorů sociálně-filosofických, uložený v obsáhlém Vaškově díle, podám při jiné příležitosti. Rozbor základů tomistické psychologie podal prof. dr. Beneš, státovědecké teorie sv. Tomáše osvětlili P. Skácel a odb. rada dr. Fuchs. Z jiných přednášek aspoň registruji proslovy profesora Garrigou-Lagrange z římské university Angelicum o údobích duchovního života na cestě mystické a výklad lékaře dra Partose o skutečnosti duchovního principu.

Moje zpráva o Akademickém týdnu byla by neúplná, kdybych se nezmínil o přednáškách jeho intelektuálních původců dra Ant. Habáně a dra Silvestra Braity, mnichů řádu Dominikánů a o přednášce kvardiána františkánského řádu dra Urbana, jež se vyznačovaly vynikající úrovní myšlenkovou.

Dr. Habáň přednášel o metafysických životních hodnotách a o významu metafysiky pro život. Poukázal též na důležitost metafysiky pro myšlenkové vymezení cesty k Bohu. Habáň, stejně jako dr. Braito, který přednášel o poměru přirozeného a nadpřirozeného života v křesťanství, vycházeli ve své argumentaci neúchylně z tomismu. Braito vidí v křesťanství náboženství absolutní reality a nikoliv náboženství metafory. Základ nadpřiroze-

nosti křesťanství je dán faktem, že člověk svou účastí na milosti boží v Kristu se stal božím spřízněným dítětem. Křesťanství kotví v nadpřirozeném jako v realitě, avšak milost boží neruší přirozenost lidskou. — Právě na tomto problému jsem si uvědomoval, jak ČCS přes odlišnou christologii má s ostatními křesťanskými církvemi společný theistický základ.

Dr. Urban ve své přednášce o modlitbě dal výraz svému přesvědčení, že modlitba je nejvyšší funkcí životní. Inkarnace Kristova v člověku je etapou, kde život boží skrze Bohorodičku a Eucharistii plyne dál. Kristus v každém člověku žije celý a zároveň celý žije ve všem. Modlitba v řádu nadpřirozeném je dle Urbana spojování se s Bohem rozumem a vůlí, a modlí se při ní Kristus v nás. Modlitba křesťanova není hýčkáním citů. Má dva termíny, člověka a Boha. Modlitba je objektivním, reálním poměrem, je určována danou pravdou. Je funkcí popředně rozumová. Jde při ní o rozhovor s někým a o něčem, pravdy se musí stát v ní věcmi a ne pouze pojmy. Dr. Urban podal řadu konkrétních rad a vysvětlil několik pochybností, jež mu přítomní předložili o smyslu modlitby. — S hlediska ČCS je pro nás nepředstavitelná modlitba ke Kristu, Panně Marii a svatým, poněvadž se řídíme podle Ježíše Krista, který překonal jedno pokušení uvědomiv si závaznost příkazu božího: „Pánu Bohu svému klaněti se budeš, a jemu samému sloužiti budeš.“ (Mat. 4, 10.) V duchu evangelia jeví se nám mnohá forma zbožnosti, kterou trpí římsko-katolická církev jako přežilá forma fetišismu a mnoho-božství. Musíme však vzít na vědomí fakt, že desítky katolických vzdělanců chtějí se v upřímnosti srdce svého skloniti před Pánem Bohem i formami katolickými.

Závěr všech předcházejících informací vyzní stručně: V římsko-katolické církvi začínají se objevovati i v českých zemích vážné pokusy o duchovní soustředění katolických vzdělanců na základě nesmlouvavě přísného plánu křesťanské obnovy a kulturního výboje. Zatím jde o první cílevědomé náběhy, které se však již misijně projeví slibně po prvé letošním akademickým týdnem. Varuji před tím, abychom lehkomyšlně a povšechně podceňovali náboženskou sílu svého římsko-katolického odpůrce.

*F. M. Hník.*

## SVOBODNÝ PROTESTANTISMUS VE ŠVÉDSKU.

Svobodný protestantismus ve Švédsku organisoval se teprve r. 1929. Před tím vystupoval ve švédské theologii jen velmi řídce. Jako jinde tak i ve Švédsku pěstována a šířena osvícenská theologie na rozhraní 18. a 19. stol. některými arcibiskupy, biskupy a preláty. Vliv jejich jeví se až do let devadesátých. V polovici 19. stol. byl zlomen náboženský nátlak zásluhou liberalismu a pietismu. Tu teprve mohly se tvořit svobodné církve lutherské a

reformované. Vlivem zesvětštění švédské kultury byla církev nucena zaujmout stanovisko obranné. Zesvětštění bylo tak silné, že i ve Švédsku byly kostely prázdné. Ale již v 19. stol. objevovaly se svobodnější theologické a náboženské názory ve švédském písemnictví. Zvláště zasluhuje zmínky básník a myslitel *Viktor Rydberg* († 1895). Koncem 19. stol. získala škola Ritschlova a Wellhausenova přívržence. Zvláště to byl známý *Nathan Söderblom*, jako profesor náboženské vědy v Upsale, jenž přinesl do Švédska z Francie volnější názory (počátkem 20. století), ale nikoli dogmaticky. Nový velký mladocírkevní směr ve smyslu vysoké církve anglikánské povstal r. 1908 ve studentstvu. Pod ochranou Söderbloma usiloval o anglikanisující obnovu švédské církve na tradičně dogmatickém základě, ale v opozici proti svobodnému církevnictví a proti kritické eksegetice, při tom však přizpůsoboval se kulturně době a bránil se proti radikalismu a socialismu. Mladocírkevnictví ovládá nyní švédskou církev. Teprve spisem *prof. dr. Em. Linderholma* „Od dogmatu k evangelíu“ vešel svobodný protestantismus ve Švédsku ve známost (r. 1919). Náboženský reformní svaz švédský založen však až 1929 a čítá asi 300 členů, farářů, učitelů, náboženství a studujících theologů. Vydává od r. 1930 časopis „Náboženství a kultura“ s 2000 odběratel. Věnováno úsilí zvláště bohatší liturgii. V r. 1931 byl konán první veřejný, hojně navštívený kongres, jehož se zúčastnili i cizí bohoslovci.

Podle přednášky *prof. dr. E. Linderholma* na konferenci světového svazu ve Sv. Havlu.

A. Spisar.

## ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

### REFERÁTY.

*Pierre Brunet, L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle: avant 1738, Paris 1931, VII-355 p.*

Když byl téměř před dvěma sty lety odhalován Isáku Newtonovi v Cambridge v Trinity College pomník, stkvěl se na něm krátký, ale za to výmluvný nápis: „Qui genus humanum ingenio superavit“.

V tomto nápise obsažen je všechen obdiv i úcta tehdejšího věku ke geniu Newtonovu a k jeho dodnes mimořádně důsažnému dílu vědeckému.

Jaký proto div, že ještě současná doba splácí pozorností svůj dluh jeho myšlenkovému odkazu.

Máme před sebou dílo, pojednávající o vstupu vlivu a působení idejí Newtonových na půdu Francie a to zatím díl, jednající o vztahu Newtonových teorií na filosofické a přírodovědecké myšlení francouzské před rokem 1738.

Newton zemřel 18. března r. 1722 jako stařec více než osmdesátiletý a v tu dobu bylo jeho dílo i za kanálem dobře známo. Ne všude však proni-

kalo stejně. Zvláště ve Francii se tak dělo s určitými potížemi, jejichž příčinou bylo kartesiánství.

Jest dobře známo, že Descartes nebyl jenom filosofickým spisovatelem, nýbrž i výtečným matematikem. Zajímal se i o jiná odvětví vědecká a v astronomii proslul svojí teorií vírů (le système tourbillonnaire).

V krátkosti naznačeno bylo učení o vírech asi takovéto: Existuje prostorové fluidum, táhnoucí se všemi směry do nekonečna. V něm pohybují se tělesa nebeská a tedy i náš sluneční systém. Slunce, které se otáčí kolem své osy, tímto mohutným pohybem uvádí v souběžný pohyb i nejbližší masy fluida. Fluidum: takto se dostavší do rotace uvádí v tentýž pohyb i další partie fluida s planetami. Celkem potom činí dojem vířícho množství a odtud také jméno přijaté k označení theorie. Jest ovšem zcela přirozeno, že vzdálenější partie fluidární, vzdálenější od centra otáčení, budou vířiti s menší rychlostí a intenzitou, než partie jemu bližší. Také v celkové rotační sféře sluneční, budou implicitě zahrnuty i vírové celky druhého a třetího stupně, máme-li na zřeteli obíhající, ale i otáčející se planety a jejich satelity. Tato nauka měla ovšem svoje vady. Nedalo se jí leccos ze záhad astronomických vysvětliti, zvláště ne zjevny založené na zákonech Keplerových.

Přes to však ještě dosti dlouho theorie Descartova ovlivňovala některé duchy, držíc je na své straně proti Newtonovi.

Onu resistenci, s jakou se potkávaly uzávěry Newtonovy právě ve Francii, vlastně považuje Brunet za jakobý důkaz už tehdy hlubokého vlivu newtonismu. Jestliže totiž považujem za nutné brániti se nějaké thesi, už tím dosvědčujeme, že je s takovouto thesi nutno počítati. Jinými

slovy: co vzbuzuje nepřátelství nezřídka za něco stojí.

Jistě se ovšem otážíme, co vlastně měli kartesiáni newtonismu za zlé, co co theorii Newtonově vytýkali.

A tu nutno s Brunetem uznati, že to byl hlavně pojem přitažlivosti, s nímž dle tvrzení kartesiánů uvedl Newton do vědy jednu z okultních kvalit, které, jak se kartesiáni domnívali, Descartes navždy vyloučil z pozitivní vědy.

Theorie vírů nalézala oporu a to nemalou také v Akademii věd. Její tehdejší sekretář Foutenelle (1657 až 1757) byl přesvědčeným kartesiánem. Ale i tato bašta musila posléze povoliti. Ústup se děl ve znamení různých oprav v Descartově theorii a tak se předcházely stále ostřejší a ostřejší kritické výtky se strany stoupenců Newtonových.

Zapomenulo se však, že theorie jsou tu nikoliv proto, aby se na nich lpělo, ale aby byly stále (pokud je to vůbec možno) pravděpodobnějšími nahrazovány. Cesta teorií je tedy cestou stálého se bližení pravdě. Konservatismus tady vždycky velmi škodil a zdržoval vývoj.

Korektury podnikané úporně na Descartově theorii vírů ve Francii před rokem 1738 by bylo možno srovnati se správkou chalupy, která je na spadnutí.

Ta theorie už tenkrát patřila nacisto historii vědy. Byla jen uměle oživovanou mrtvolou.

Proto také každé její další umělé živění jen diskreditovalo odpírce newtonismu a newtonisty v boji posilovalo.

Spisy, tištěné na obhájení předem ztracené posice, ať už to byly knihy a pojednání Saurinovo, Balffingerovo, Castelovo, nebo Villemotovo či Cassiniho, de Bernoulliho a jiných, dopadly zle. S principem theorie Des-

cartovy se už astronomie dělati nedala.

V období, které lze zhruba omeziti, lety 1700—1730, možno mluvit už o převažujícím vlivu newtonismu v přírodovědě francouzské.

Zvláště je to patrné na pracích vědeckých z oboru optiky.

Brunet tu rozlišuje přímý a nepřímý projev vlivu newtonismu na hladinu francouzské vědy, při čemž rozumí nepřímým projevem reakci svrchu uvedených autorů, čelící k rektifikacím theorie kartesiánské.

Odtud už byla krátká cesta k zatlacení oné resistantní averse vůči principu přitažlivosti v některých hlavách francouzských.

Už v prvních letech období následujícího (po roce 1730) objevují se spisy, které možno označiti dobře jako newtonské. Tak práce Maupertuisova, dále novější práce de Privat de Molièrovy a Bernouilliho jsou napsány ve znamení naprostého opuštění stanoviska kartesiánského.

Knihy Brunetova jest celkově významným příspěvkem k historii přírodních věd s důsledky filosofickými a zároveň speciálním příspěvkem k psychologii lidských povah s vědeckým založením a intelektuálním životním cílem.

*Podzimek.*

*Pařížská Komuna 1871.* Zprávy a dokumenty současníků. K. Borecký v Praze 1932, stran 360. 71 vyobrazení. Cena Kč —.—

Velmi agilní a iniciativní nakladatství K. Boreckého v Praze vydalo už několik dokumentárních knih, týkajících se dějin revolucí.

Po Pokrokovského „Dějínách Ruska“ následovaly „Dějiny ruské revoluce 1917“ od Astrova, Stojepkova a Thomase a potom „Dějiny občanské války v Rusku 1917—21“ od Bubnova, Pokrokovského a Thomase.

Nedávno byl doplněn tento soubor spisem o pařížské Komuně z roku 1871.

Všecky tyto knihy jsou psány s určitou tendencí, jsou orientovány komunisticky a snaží se ospravedlniti postup proletariátu ve velkých chvílích jeho nástupu k boji.

Tuto okolnost nutno mítí na zřeteli i při četbě o pařížské Komuně. Její historie bývá obyčejně přidávána jako poslední kapitola panoramatu pohnuté války prusko-francouzské, počínaje obsírným líčením z akt generálního štábu pruského a konče francouzskými monografiemi této pro Francii nešťastné doby od Fiauxe, Lehautcourta, Rousseta a jiných.

Oficiální vládní kruhy francouzské po r. 1871 viděly arcí v Komuně pařížské jen bandu paličů, petrolejníků a anarchistických dryáčníků.

Vpravdě tu však šlo o pokus realizování určité hospodářsko-politické směrnice, která je zhruba vyjádřena už v jednom z Babeufových manifestů,\*) kde se praví: „Příroda dala každému člověku rovné právo na užívání všech statků. Nikdo si nesmí, aniž by se dopouštěl zločinu, přisvojovati výlučně statky země a průmyslu. V opravdové společnosti nesmí býti ani bohatí, ani chudí... Revoluce není ukončena (rozuměj velká revoluce francouzská), protože boháči uchvacují všechny statky a výlučně komandují, zatím co chudáci se drou jako skuteční otroci, hynou v bídě a ve státě nemají co říci.“

Po úsilí Babeufově a jeho přátel nadcházejí drobné pokusy revoluční, zprvu levě demokratické, později

\*) Babeuf byl zakladatelem tajného svazu „Spiknutí rovných“ z let 1795—6. Zemřel po prozrazení svazu na popravišti v r. 1807.

proletářsko-komunistické v letech 1830, pak 1831 (povstání tkalců v Lyoně), 1832, 1834, a 1839 (Paříž). Následuje známá revoluce únorová v r. 1848, sice buržoasní, ale za průvodné účasti proletariátu. Tento pak přejímá na čas samostatně otěže vlády 18. března 1871 a během 2 měsíců vytváří děje t. zv. Komuny pařížské. Všechny tyto revoluční pokusy, včetně Komuny pařížské, skončily naprostým nezdarem. Nedostatek partičnické organizace, izolace, neboť šlo zhusta o revoluce jako zjevy jen lokální, osobní nedostatek rozmanitých zkušeností, potřebných k řízení státu, ne vždy náležitě a bezohledně prosazovaná vůle, jíti do důsledků programu i jiné ještě menší chyby, se kladou za vinu původcům těchto revolucí proletářských ve Francii. —

Celá kniha je rozdělena ve 2 oddíly, z nichž první jedná o událostech od červencové monarchie k druhému císařství (1830—70) a zahrnuje zároveň historii německo-francouzské války a t. zv. zaříjovou republiku.

Druhý oddíl obsahuje na více jak dvou stech stranách vlastní dějiny pařížské Komuny s kapitolami: 18. března, Ústřední výbor národní gardy, Volby, Proklamování Komuny, Komuna na venkově, Programová prohlášení, Doplňovací volby, Státní aparát, Dekrety a vládní opatření, Paříž—Versailles—Prusové, Boj o Paříž, Bílý teror — Poučení z Komuny, Měšťáctvo se mstí, Ohlas Komuny v mezinárodním proletariátu, Komunardky, Komuna usiluje o novou kulturu. Následuje „Seznam členů Komuny“ a „Kronika událostí Pařížské komuny“.

Závěrem je otištěno Breitenfeldovo „Poučení z Pařížské komuny“.

Celým dílem probleskují stále dva proudy: historický a kriticko-politický, kterýžto poslední bývá často pod

vlivem zorného úhlu komunistických názorů a zkušeností dneška.

Historicky nepřináší kniha mnoho nového. Hodnocení je ovšem Komuně příznivé a odtud i zdůrazňování hrdinství účastníků, ať už mužů nebo žen. Na stát se hledí ve smyslu výměru Engelsova, že jest to totiž jen stroj na potlačování třídy třídou, a to v demokratické republice právě tak, jako v monarchii („v nejlepším případě zlem, jež proletariát v boji o třídní moc zvítězí zdědí a jehož nejhorší stránky právě tak, jako Komuna bude musiti co možno okamžitě okrájet, dokud nové pokolení, dorůstající v nových svobodných poměrech společenských, nebude moci celou státní veteš od sebe odvrhnouti“).\*)

Zajímavou je v díle kapitola, napsaná: Komuna usiluje o novou kulturu. Nejde totiž ani tak o nějakou opravdu novou kulturu, jako spíše o různá opravná nařízení, reformy v kulturním životě veřejném, tedy ve školství, v náboženství a pod., k jejichž skutečnému realizování obyčejně pro nedostatek času a brzký pád Komuny ani nedošlo. Většinou zůstaly návrhem, úmyslem a tedy na papíře. I zde jde pisatelům o apologii hnutí.

V celém spise o Komuně hojně používáno též pramennů ruských, a to z doby nejnovější, tedy z SSSR. V celku kniha hodně poučí. Tendence, máme-li ji na mysli, není na závadu. Ostatně se octla kniha právem na knižním trhu, neboť může býti v tom i onom vhodným korektivem spisů, v nichž byla Komuna jednostranně a nepřátelsky posuzována. Přes mnohé chyby a nedostatky v celkové koncepci i v povahách jednotlivců, přes

\*) Engels v předmluvě k „Občanské válce ve Francii“.

barikády, požáry a prolévanou krev, byla Komuna přece něčím více, než jen tímto.

Pozdější i současní socialisté, i Marx, i Engels, se ze zkušeností a dějin Komuny pařížské učili. Lenin jí pak stále měl na mysli, píše své základní dílo „Stát a revoluce“. A tak zůstává Komuna pařížská z r. 1871 stále důležitým článkem ve vývoji politických snah socialistické společnosti.

*Podzimek.*

Marx, Engels, Lenin, Stalin: *O Rakousku a České otázce*. Sborník k 50. výročí Karla Marxe. Redigovali Pavel Reimann a Gustav Breitenfeld. Vydal K. Borecký, Praha 1933, stran 400. Cena Kč —.—.

Dějiny sebe menšího údobí jako sebe závažnější události možno napsati z různého stanoviska. Odtud tendence, hlediska, více méně předem k posouzení historické události zaujatá, řízná přesvědčením národním, konfesijním, nebo politickým. U svrchu zmíněného sborníku máme co činiti s tendencí posledního druhu. —

Jest dobře známo z životopisů, věnovaných Marxovi (viz na př. obsáhlý spis Mehringův), že se velmi zajímal, arcif v rámci svých hospodářsko-politických plánů o náš národ i o jiné rakouské Slovany, i o jejich eventuelní úlohu v chystané revoluci evropské.

Tentýž zájem měl ovšem i jeho spolupracovník Engels a později i Lenin a Stalin před bolševickým převratem v Rusku.

Zájem tento nespočívá proto jen na základně teoretické, nýbrž je diktován praktickou potřebou a má vésti k uskutečnění velkého proletářského hnutí evropského, případně světového rozsahu.

Sborník námi recenzovaný všimá si nejdříve Marx-Engelsova vztahu k

naznačenému tématu, a to od významného roku 1848.

Tehdy v zemích koruny české nebylo ještě ani památky po nějakém revolučně demokratickém, osvobozenkém hnutí. Nemnoho bylo národů „zralých“ pro revoluci po mínění Marxově a Engelsově. Zvláště se to týkalo značné části východoevropských národů, které stály tehdy na velmi nízkém stupni hospodářského vývoje a nebyly prý ani svojí politickou úrovní způsobilé pro hnutí revoluční.

Toto vysvětlení má býti jaksi omluvou tehdejšího stanoviska Marxova a Engelsova vůči národu českému. Je totiž dostatečně známo a Masarykem zvlášť v „Sociální otázce“ zdůrazněno, že oba jmenovaní internacionálové považovali alespoň pro tu dobu český národ za kontra-revoluční. A k tomuto mínění, pronikajícímu tolik v Marxových a Engelsových člancích, publikovaných roku 1848 až 1849 v „Neue Rheinische Zeitung“, prý byli Marx a Engels dovedeni poznáním o dějinném vývoji národa československého. Zajímavým jest tu pro posouzení situace pasus z článku Engelsova o panslavismu, citovaný na 15. straně sborníku: „Čechové, ke kterým počítáme i Moravany a Slováky, ačkoliv se jazykově i dějinně liší, neměli nikdy dějin.“\*) Od Karla Velikého jsou Čechy připoutány k Německu. Na okamžik osvobozuje se český národ a vytváří říši Velkomoravskou, aby ihned nato byl opět podmaněn a po 500 let sem tam házen jako míč mezi Německem, Uhrami a Polskem. Potom přecházejí Čechy a Morava

\*) Kdybychom chtěli chytati za slovo a poučovati z logiky, mohli bychom se pozastaviti nad tímto tvrzením. Jak se totiž může lišiti dějinně něco, co nemá dějin!

definitivně k Německu a slovenské kraje zůstávají při Uhrách. A tento dějinně neexistující „národ“ činí si nároky na nezávislost.“

Místo toto nepotřebuje ani výkladu, přes okolnost, že právě naši komunisté se snaží tento Engelsův odsudek o nás vykreslit v co nejpříjatelnější smyslu a srovnávají jej s jedním odstavcem Masarykova Havlíčka (p. 101), kde se autor snaží vysvětlit příčinu nepřipravenosti našich, možno říci zase prvních politiků, po pádu Metternichově. Pozoruhodné však jest, že jiné přízni a spravedlnosti i lepším informacím Marx-Engelsovým se těšili Poláci. Ti byli revolučně schopní. To prý je také důkazem, že Marx a Engels nebyli žádnými pangermány, jak se tu a tam za to má. Jim šlo v prvé řadě o velkolepou koncepci boje mezinárodního proletariátu. Proto také se ujímali ve svých projevech českého lidu, když se vzepjal proti rakouskému absolutismu. Zrovna tak ale byli o málo později (jakmile se lépe informovali) zase proti Čechům, avšak nikoliv už proto, že to byli Čechové, národ bez dějin, nýbrž k vůli reakční politice Palackého, Havlíčka a jiných.

Hojně místa je věnováno v úvodní stati knihy vývoji rakouské konstituce, která hlavně v posledních fásích svého vzniku souvisí nezadatelně s hnutím dělnickým. Až do roku 1897 neměla dělnická třída zcela žádného volebního práva. Tohoto roku zavedené volební právo bylo jen velmi okleštěné, ale přece se dostali na základě, faktem připuštění páté kurie, zástupci sociální demokracie do parlamentu. Všeobecné, rovné a přímé právo hlasovací je teprve ovocem velikých dělnických demonstrací z r. 1906. Rokem potomním (1907), vlastně teprve vstupuje

na svět rakouský parlamentarismus, arcif s panskou sněmovnou inclusive.

Leč ten už neměl dlouhého trvání. Po sedmi letech (1914), na počátku světové války, byl císařem na základě § 14. ústavy rozpuštěn, což jak se podotýká, se nestalo ani v zastaralé byrokratickém Rusku, kde bolševičtí poslanci v dumě mohli právě tohoto roku svobodně hlasovati proti válečným úvěrům a publikovati dokonce prohlášení proti imperialistické válce.

Stav v Rakousku byl těsně před válkou asi takový: Středověký feudalism potřený na př. ve Francii buržoasní revolucí, v Rakousku v této době ještě z části pronikal.

Engels charakterisoval ústavní formu Rakouska o něco dříve termínem „primitivní konstitutionalismus“, Viktor Adler pak na sjezdu II. internacionály v Paříži takto: „Svoboda v Rakousku je složité stvoření, které se udržuje uprostřed mezi svobodou v Rusku a svobodou v Německu. Ve formě je německá v provedení ruská... Rakouská vláda je stejně neschopná býti důslednou v díle spravedlnosti jako při potlačování; kolísá neustále sem a tam — máme despotismus, mírněný lajdáctvím“ (Brügel, Geschichte der österreich. Sozialdemokratie IV. p. 44—45).

Souběžně je zajímavý výrok Stalínův, učiněný mnohem později v díle „Marxismus a národnostní otázka“: „... Zatím co se na západě vyvíjely národy ve státy, tvořily se na východě národnostně smíšené státy, které sestávají z několika národností. Takovými jsou Rakousko-Uhersko, Rusko atd. Tento zvláštní způsob tvoření států mohl nastati pouze za podmínek ještě nezlikvidovaného feudalismu, za podmínek



slabě vyvinutého kapitalismu, když národnosti, zatlačované do pozadí neměly ještě čas se konsolidovati ekonomicky v celistvé národy."

Také Lenin ještě v roce 1916 poukazyval na okolnost, že úkoly buržoasně-demokratické revoluce nejsou zcela splněny v Rusku, v Rakousku a na Balkáně.

Světovou válkou se poměry natolik změnilly, že zvláště po vítězství říjnové revoluce v Rusku mohlo se přejít v Rakousku bezprostředně k proletářské revoluci, kterážto možnost se však odsunula značně do pozadí faktem interesů českoslov. národa o státní svébytnost a národní osvobození. Proto prý skutečně revoluční strana v Rakousku za války by byla musila spojit boj sociální s bojem proti absolutismu a ovšem i proti národnostnímu útlaku, což by jaksí zároveň představovalo dobojování posledních etap, náležejících ještě období měšťácko-demokratické revoluce (podle Engelse i Lenina).

Zevrubně se obírá kniha i rozbořením situace dělnického hnutí a jeho politiky v Rakousku v období imperialismu a pak v letech před světovou válkou (kap. „Rakouská sociální demokracie před světovou válkou“). Kritika sociální demokracie a zvláště té před válkou je ve spise hodně komunistická a srovnány pěkně všechny její vady od jaksí vrozeného jejího oportunismu až po onu slavnou ostudu německé sociální demokracie na samém počátku války. Ostře kritisován Modráček u nás a všecko, co souvisí s nacionalisací v této straně starého Rakouska, datovanou od wimpergského sjezdu v roce 1897.

Stalín poznamenává, že přijetí t. zv. brněnského programu sice činí koncese teritoriálnímu řešení národnostní otázky požadavkem zřízení

teritoriálně ohraničených oblastí, že však přeci připravil půdu pro úplnou oportunistickou revisi marxistického programu v národnostní otázce.

Hainfeldský program z r. 1901 tento vývoj jenom dovršil. V dalším posuzuje se činnost Otty Bauera a vliv proti němu napsané brožury Strasserovy „Der Arbeiter und die Nation“, která směřovala proti nacionálně separatistickým snahám Bauero-  
vým.

Stanovisko Bauerovo přejímala Rosa Luxemburgová, odmítal je Lenin. Bolševici vůbec vystupovali proti oportunismu rakouské sociální demokracie, vytyčující naproti reformistickému programu program revolučně osvoboditelský.

Následuje v celku známé vylíčení poměrů v sociální demokracii za války a po válce, zrod sovětského Ruska a K. S. Č.

Za úvodní stat vloženy do knihy články J. Šverny, uveřejněné v roce 1928 v Komunistické revui, č. 5—6, které je však dobře čísti s některými historickými spisy té doby se týkajícími, zvl. s Bakuninovou „Zpovědi caru Mikuláši I.“, Fričovými „Paměťmi“ a Traubovým „Květnovým spiknutím v Čechách v r. 1849“ Švermovo stanovisko k tomuto spiknutí lze ovšem snadno uhadnouti.

Teprve od 105. stránky začínají v díle výňatky z různých spisů, článků a dopisů Marxových, Engelsových, Leinových a Stalinových, vztahující se k Rakousku a české otázce.

Otištěny věci známé i méně známé. Z Marxe a Engelse leccos vynecháno, zvláště celé statí, kde k určenému tematmu se vztahují jen tu a tam nějaká věta, dále vynečány Engelsovy brožury „Pád a Rýn“, jakož i „Savoya, Nizza a Rýn“ a potom články Engelsův „Násilí a ekonomie při zakládání německé říše.“

Zabralo by příliš mnoho místa referovati byt i jen o nejdůležitějších partiích těchto výňatků. Jsou povětšinou hotovými dokumenty, které nutno citovati při příležitosti doslovně, ať už celé, nebo jejich části. Nelze popřít, že se vydavatelstvo podjalo záslužné práce vydáním této obsáhlé knihy, byt i značná část materiálu měla dnes už pouze historicky průkaznou cenu. *Podzimek.*

*I n g. J o s e f H a n ě, Dálný východ.* Knihovny Svazu nár. osvoboz., sv. 86. Nákl. Svazu Nár. osvoboz., Praha 1933, str. 125 a 1 mapka. Cena neudána.

Autor pojednává na základě vybrané, povětšinou cizí literatury, o dnes dosud velmi aktuální situaci na dalším východě.

Středem jeho zájmu jest arcíť ještě v přítomnosti ne docela likvidovaný konflikt japonsko-čínský se všemi průvodnými zjevy, od něhož ve svém líčení vychází a k němuž se při každé příležitosti vrací.

Knížka, ač nevelká rozsahem, je velmi obsažná a psána vskutku podle rčení „non multa, sed multum“.

Jest rozvržena v tyto kapitoly: Země a lidé, Říše středu, Země vycházejícího slunce, Nápor západu a rivalita velmocí. Japonská expanse a Mandžusko, Slované u Tichého oceánu, Hospodářské skutečnosti a předpoklady, Čína v přerodu, Spor o Mandžusko před Společností národů. Kapitola první je kapitolou úvodní, kapitola poslední shrnuje nejvýznamnější uzávěry, vyznívající v morální dedukci.

Začíná se načrtnutím současných územních, politických a sociálních poměrů Číny i Japonska s ohledem na závažná sousedství, zvl. na sousedství kvasící Mongolie a sovětského Ruska. V kapitole „Říše stř-

du“ je skutečně pojednáno o sociálním, kulturním a politickém zřízení Číny před revolucí v r. 1911. Jsou to jakési přehledně podané dějiny prastaré říše, počínajíc vládou dynastie Čin, tedy několika stoletími před naším letopočtem. Z této kapitoly, v níž se mimo jiné ukazuje na vliv a časovou resistenci ustanovení Konfuciových, a na význam taoismu původního i porušeného, zdůrazňuje se i veliký význam křesťanství, šířeného v hranicích ohromné čínské říše už od stol. 16. Politicky jest stará Čína autokracií, v níž císař jest zástupcem božím na zemi a dělí se o svoji odpovědnost se svými podřízenými, vysokými úředníky-gubernéry. Dynastie však mohla býti svržena vzpourou, nebyla tedy nedotknutelná. Svržením končil také její božský mandát a přesunoval se na nástupce.

V „říši vycházejícího slunce“, v Japonsku jest významným a rozhodujícím letopočtem rok 552 po Kr., v němž se dostaly do Japonska přes Koreu buddhismus spolu s čínskou civilisací. Autor na základě příslušné literatury srovnává a významem analogisuje tento zjev přínosů řecké osvěty do vševládajícího Říma.

Na rozdíl od Číny, kde převládal v nezvyklé míře centralismus, vyvíjí se v Japonsku zřízení feudální, při čemž byrokraté a šlechta vojenská nezřídka (zvl. do 1. stol.) zatlačují císaře do úlohy pouhého figuranta. Poměry se mění s rokem 1603, kdy se stává rod Tokugava sjednotitelem země.

Jak Čína, tak i Japan se brání stykům s cizinci, kteří nutkáni obchodními zájmy v 15. stol. pronikají do Japonska. Od této doby se však obě říše stávají body náporu západních velmocí.

Z tohoto náporu vychází bohužel

Čína velmi poškozena. Naproti tomu Japonsko prožívá pod egidou tohoto tlaku jakési kulturní i mocenské znovuzrození. Před tím však dochází k důležitému datu pro říši vycházejícího slunce a to k roku 1867.

Dobře čtvrt tisíciletí vládl rod Tokugava v míru a pokoji Japonskem. Nešlo však o vládu jednoduše provozovanou. Císař vládl jen dle jména, držitelem výkonné moci byl vlastně v Jedo sídlící šogun.

R. 1867 byl však šogunát povalen a císařská moc restaurována. R. 1889 dostává se říši konstituce, sdělané podle vzoru pruského. Aristokracie zařazena do pěti tříd, císař prohlášen za osobu posvátnou a nedotknutelnou, ale skutečná moc zase přešla na neústavní pracovní skupinu, na t. zv. genro. Jak vidno, ústava z r. 1889 není zvláště demokratickou, a proto také s politickým probuzením lidu musí dojít ke změně. Zatím uzákoněno před osmi léty všeobecné právo hlasovací, jímž stoupl počet voličských hlasů ze 3 na 13 milionů.

Hospodářská situace je asi taková: Střední vrstvy se proletarisují, kapitál se koncentruje (48% vkladů, t. j. více jak 11 miliard yenů je v rukách šesti největších finančních koncernů), dnešní tlak hospodářské krise odnášejí zemědělci, dělníci, gážísté — tedy zase střední stav. Mládež je zanicena radikálně a hoří dosti pro socialismus. Politicky arcif socialisté neznamenají v Japonsku nic. Dělnická strana prý nemá ani 1% mandátů! Přirozeně však, že vývoj tímto stavem nekončí a pro budoucnost nadějdou asi změny i na poli parlamentním.

Velmi poučnou v dílku je kapitola „Nápor západu a rivalita velmocí“, stručný, ale velmi instruktivně podaný popis postupného pronikání vlivu velmocí evropských na dálný

východ. Jsou to, zvl. pokud Číny se týče, dějiny násilí, které páchá silnější na slabším. Jak Čínané ustupují, koncese evropských vlád rostou. Anglie začala už v roce 1793, žádajíc zprvu jen obchodní úlevy. Císař Čien-Lung tehdy odmítal, leč ne na dlouho. Po koncеси v Kantoně, přichází, nehledě ke starším, Honkong, pak Šanghaj, Fučau, Amoy, Ningpo. V r. 1844 účastní se těchto vynucených výhod i Amerika, později i jiné mocnosti.

K nesmírnému zlu na východě, opiu, druzí se záhy jiná špatnost, obchod s kuli, který je jenom otroctvím v trochu jiném, než toho slova smyslu. Vrcholem této smutné bilance někdy slavné říše je revoluce Taiping, jejímž intelektuálním původcem byl kantonský vzdělanec Hung, tvůrce jakési náboženské soustavy — synthesy to některých složek staročínských a křesťanských věr. Pak už následoval pád mandžuské dynastie.

S Japonci, jak už podotčeno, dopadl proces západního náporu jinak. Po roce 1853, kdy přistál v Jokohamě americký komodor Perry, přizpůsobovali se Japonci rychle západní kultuře a civilisaci. Zvláště technika a od ní odvislé vojenství nalezly v Japoncích velmi účelivé žáky. Jejich vyspělost v tomto ohledu se příznačně projevila už ve válce s Čínou (dobyťí Formosy a samostatnost Korei), potom ve válce rusko-japonské i ve válce světové, kdy Japonsko anektovalo Koreu a zmocnilo se tichomořských ostrovů německých. Nejnověji je dosvědčeno velmocenské postavení Japonců posledními událostmi na dalekém východě. O těch se zmiňuje autor se stanoviska politického, hospodářského i se stanoviska světového míru na více jak polovičním počtu stránek své kníž-

ky. Uvedu jen pozoruhodné jednotlivosti. — V jedné z loňských schůzí Společnosti národů v Ženevě uvedl čínský zástupce Dr. Ko pasus z memoranda japonského minister, předsedy Tanaky, které arcit Japonci popírají. Místo ono zní: „Chceme-li v budoucnosti ovládnouti Čínu, musíme nejprve porazit Ameriku, jako jsme porazili Rusko. Před vládou nad Čínou musí předcházeti získání Mandžuska a Mongolie. Podaří-li se nám dobytí Číny, ostatní asijské země se nám vzdají. Svět pozná, že východní Asie je naše a nebude nás rušit v našich právech.“

Nakonec Dr. Koó podotýká, že začátek plánu právě uvedeného vlastně už Japonci začali realizovati.

Mandžusko má 30 milionů obyvatel, z nichž je 93% Číňanů a jen 230 tisíc Japonců. Je to země zemědělsky i nerostným bohatstvím velmi zajímavá, ač organizačně zanedbaná. Trpěla všemi bédami, na něž stůně celá Čína, počínaje nesmírným nedostatkem komunikací a banditským končce. Takové zjevy organisátorů a reformátorů, jakým byl pro Čínu vysoce zasloužilý Dr. Sun, jsou opravdu jen kapkou do moře.

Naproti tomu Japonsko je mladistvě výbojně a se všemi předpoklady, nutnými ke zdaru invase. V ostrovní jeho části připadají na 1 čtver. míli obdělávatelné půdy 2774 obyvatel (v Německu na příkl. jen 806). — tedy přelidnění velmi značné. K tomuto faktu se druží a dráždí i škodlivě působí v Japonsku úmyslný čínský bojkt japonského zboží. Nedá se ovšem dobře popírat ani militarismus, ani okupační touhy Japonců. V poloanarchistickém stavu Číny také sotva naleznou ospravedlnění. Velmocím i menším státům evropským je však také těžko dělati mentora a karatele, když co chce Ja-

ponsko teď, měly všechny už dávno. Francie měla dvacetdevětkrát větší zámožské kolonie než je sama, Anglie stokrát, Holandsko šedesátkrát etc.

Proto také malý respekt Japonců před Společností národů. Zloděj těžko může napomínati zloděje. Zevrubné šetření mukdenského incidentu v noci z 18. na 19. září 1931, pečlivý posudek případu Lyttonem vedené komise, jakož i ostatní zásahy Společnosti národů minuly se proto cílem. Japonci měli a mají na zřeteli jen plány svého generálního štábu a jeho instrukce a ne instrukce a paragrafy Společnosti, které ostatně umějí vykládati také po svém.

Jediným účinným prostředkem k řešení věci se strany čínské bude rekonstrukce Číny s eventuelní pomocí finanční i jinou z Evropy. Leč dnešní poměry nezdají se pro takovéto nutně dlouholeté řešení příznivými, ba nescházejí hlasy, které pokládají Dálný východ za ohnisko budoucího mezinárodního konfliktu.

Nás na celém případě zajímá arcit osud autority Společnosti národů, která nikomu, kdo očekává od politiky dneška více než pouhé sobecké prosazování zájmů státu proti státu, nemůže býti lhostejnou. Autor praví závěrem doslova: „Zpronevěřiti se vědomě těmto zásadám znamenalo by podkopati důvěru v jediného mezinárodního morálního činitele, který nám zbyl po světové válce...“ Tak daleko to tedy dopracovává svět, jehož generace měly vyrůstat pod vlivem křesťanských principů, jimž se na neštěstí tak často zpronevěřovaly.

*Podzimek.*

Dr. A. Pěnička: *Cesta z krise a korupce*. I. Pilný dotaz generaci starší i mladší. Libo fair play? Moravská Ostrava 1933, str. 94.

Trochu zvláštní, ale pozoruhodná publikace, připomínající stylem a ironickými zákmity knihu „Tvůrcem snadno a rychle“, jejímž autorem je dosud blíže neurčený Petr Den.

Letmý pohled na knížku člověka ovšem nepoučí. Je z těch, jejichž titulní list velmi skoupě napoví, o co vlastně autorovi jde. Čekáte poučnou přednášku, ale dostává se vám svěží causerie; ne však pro potěšení, nýbrž k docela vážné úvaze.

Autor se totiž v odstavcích své knihy dotýká nejbolestnějších míst v životě dnešních lidí. Líbí se mu u mladých mnohý povahový rys ve sportovní hře uplatňovaný a ústící do anglického výrazu „fair play“.

Ano, poctivá hra je samozřejmým cílem každého opravdového sportovce. Než jestlipak náš veřejný život je také „fair play“? A tu nalézá pisatel hotovou zeň pravého opaku. Odtud i takováto slova, adresovaná zodpovědné a dosud pevně vládnoucí generaci starší: „Nástup generace mladší neděje se bojem o moc a sinekury, ale živelnou obranou před nákazou, jež za vládnoucí generace rozežrala vítězně život veřejný a vítězně postupuje, aby rozrušila i život soukromý, pokud se tak dosud nestalo, tedy i soukromý život nastupující generace“.

Z odporu podobného i ostatní více méně ostré výpady proti starší generaci. Nechcí rozhodovati, na kolik jsou spravedlivé. Že však zvláště ona není bez viny na trapném dnešku, je jisto.

Tyto vývody jsou však už spíše praktickou aplikací knížky. Autorovi jde o mnohem více, než o pouhou mravokárnou výpravu do současnosti. Chce nové hodnocení, myšlenkový převrat na základě nové logiky, které říká analogika. Jeť popřením téměř výsadního práva logiky kvanti-

tativní s normálními logickými soudy vyjadřovanými obecnými schématy  $A = A$ ,  $A$  není  $B$ . Prvé schema představuje kvantitativní relaci jistivou, druhé kvantitativní relaci zápornou. Oba dva soudy a zároveň fundamentální principy logické mají ovšem této své důležitosti odpovídající místo ve formální logice a na ní spočívajících soustav filosofických.

Experimentální výsledky moderní fyziky však platnost principu identity i platnost principu individuace popírají. Autor stručně tuto skutečnost dovozuje.

K tomu bych podotkl, že i biologie (viz na příkl. otázku systematického a biologického druhu) by mohla mimo experimentální moderní fyziku podati leckterý příspěvek k autorovým vývodům.

Než sledujme autora dále! Čím nahradí kvantitativní vztahy formální logiky? Jak vyjádří na příklad princip identity v opraveném a slibnějším vydání?

Odpověď je na dosah ruky. Nemohou-li býti ani dvě entity na světě totožné, pomůžeme si vztahem intenzivním, t. j. výrazem „podobá se“, takže na místo  $A = A$  dostaneme vzorec  $A$  podobá se  $A$ . Taktéž se obmění princip individuace, při čemž pro zkrácení, a to písemně zkrácení vztahů, použije se logicky i syllogistiky používaného písmene  $S$ .\*)

Dostáváme potom:  $A S A$

$A S B$ ,

z čehož vyplývá, že schema obou soudů je vlastně jediné a společné ( $A$  podobá se  $A$ ,  $A$  podobá se  $B$ ).

Z původně dvou schémat soudů dostáváme vlastně jedno, vyjádřitelné obecně „cokoliv podobá se čemuko-

\*) Similitas = podobnost.

liv" a tak shledáváme jejich společný kořen.

Autor uznává sice, že po dosažení entit do všeobecného vzorce nezfídka dospějeme ke groteskním uzávěrům, ale to prý je pouze zdánlivé. Ve skutečnosti však vždy mezi dosaženými entitami shledáme nakonec opravdu podobnost (uvádí se dva příklady ve větách: „Činí-li dva totéž, není to totéž" a „Extrémy se dotýkají“).

Tuto část výkladu končí autor slovy: Život a jeho pozorování lidskými smysly nám potvrzuje, že není ani stejných ani odlišných soudů (nejen normálních, ale i zkrácených, t. j. pojmů a sloučenin, t. j. úsudků), nýbrž, že životní smysl mají jen soudy podobnostní, že všechny soudy spočívají na vztahu silnější, či slabší podobnosti.

V dalším si všímá spisovatel podobnostní intensity v jednotlivých soudech.

Vydvihuje zvláště soudy o slabě intenzitě podobnostní a potom soudy opačné, t. j. soudy značné intenzity podobnostní, které byly dosavadní logikou házeny do širokých pytlů shora zmíněných schémat soudů kvantitativních.

Autor je také přesvědčen o jakési zdravotně a hygienicky účinné úloze užívání těchto soudů na život lidský, neboť praví: Nelze pochybovati, že intenzita podobností přispěje k zdraví ducha čtenáře... více, než třeba vědecká studie srovnávací o stejných a odlišných skutečnostech v životě oněch postav (myslí na Ladovy ilustrace v Ilustr. zpravodaji k Morávkově humoristickému šlágru). A dále: Můžeme připustit patrně již, že soudy podobnostní jsou životnější, člověku bližší a milejší, než soudy kvantitativní, které jsou neživotné, cizí a studené.

Soudy kvantitativní nejsou nic ji-

ného, než soudy podobnostní, z nichž vyprchává životnost, v nichž intenzita podobnosti byla stlačena na minimum a zůstala z ní buď „téměř stejnost“, nebo „téměř různost“.

Podle toho prý vypadá i naše civilisace a kultura. Oč je tu lepší francouzský „l'esprit“, vyplývající z francouzské přibližnosti, než německá koženost a německé profesorství, jemuž je kolébkou právě „zkvantitativnění vědeckého myšlení“.

Odporem k tomuto druhu myšlení a vědy vykládá autor i útek některých lidí do oblasti okultismu, mystiky, astrologie etc.

Tim však není řečeno, že i myšlení intenzivní nemůže zaběhnouti do nesmyslnosti — vždyť extrémy se dotýkají.

Proto prý hra podobnostních soudů, má-li mít životní smysl, t. j. cílit k zachování zdravého těla a ducha, musí respektovati pravidla fair play. —

Zajímavá je však ještě podstata soudů obecně vyjádřeného slovy: cokoliv podobá se čemukoliv. Jeho ještě obecnější výraz zněl by: podobnost podobá se podobnosti: A S P (budíž čteno: Analogie similibus podobnosti). Tento soud je triunitní ve srovnání se soudy kvantitativními, kde každý člen je tím, čím vskutku jest. V triunitním soudu však vystupuje podobnost jen jednou jako skutečný soud, kdežto třikrát co pojem.

Důsledky dle slov autorových: Odlišuje se touto povahou podobnostní myšlení i od všech dosavadních filosofických soustav, které byly budovány na myšlení kvantitativním a daly se rozříditi na soustavy monistické, dualistické, případně i trialistické, neboť filosofický systém založený na myšlení podobnostním bude „triunitní“, a nedá se zařaditi do

žádné z výše jmenovaných tříd, nýbrž je všem těmto třem druhům soustav společným kořenem.

Na vysvětlenou významu podobnostních soudů ve srovnání s kvantitativními ještě toto přirovnání autorovo (str. 47).

... Mohli bychom také rozdílem obou způsobů myšlení vyjádřit podobnost s rozdílem elektrofyziky slabo a silnoproudí. Slaboproudí elektrotechnika dodává nám zvonky, telegrafy, telefony, silnoproudí elektrotechnika zařízení o vysokém napětí.

Podobně i logika dodala nám myšlení kvantitativní o slabém podobnostním napětí, analogika pak dodává nám usměrněná silná napětí podobnostní, jež mohou přivodití obrodu lidského ducha v těch směrech, kde kvantitativní myšlení svým slabým napětím zklamalo.

Z této theoretické základny posuzuje autor všechno: výchovu s Komenským, vztahy společenské, poměry hospodářské, vědu etc. a svoje náhledy podporuje řadou citátů z novější literatury i novin (Engliš, Loewenstein, H. de Man, Duhamel, Šalda, Russel, Dewey, Fischer, Kuntze atd.).

Od metody vztahů podobnostních očekává do budoucna mnoho (viz poslední stránky knihy — „Okénko do lepšího života“ a to ve všem, co s kulturou a civilizací lidskou souvisí. Co se pak týče aktuálních těžkostí a problémů dneška, říká asi tolik: Problémy, jež dnes tísní lidstvo, nebudou ani lámány přes koleno, ani přehlíženy, ani řešeny bezduchou kvantitou, nýbrž jejich jádro se vyloupne pomocí vztahů podobnostních za řešení fair play.

To je recept, který prý také pomůže dnešku z krise a korupce, jimiž současná společnost doslova zahnívá.

Jinými slovy: autor žádá ode všech

a zvláště od těch zodpovědnějších, jimž více dáno, ale od nichž bude také více požadováno, moudrost a mravnost (poctivost).

Avšak nic nového na světě! To už požadoval starý Schleiermacher jako „úplnou“ kvalifikaci pro vysokoškolského profesora\*) a nutno to žádati v každé době od každého.

O tomto druhém tudíž — bez diskuse! Pokud pak moudrosti na základě podobnostního myšlení se týče, nebudiž řečeno v tomto referátě slovo poslední. Autor prý též nerekl všechno a bude po odezvě z čtenářstva pokračovati v další publikaci.

Připomenu zatím tedy jenom jedno: Je sice pravdou, že pojem soud, úsudek patří do oboru logiky, ať už je to logika kteréhokoliv směru, ale zároveň je také pravdou a to ještě pozoruhodnější, že všechno to náleží také do oboru theorie poznání, do noetiky. Nad formální logikou by arcíť byl autor snadno vítězem, ne tak ale nad noetikou, která se snaží řešiti dosah a hodnotu lidského poznání, respektujíc výsledky všech věd, až do toho kořene — pokud je to lidskému rozumu vůbec možno. Problémy t. zv. správného lidského usuzování, tedy věty logické, svými kořeny tkví právě v noetice. Po konfrontaci s moderními i staršími řešeními problémů noetických nezadala by se snad analogika autorovi takovým objevem, za jaký je pokládá, třebaže jeho upozornění v tomto ohledu jako vůbec celá jeho publikace, nejsou bez užítku.

Prof. Čáda soudí na příkl. (viz spis „Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla“, p. 65), že logické formy nejsou leč určité zvláštní formy

\*) Dnes se toho na světských fakultách neřádá. Stačí, nedostane-li se „doctissimus“ do konfliktu s trestním zákoníkem.

psychické. A podobně soudí o logických formách i jiní. Hodně střízlivý názor o vztahu logických principů ke skutečnosti shledáváme ostatně už ve filosofii starověké, nerku-li později (viz pro informaci noetický spis Zichenův „Erkenntnistheorie auf psycho-physiol. und physikal. Grundlage“, nebo spis Enriquesův „Lel Problèmes de la science et la logique“, abych alespoň některé la uvedl, nehledě k množství knih o noetice vyšlých i stále vycházejících). K relativisování, pokud ceny lidského poznání se týče, byla ostatně každá doba nakloněna. Čáda v citované už publikaci posuzuje princip identity hodně formálně a má proň nejjednodušší vyjádření v existenciálním soudu: Jest A.

Šeracký („Teorie poznání a vědy“) proto dovozuje: Princip identity je nám vůbec čistě formální princip nejobecnější u našeho myšlení, sám sebou evidentní; není nijak normativní, neboť praví prostě, co jest.

Jest jenom samozřejmostí, že žádná logika nikdy nebude a nemůže být proti zaručeným výsledkům experimentální vědy, proti ověřené zkušenosti vůbec a proti důsledkům z nich pro myšlení i praktický život (jsou-li vůbec nějaké praktické důsledky), vyplývajícími.

Zatím si jen dovolíme pochybovat o tak značném vlivu analogické teorie na celý život lidský, třebaže leckteré uzávěry autorovy (na příkl. opravená národohospodářská devisa) nám mohou být jenom sympatickými.

*Podzimek.*

Hans Driesch, *Základní problémy psychologie*. Výchledů sv. 17. Vydal Melantrich v Praze 1933, str. 242.

Referující o této knize, musíme vzpomenouti zároveň i několika ji-

ných publikací Drieschových, a to jeho logického spisu „Ordnungslehre“, jeho ontologie v knize „Wirklichkeitslehre“ a posléze v Lipsku v roce 1922 vydané knihy „Wissen und Denken“.

V těchto publikacích totiž dochází Driesch výsledků, které znovu uvádí zvláště v první polovici svého, do češtiny přeloženého spisu a příležitostně se na ně odvolává pro čtenářovo poučení speciálnější.

Spis Drieschův, o němž referujeme, jest vlastně v knihu upravený soubor přednášek, které měl autor na některých východoasijských universitách a které se dotýkají v přehledně sestavených kapitolách základů i problematických dosud otázek z psychologie normální, psychofysiky, metafysiky duševna, parapsychologie a psychologie vůle.

V první části, když stanovil a probíral předmět psychologie, snažil se pokud možno přesně vydefinovat a kriticky vysvětlit pojmy mysliti, věděti a chtítí, tedy právě to, co už zevrubněji učinil ve svrchu zmíněném spise „Wissen und Denken“ a v obou spisech předchozích.

Základem každého filosofování musí být podle Driesche vyredukované něco, o čemž už nelze pochybovat. Jde tedy po stopách Descartových a přeče se s ním neztotožňuje. Descartes formuluje své: Cogito, ergo sum, Driesch klade na počátek vši filosofie prvotní fakt: mám vědomé něco.

Tedy mám, ve smyslu držení, ve smyslu statickém, nikoliv dynamickém. Když myslím, nebo chci, tedy mám, nikoliv aktivně myslím, chci, prožívám.

V kapitole „Má duše“ k tomu připojuje Driesch doplněk. Nemám totiž jenom vědomé, nýbrž obvykle už



vědomé, uvedené v řád. Platí tedy prvotní fakt takto lépe a přesněji formulovaný: mám vědomé uspořádané něco.

Naproti staré psychologii, která pracovala s počátky jakožto elementy adekvátními bezsmyslným atomům, soudí Driesch, že smysl a význam vězí už v elementárních duševních předmětech. Proto si všímá zevrubně a pečlivě nauky o materiálních, ať už jsou tato určenými prostorovými (vedle), nebo časovými (dřívější, pozdější), nebo jsou to materiálie, vyjadřující libost či nelibost, významy řádové (toto, takové, vztah, ne, tolik, protože, celek a část, řád), akcenty kruhu pravdy, nebo přízvuky existenciální. A právě s těmito smysl vlastními elementy chce Driesch budovat pokud možno srozumitelný, byť stále nedokonalý, obraz duševního života lidského. A ten má smysl, ba je plný smyslu zrovna tak ve svých elementech, jako ve svém celku.

Proto také zavádí Driesch do své psychologie pojem ucelující a pořádkující duše, kterou, ač jí pokládá za nevědomou (zde je Driesch problematický, podobně jako tam, kde konstatuje paralelu mezi entelechií, působením duše a vědomým prožíváním a mluvě o relacích entelechie vůbec), vyzdvihuje jako jediný skutečně konečný pojem normální psychologie a jaksi kulminaci zákonů vnitřního, duševního života.

Psychologii bez duše podráždí nohy odmítnutím dvou jejích základních dogmat, a to theorie asociační a psychofysického, či jak Driesch rád říká, psychomechanického paralelismu.

Asociační princip (ať už asociace vlastní nebo asociace podle podobnosti či kontrastu) trpí podle Drie-

sche především nedostatkem určitosti, za druhé pak, a to je hlavní námitka, nevysvětlí nikdy, co je nejprůzračnějším přívlastkem duševního života, totiž obohacení smyslu. Nevysvětlí se tímto principem také nikdy původ nového předmětu, i když je takový předmět prostým výsledkem naší fantazie.

Zkrátka — přesvědčuje Driesch — asociační theorie není ničím více, než teorií kopírování. Nedbá a nemůže ani tak, jak je upravena, dbáti skutečnosti neustálého obohacování duševního života průběhem času a nota bene ještě života prolnutého zcela smyslem (srv. Bergson!). Zde pronáší Driesch nad asociační teorií verdikt na smrt, které nezabránily ani dodatečné zavedení pojmů konstelace a dispoice, ani Höffdingův pojem celkovosti. Podobně zavrhuje Driesch princip psychofysického paralelismu, který koření už ve filosofii Spinozově.

Psychofysický paralelismus, ať už laděn více epifenomenalisticky nebo panpsychicky, zavedl do psychologie pojem t. zv. stopy, která zůstává v mozku po každém popudu. Vzpomínka je vlastně reprodukcí takové stopy. A tu právě je onen kámen úrazu, o nějž se učení psychofysického paralelismu rozráží. Vzpomínky přece bývají neúplné, omylné, vzhledem k originálnímu zážitku pozměněné...

Zde na výklad psychofysický paralelismus nestačí. Zase doklad, že to duševní v člověku je mnohem víc, než jen epifenomenem hmoty. Duševní život člověka je více svůj, než závislý (na hmotě).

Toto přesvědčení probleskuje ve spise Drieschově na více místech, zvláště pak tam, kde jedná o možnostech života posmrtného.

Uznávání některých zjevů para-

psychických není u Driesche jistě pro nikoho, jen trochu informovaného, novinkou.

Pokládá za prokázané: telepatii, čtení myšlenek, jasnovidecť, telekinesi a materialisaci.

Zajímavá je Drieschova charakteristika dnešní psychologie ve vztahu k parapsychologii. Označuje tuto kapitolu ve své psychologii za „nezvyklou“, praví: Jsem přesvědčen, že v některém budoucím díle o psychologii bude vlastní základní kapitolou. Zdá se ovšem, že budeme musít na možnost takového díla ještě dlouhou dobu čekat. Dnešní filosofie o „chápací psychologii“, „duchu“, „kultuře“ a podobných věcech a před skutečně podstatnými věcmi zamhuřuje oči. Neméně zajímavými jsou z knihy Drieschovy poslední dva

oddíly: Problém svobody a Nesmrtelnost. Driesch ovšem neřeší ani jeden ani druhý, jenom je ostře rýsuje jako záhady. Při oceňování svobodné vůle nelze s ním však všudy souhlasit. Zdá se, že praktický její význam nedoceníl.

V celku je Driesch ve svých uzávěrech velmi střizlivý. Raději vypracuje podrobně odpověď než v ní, než by až do nemožnosti spekuloval. To lze v celku tvrdit o všech oddílech knihy.

Je tu mnoho nových myšlenek, vše, o čem mluví, je rozpitváno a ozřejmeno, pokud to jenom bylo možno. Zkrátka: Drieschovy základy jsou spisem toho druhu, že značí a vždy zůstanou důležitým mezníkem na cestě psychologické vědy za pravdou.  
*Podzimek.*

## KNIHY.\*

Josef Kratochvíl a Karel Černocký, *Filosofický slovník*, 2. opr. a dopl. vydání. V Brně, 1932. Cena váz. 30 Kč. Populární výklad filosofických pojmů, terminů a osobností, napsaný katolickými autory, ale značně objektivně.

H. Scholz: *Eros und Caritas*. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle 1929, str. 120. — Spisovatel vykládá rozdíl mezi pojetím Boha v řecké filosofii (Platon, Aristoteles) a v křesťanství, konkrétně na pojmu lásky boží, čímž přispívá k diskusi, zda existuje křesťanská filosofie nebo ne.

D. Miall Edwards, *Christianity and Philosophy*. Edinburgh,

\*) Naše poznámky jsou jen pouhým upozorněním na knihy.

Clark, 10/6. Nejvyšší hodnota je podle autora osobní Bůh; na ni spočívá celá říše hodnot.

R. F. J o u n g: *Comenius in England*. Oxford, University Press; London, Milford. Jedná o pobytu a činnosti Komenského v Anglii v letech 1641—1642.

Theodor Litt: *Religion und Kultur*. Lipsko (Teuber) 1931, 27 str. Spisek poukazuje na různost náboženství a kultury, která nesmí vést k rozluce obou, nýbrž k přátelskému prolínání a součinnosti.

Karl Aner: *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle, Niemeyer, 1929, 376 stran. Stále palčivý vztah rozumu a zjevení je zde studován na teologii osvícenské doby v Německu.

Lic. dr. Rud. Frz. Merkel: *Christentum und Sexualethik. Eine Auseinandersetzung mit Gegenwartsfragen.* Giessen, Töpelmann, 1932, 48 stran, cena M 1.20. V úpadku dnešního života sexuálního spis důležitý. Přináší světlo do přítomné „sexuální a manželské problematiky“.

Wilhelm Barthelheimer: *Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik.* Lipsko, F. C. Hinrich, 1931, cena 9 M. Spis zajímavý tím, že obhajuje Schleiermачera a dokazuje, že E. Brunner nepochopil správně základní these Schleiermacherovu o podstatě náboženství; při tom napsal E. Brunner doprovod ke spisu.

E. Eisenhut, *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem.* Gottingy. Vandenhoeck und Ruprecht, 1931, cena 12 M, váz. 14 M. Podobně jako Th. Siegfried ve svém spise „Grundlagen der Theologie bei R. Otto“, o němž bylo zde referováno loni, podrobuje autor kritice, ale ostřeji než Siegfried, teologii Rud. Otta až do jejich noetických základů a stanoví svou noetiku theologie. Bohužel ztrácí se úplně v ontologii Heideggerově a v čirém konscientialismu a theologie vychází naprázdno.

Erich Keller: *Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart.* Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1931, cena 8.50 M. Nástín iracionálna u Richerta a B. Baucha. „Iracionálno není popření racionálna, ale spíše jeho omezení.“

Joh. Heber: *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers.* Lipsko, A. Deichert, 1931, cena 4.50 M.

Edmund Schlink: *Emotionale Gotteserlebnisse.* Lipsko, J. A. Barth, 1931, cena 10.80 M. Oba spisy zabývají se otázkou objektivní pravdivosti náboženské zkušenosti. Možno z nich poznati, že otázka objektivní pravdy náboženství není pouze otázkou náboženské psychologie. Vedle subjektivního, osobního momentu je v náboženské zkušenosti moment mimolidský.

Karl Heim: *Glaube u. Denken.* (Teil I. des Werkes: „Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart.“ Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. *Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung.*) Berlin, Furcher, 1931, Cena 12 M, váz. 16 M. Široce založené dílo, v němž známý protestantský theolog a myslitel snaží se překonati jednostrannosti dialektické theologie Barthovy, aniž chce při tom zřici se jejich hodnotných poznatků. Podobně, třebaš jinou cestou, postupuje spis Dietricha Bonhoeffera: *Akt u. Sein*, o němž jsme zde referovali v minulém (3.) čísle Náb. revue.

O. Piper: *Die Grundlagen der evangelischen Ethik.* Gütersloh, Bertelsmann, 1928—1930, 2 svazky, cena 12 a 14 M, váz. 13.50 a 15.50 M Spisovatel nestaví se ani na stanovisko mravního apriorismu, ani empirismu. Píše se stanoviska věřícího. Nazývá své stanovisko „novorealismus“ a hájí ho v souvislosti Nov. zákona. Ve filosofii je příliš závislý na platonismu a téměř až gnosticismu na škodu svého evangelicky biblického stanoviska. Menší, ale bezbarvý jest jeho spisek: „Erlösung als Erfahrung.“ (Tubinky, Mohr 1932. Cena 1.50 M.)

Fr. W. Schmidt: *Die theol. Begründung der Ethik*. Gütersloh, Bertelsmann, 1931, cena 1.50 M. Podle názoru autorova dopomohl nám Kantův kriticismus ke správným otázkám v etice, nikoli však ke správné etice. Spásu jest hledati nikoli v Kantovu „Du kannst — denn du sollst“, nýbrž v povolání od Boha. Z povolání Bohem odvozuje pak autor boží rozkaz.

Emanuel Hirsch: *Schöpfung und Sünde*. Tubinky, Mohr, 1931, cena 6.60 M, váz, 8.40 M. Stanovisko reformační. Člověk jest od přírody hříšný. Stvoření a hřích jest jedno a totéž. Bez usmířující milosti bychom zahynuli.

Gogarten: *Über die Aechtung der Autorität*. Jena E. Diederichs, 1930, cena 1.60 M. Oproti naprostému individualismu stavi autor řády stvoření (manželství, rodinu, povolání, stát). Obsahem etiky jest uznat tyto řády, tedy uznání autority.

Th. Haug: *Im Ringen um Reinheit und Reife*. Stuttgart, Steinkopf, 1931, cena 6 M, váz, 8 M. Spis je psán s opravdovou znalostí všech otázek sexuální etiky. Promýšlí úkoly dnešního člověka ve svědomí zakotveném v Bohu. Při tom ponechává rozhodnutí křestanu.

H. Wagner: *Geburtenregelung als theologisches Problem*. Lipsko, Deichert-Scholl, 1930, cena 2 M. Vychází od povinnosti regulovat porodnost a přichází k přípustnosti sociální indikace. Snad byl by autor lépe učinil, kdyby byl mluvil pro reformu sociálních poměrů.

Richard Kroner: *Kulturphilosophische Grundlegung der Politik*. Berlin, Junker und Dünhaupt, 1931, cena 5.50 M. Stanovisko dia-

lektické. Bůh a politika jsou na věky odděleni. Křesťanská theologie musí překlenout i tento rozpor.

Hinr. Knittermeyer: *Staat und Mensch*. Bremen, G. Winter, 1931, cena 3.60 M. Stát má úkolem podporovati lidi v řádech od Boha stvořených. V tom je i meze jeho působnosti. Stát nemůže se dotýkati vzájemného vztahu lidí ve stvořeném řádu. To může jen slovo boží.

Hans Gerber: *Die Idee des Staates in der neueren evangelisch-theologischen Ethik*. Berlin, Junker und Dünhaupt, 1930, cena 4.50 M. Spis ukazuje, jak theologická pojednání politických otázek docházejí povšimnutí u státních právníků z povolání.

Alfred Hall: *The Beliefs of an Unitarian*.

S. H. Mellone: *Liberty and Religion*.

Dr. P. H. Wicksteed: *The Religion of Time and the Religion of Eternity*.

Raymond V. Holt: *Religion: Its modern Needs and Problems*.

Sidney Spencer: *The Meaning and Value of Religion*.

Lawrence Clare: *Prayer: Its Method and Justification*.

Všechny zde jmenované anglické spisy pojednávají o náboženských problémech a hodnotách v duchu svobodného křesťanství a unitářství. Vyšly: The Lindsey Press, Essex Hall Bookschop, 5 Essex Street, Strand, W. C. 2.

Mr. P. C. Sands: *The Literary Genius of the New Testament*. (Milford, 6 s.).

Prof. E. F. Scott: *Literature of the New Testament* (Columbia, University Press).

Spisy zabývají se literární historií a kritikou Nového zákona a mohou nahradit německé spisy právě dnes, kdy knižní obchod s Německem jest silně podvázán.

Maurice Goguel: *Vie de Jésus*. (Paris, Payot.)

Prof. Burkitt: *Jesus Christ*. (Blackie and Son, 3 s., 6 d.)

Zabývají se prameny a zkoumáním života Ježíšova.

K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums* (Tubinky, Mohr 2.50 M.). Studuje zvláště název „ekklesia“, místo v Matoušovi XVI., 17. až 19., význam Petřův a Pavlův v šíření církve. Slovem „církve“ (shromáždění) mínil prý Ježíš své učedníky.

D. D. Charles E. Raven: *Je-*

*sus and the Gospel of Love*. London, Hodder and Stoughton 1931. Vyslovene potrebu nové interpretace náboženství Kristova pro moderní dobu. V křesťanství Ježíšové vidí zdokonalení osobnosti cele a plně vyvinuté. Kristus není mu Bohem, ale božím člověkem, jak se na něho dívá i ČČS.

F. C. Burkitt: *The Church and Gnosis*. Studie myšlení a spekulace v 2. stol. Cambridge University Press 1932. XII + 154 stran. Cena 6 s. Důkladná studie gnosticizmu a jeho vztahu ke křesťanství. Gnosticism — velmi zajímavý zjev dějin dogmatu.

H. F. Hallet, *A Spinozistic Study*. Oxford — Clarendon Press 1930, XIII. + 344. Cena 16 s. Nejjemnější anglicky psaný spis o Spinozově metafysice Spisar.

## ČASOPISY.

*Česká Mysl*, časopis filosofický. Roč. XXIX. č. 3.—4. Vydává „Čin“.

Z článků: Jan Patočka, Několik poznámek k důkazům boží jsoucnosti u Tomáše Akvinského.

L. d. Rieger, Kant a česká filosofie.

Milič Čapek, Fysika a psychologický problém.

Blahoslav Zbořil, Poznání a hodnocení.

Články zajímají každého theologa.

V *Rozhledech*: Ideologie ital. fašismu od Zd. Smetáčka. (Časově zajímavý.)

O současném českém myšlení filosofickém od Fr. Krejčího. (Trochu rozvláčný.)

Hojné referáty (v těchto číslech hlavně literatura cizí). Poznámky a zprávy.

Časopis novým složením redakce (redakční kruh dosti široký) podstatně získal na hodnotě i rozsahu.

*Filosofická revue*. Odborný čtvrtletník pro filosofii. Vydávají profesoři bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci. Za redakci odpovídá dr. Met. Habáň O. P. Předplatné 35 Kč, pro studenty 20 Kč. Roč. V.

Nebudeme uvádět jednotlivých článků, ale řekneme několik slov o podniku vůbec. Revue je něnována filosofii Tomáše Akvinského, jenž byl vždy považován za katolického filosofa po výtce. Přiznáváme, že revue snaží se plnit svůj úkol, totiž seznamovat československý svět znalostí filosofie tomistické, jen co síly stačí. Potrebu znát filosofii tomistickou nebudeme nikterak popí-

rat, ale nebudeme ani filosoii Tomášovu bagatelisovat. Je-li tomistika ve formě moderní vědě přizpůsobeně pěstována v celém katolickém světě, nemůže její znalost škodit ani u nás. Jako ovšem filosofie vůbec, každá filosofie u nás nemá příliš pochopení, tak ani filosofie Tomášova, ba v míře stupňované. A přece třeba zvláště dnes, v době myšlenkového chaosu, upozorňovat na pevné stanovisko tomismu; nemůže škodit dnes, v době rozplizlosti, relativismu učit se i od tomismu, přes to, že nelze kráčetí moderní myšlenky úplně na sto procent ve šlépějích Tomášových. Všude v cizině hledí se novoscholastika vypořádat s problémy dneška a uznat, co v moderní filosofii a v moderním myšlení uznání zasluhuje. Cizina pěstující tomism může být vzorem i našim novoscholastikům. Zdá se, že i naši novotomisté snaží se přizpůsobit dnešnímu myšlení, ale máme dojem, že tak činí dosti toponě a neobstojně. Scholastika je jistě úctyhodný pokus o řešení problémů světových, životních, ale naše doba má své právo na řešení starých otázek. Opakujeme, co jsme již napsali u příležitosti tomistického sjezdu v Praze, že dle našeho názoru naši tomisté příliš lpí na staré terminologii, jež četbu a chápání problémů značně stěžuje. Jinak třeba uznat snahu našich novoscholastiků, podat to nejlepší. Že trpí jejich práce nedostatkem tradice filosofické vůbec u nás a scholastické zvláště a nechutí našich lidí k vážnému filosofickému myšlení, je jisto. Nejsme národ filosofů. Také bude potřeba, aby naši katoličtí filosofové zaujali uznalejší stanovisko ke všemu, co nepřisáhá na názory jejich. I zde mohou se učit od ciziny.

Referátů a zpráv obsahují svazky Filosofické revue dosti. Cena je velmi nízká. To mohou si dovoliti jen katolíci. Opravdu? Což není cena naší revue též velmi nízká? My vážíme si jasnosti a přesnosti scholastické, nestavíme se však ve všem na stanovisko scholastiky, jak ukazuje naše myšlenková práce, at v učení, at v praxi.

*Protestantenblatt.* Týdeník německého protestantismu. Vydává dr. Vilém Schubring a spol. Vychází v Berlíně, Brémách a v Kolíně. Roč. 66., č. 49—52. a roč. 67., č. 1—7. Cena 2.50 M. čtvrtletně. List je věnovaný nábož., církv. a kulturním otázkám v Německu ve smyslu svobodného křesťanství. Doporučujeme. Hojnost článků, zpráv a posudků, z nichž poznáváme, že ČCS není se svými názory a cíli ve světě osamocena. Svaz svobodných církví sleduje stejné cíle: kulturu dnešní doby proniknout a obrodit náboženstvím Ježíše Krista novým formulováním církv. učení. Z článků uvádíme:

Č. 3., roč. 66.: Martin Verus: Glauben u. Denken, Glaubenserkenntnis. Tamtéž prof. Wehner: Dialektischer Pessimismus, kde autor upozorňuje na rozdíl pesimismu a pesimismu. Je pesimismus, jenž končí zoufalstvím, a pesimismus, jenž v duchu evangelia Kristova přemáhá zlo. Pesimismus tak zv. dialektické theologie Barthovy činí z pesimismu a optimismu *synthesu*.

Č. 4. Schuhring: Für Neubegründung der Autorität in der Erziehung. Autor zabývá se otázkou důležitou nejen pro výchovu dětí, ale i pro křesťanskou etiku. Autonomie nebo autorita?

V duchu Kristovy etiky činí syntesu z obou hledisk v theonomii. Tam, kde chce člověk být zákonodárcem nezávislým na vyšší autoritě, nevystačíme ani s autonomií, ani s autoritou bez Boha. — Rust: Die gegenseitige Befruchtung der kritischen u. der dialektischen Theologie. Má na mysli vyrovnání obou směrů, aby se vyhnul jednostrannostem.

Č. 5. Walter Wendland: Vernunft u. Offenbarung. Vztah rozumu a zjevení v náboženství. Rozum má své domovské právo ve víře.

Č. 5. a 6. Schmied-Kowarzik: Glaubensbekenntnis eines freien Protestanten.

Č. 7. Luise Hartmann-Rücklos: Naturwissenschaft u. Religion. Určuje význam zákonitého dění v přírodě a životě se stanoviska víry v Boha, jenž působí jako příčina.

*The Hibbert Journal*. Čtvrtletník pro náboženství, teologii a filosofii. Vydává L. P. Jacks, London, Constable et Co. Předplatné 10 s.

Č. 4. roč. XXX. Rev. Paul Gibson: A psychological Aspect of the Problem of Reunion. (Zabývá se otázkou sjednocení církví.)

J. L. Stocks: The Eclipse of cause. (Zatemnění příčiny.) Věnováno problému příčinnosti.

Helene Deneke: Goethe's Mind and Art. (Duch a umění.)

McEachran: Goethe's Faust and Dante's Divine Comedy.

Č. 2., roč. XXXI. Fr. Jung-husband: The Destiny of the Universe (Cíl vesmíru).

R. A. Edwards: The present moral Chaos — Fact or Fiction?

W. J. Blyton: Idealism in recent Fiction. Dr. C. D. Broad: John Locke.

V každém sešitě přehledy nové literatury theologické, filosofické, náboženské. Směr a duch časopisu je blízký naší církvi. Doporučujeme místo časopisů německých všem, kdo ovládají angličtinu. Zvláště když Německo dělá se svými knihami a časopisy drahoty. Sp.

*Die christliche Welt*. Protest. čtrnáctideník pro vzdělance všech stavů. Založil M. Radl, vydává H. Mulert, Gotha, L. Klotz. Roč. 47., č. 1—4.

R. Schwarz: Der Böse oder das Böse?

Fried. Fr. von Unruh: Der Nationalismus u. die Krise des Christentums.

Hans Windisch: Das johanneische Christentum und sein Verhältnis zum Judentum u. zu Paulus.

Walter Nordmann: Die Kirche hat versagt.

Erich Franz: Krisis des Christentums?

Adolf Keller: Vom Weltprotestantismus der Gegenwart.

Hans Koch: Rom u. die orthodoxen Slaven. Každé číslo přináší řadu posudků, hlavně náboženského písemnictví a hojnost drobných zpráv a informací. Stanovisko je kritické.

*Christentum u. Wissenschaft*. Založil K. Girgensohn. Vede prof. dr. Rob. Winkler. Drážďany a Lipsko, L. Ungelenk. Roč. 9., č. 1—3.

Dr. G. Wobbermin—dr. O. Piper: Thesen zur theologischen Lage.

Erzbischof von York, E. Garvie, Priegel, R. Winkler: Über die Gnade.

Dr. Eg. Hajek: Hemmungen des relig. Erlebens durch Lehrbekenntnisse (Symbole). Referáty: Zprávy.

*Stimmen der Zeit.* Měsíčník pro duchovní život přítomnosti, Freiburg im Breisgau. Herder et Co. Cena pololetně 7.20 M. Směr katolický, jezuitský. Roč. 63., č. 3. Články:

G. Gundlach, Grundsätzliches über Partei u. Parteien.

E. Przywara, Deutsche Front.

H. Schorn, Bedrohung der. Gewissensfreiheit des Richters.

J. Hommes, Gesellschaft als Ganzheit. (Zur Krise der Soziologie.)

Č. 4. Články:

E. Przywara, Deutsches Schicksal.

H. Schorn, Gericht gegen Gesetz.

Recenze a zprávy v každém čísle. Dřívější časopis „Die Stimmen aus Maria Lach“ citelně zmodernisován. Všímá si změn ve společnosti evropské, hlavně německé, po stránce duchovní, politické a sociální. Zabývá se problémy aktuálními v naší době. Možno se i nám leccemus z něho přiučit, jak nadpisy článků ukazují. Tytéž problémy hlásí se i u nás.

*Kommende Gemeinde.* Nezávislý náboženský časopis. Vydává J. W. Hauer. Lipsko, C. L. Hirschfeld. Články:

Roč. 4., seš. 5. a 6. Hauer, Úvod (všeobecně v hnutí tak zv. bezvěří). Stepun, Koch, Fuchs, Leese, Grabert, Ehlen, Wagner, Bonus, Grabert: Das Ringen um den Sinn der Gottlosenbewegung. Řada článků, jako o bezvěří v Rusku, o bezvěří jako nutnosti proletářského vývoje duchovní-

ho, o ateismu jako nábož. problému, o bezvěří jako boji za novou víru atd. Články jsou nesený přesvědčením, že staré formy církevní nestačí a třeba proto s pochopením pozorovat bezvěrecké hnutí pro vybudování nových forem náboženských.

Roč 5., seš. 1. Kurt Leese, Vom Sinn des religiös, „Erlebnisses“. Článek psaný v duchu, jak nazírá i ČS na náboženství, zjevení, náboženskou zkušenost a víru, třebaš autor formulace učení ČS neznal ani autora článku a jeho myšlenek, ani s ním se shodujících spisovatel theologicko-náboženských. Důkaz, že nejen u nás, ale i jinde myslí se stejně o náboženství, jeho obtížích a úkolech.

*Nouvelle Revue de Hongrie.* Redaktor: Jiří Ottlik. Odp. red.: dr. Jos. Balogh.

Jak Maďarsko snaží se orientovat cizinu, vidíme na této francouzsky psané maďarské revue. Vychází v Budapešti v nakladatelství nezávislé Sociétés de la Nouvelle Revue de Hongrie. Měsíčně svazky o 100—120 stranách. Přináší články z vysoké politiky, sociografie, národního hospodářství, kulturní politiky podunajských zemí, především ovšem Maďarska. Obsahuje stálou rubriku „Střední a východní Evropa“, v níž referuje o životě Balkánu a Východní Evropy; k této počítá i Prahu. Lze tam nalézt také hojně zprávy o literárních novinkách jednak maďarských, jednak o spisech psaných o podunajských zemích.

*Spisar.*

*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums.* Vydává J. Hempel, seš. 2., 1933, Hans



Bauer: Die Gottheiten von Ras Schamra, přináší cenný přehled božstev, jejichž jména se našla r. 1929 v Ras Schamra. Na př. el (1), které je dokázáno i jako vlastní jméno určitého boha (u Feničanů a starých Aramejců). Ve Starém zákoně se vyskytuje skoro jen v poesii a významem rovná se eloah a elohim. Při té příležitosti vykládá novým způsobem slovo jizrael = „el září“. Elohim (3) ve smyslu „bůh“ vyskytuje se jako singular již u Kananejců v době předjizraelské a Jizraelité tento způsob vyjadřování přejali. Baal (6) významově v textech stejný jako ve St. Z. Zajímavý je objev boha Jv (15), čímž možno nyní vysvětliti mnoho dosud neobjasněných jmen jako: Jau-bi-di, král z Hamat za Sargona II. s variantou Ilu-bi-di. Přehled není úplný, neboť všechny texty nejsou dosud přečteny.

S. 101—108 Paul Humbert (Neuchâtel): Die Herausforderungsformel „hinneni êléká“. Úvodní zvolání „hinneni êléká“ uvádí hrozbu vztahující se k nejbližší budoucnosti, nikdy však na budoucnost pozdější. Autor dokazuje, že původ tohoto zvolání dlužno hledati ve vyzvání k souboji, ba domnívá se, že celá stavba věštek uvedených „hinneni êléká“ je jak co do formy tak co do slohu převzata z vypravování o souboji. Příkladem může být i souboj Davida s Goliášem (I. Sam. 17, 45 nn), jenže tam „hinneni êléká“ schází, neboť David jako vítěz neoznačuje svoji moc, nýbrž moc Jahvovu.

Gerhard von Rad: Die falschen Propheten, důkladně rozebírá vzájemný poměr dvou druhů proroků, z nichž jeden zvykli jsme si nazývat „falešní proroci“. Inspirace pro-

rocká nebyla vázána nějakou institucí a tak se stalo, že během doby zprávy prorocké stály proti sobě, na př.: Michá ben Jimla proti čtyřem stům Jahvových proroků; ti hlásají, že král bude mít štěstí, kdežto o Michovi ví král již předem, že neumí nic dobrého prorokovati. V čem záleží u proroků pravdivost nebo lživost? — stává se důležitou otázkou starozákonní teologie, kterou můžeme snad rozřešiti jedině v případě Jeremiášově proti Chananiášovi. Jeremiáš ukazuje na pochybný základ zjevení svých odpůrců — oni ohlašují chazon libbam = vidění srdcí svých — ohlašují své sny, kdežto on oznamuje slovo boží. Jsme proto udiveni, když slyšíme, že „když Chananiáš promluvil, šel Jeremiáš svou cestou“, v. Rad správně vystihuje: „Hananjas Weissagunug trägt das Pseudos nicht so in sich, dass Jeremia an ihrem verabsolutierten Inhalt Kritik üben könnte... Die Geschichte wird ja Hananja im Stiche lassen und diskreditieren (S. 11). Tedy v tu chvíli nemůže Jeremiáš najíti nic v proctví svého odpůrce, co by proti němu mohl obrátiti, další dějiny teprve ukáží. Tím ovšem pravý prorok stál proti konkrétnímu dění, neboť jeho vlastním povoláním bylo znáti vše, co se děje u blízkých i vzdálených sousedů. Jeremiášovi bylo jasno, když po politicky šťastné době se blížila bouře, že Jahvovy plány s Jizraelem jsou jiné, ale prorok, který to nechápal a zůstával i nadále v původním směru ku spáse a štěstí, odklonil se od Jahvovy mluvy v dějinách a místo proctví hlásal své vlastní přání. Když bychom slova falešných proroků vyňali z jejich dějinné chvíle, nemůžeme proti nim nic namítnouti. Pouze v době jejich aktuality

mohli poznati opravdoví mluvčí Jahva, že to omyl těch, kteří vlastně přestali být proroky a předávali jen dále oblíbené dogma (spásy).

Richard Preuss: Das Ordal im alten Israel I. (S. 121—140.) Všeobecně se označuje slovem „ordal“ pokus dáti rozhodnout nějaký spor nadpřirozenými silami, asi totéž co český „boží soud“. Autor chce dokázat, že motivy ordalií vyskytují se i na mnohých místech u proroků, kde Jahve vyzývá Jizrael k právnímu sporu. Rozdělení Hempelova na „ordal kletby“ (Fluchordal) a „ordal věšteb“ (Orakelordal) autor ponechává. 140—150 W. Caspari: Über die Textpflege, nach den hebräischen Handschriften des Sira, II. Pokračování z r. 1932. (Náb. rev. s. 246.)

S. 150—156, William F. Badè: The Seal of Jaazaniah. Autor, ředitel expedice v Tell en-Nasbeh podává zprávu o nalezení pečeti v jedné hrobce v Tell en-Nasbeh. Pravděpodobně bylo dáno do hrobu se svým majitelem. Jméno Jaazaniah objevuje se čtyřikrát ve Starém zákoně a sice skoro v téže době (srov. Noth, Die israelitischen Personennamen 198). 1. Jaazaniah syn Jeremiášův, Jer. 35, 3. 2. J. ben-Šafan, Ezech. 8,

11. 3. J. ben-Azzur, Ezech. 11, 1 a za 4. J. ben-Hammaakhati II. král. 25, 23 a Jer. 40, 8. Badè se domnívá, že možno za majitele pečeti považovati toho čtvrtého, Jaazaniah ben — Hammaakhati. Nálezem pečeti potvrzena domněnka, že Tell en-Nasbeh je místo totožné s Mizpou z Benjaminu.

Balata od J. Hempela je konečným vysvětlením ke sporu o německé vykopávky v Sichemu (Sellin a Welter).

Th. H. Robinson (Cardiff): Der Durchzug durch das Rote Meer. Přechod Rudého moře nebyl žádným zázrakem. Teprve pozdní pramen P (Priesterkodex) snaží se vypravování dodat nadpřirozený ráz. Robinsonovi jest věc jasná. Jizraelité přešli Rudé moře v úzké části — přes záliv Suezský — při odlivu, kdežto, když je Egyptané pronásledovali a přišli doprostřed, nastal příliv, který přichází p o d písekem, takže povrch vypadá pevně. Písek se stal měkkým a Egyptané se svými těžkými vozy nemohli již utéci a zahynuli pod stoupajícím přílivem.

Ve sděleních S 173 jest Aage Bentzen (Kodaň): Zur Geschichte der Sadokiden. M. N.

## RÚZNÉ.

*Badenský arcibiskup*, generální vikář a zpravodaj pro katolický klerus v ministerstvu vyučování v Německu, měli poradu o stížnostech na politickou činnost katolických kněží. Dosažena dohoda. Arcibiskup ujistil, že katoličtí kněží podle usnesení říšského konkordátu a pokynů arcibiskupových se vzdají každé politi-

cké činnosti a že budou podle nejlepších svých sil podporovati národ-socialistickou vládu. Zároveň prosil, aby od nynějška na základě postavení katolických kněží k nové vládě byla jim důvěra věnována a přestaly stížnosti pro nepatrné příběhy, což arcibiskupu přislíbeno. Týž již nařídil, že děti musejí při nábožen-

ství zdraví hitlerovsky — pozdvižením pravice a slovy: „Pochválen buď Pán Ježíš Kristus“ a učitel náboženství zdvihne též pravici a odpoví: „Na věky. Amen.“

*Katolická mládež* počtem desíti tisíců dívek a chlapců z biskupství berlínského manifestovala v stadionu novokolínském v Berlíně pro církev a říši za heslem: „Chceme jako katolická mládeže svorně spolubudovati říši.“ Ředitel úřadu pro katolickou mládež dr. Pukowski vydal jako vyznání pro národ a otčinu heslo: „Jedna tužba, jedna vůle, jedna říše!“

*Za biskupa Schreibera*, bývalého biskupa v Budyšině na Lužici, mluvil generální vikář Steinmann. Pravitel: „Radujeme se, že padly přehrady, jež zabraňovaly německé jednotě. Máme jednu říši a jednoho vůdce a jdeme za tímto vůdcem věrně a svědomitě. Neptáme se při tom po osobě, neboť víme, že ten, jenž stojí v čele, ustanoven jest nám od Boha za vůdce. K jednotě dosud dosažené, jež je více méně ještě vnější, musí se ještě přidružití vnitřní spojitost: jednota v říši Kristově. Víra v Krista, jeho pravdy a jeho zákony jsou oběma konfesím společny. Děkujeme říšskému kancléři a také papeži, že nám darovali říšský konkordát a tím svornost mezi církví a státem.“

*Vyšla nová kniha rasového badatele Weinländera*, jenž probírá rasovou otázku v Německu v duchu nové vlády berlínské, aby Němci stáli zde jako čisté plémě, nijak pokrevně a pohlavně nedotčeni cizí rasou. Navrhuje zákaz sňatků s blízkými příbuznými, též s osobami cizího plemene, dále rozluky smíšených manželství, zakročiti se má proti tělesně a duševně méněcenným osobám,

u nichž se dá očekávati dědičnost jejich nedostatků, také proti bastardům a osobám, které se mravně provinili na ženách.

*Nové Německo hitlerovské* hledí katolickou církev dostati do svých služeb. Odtud nový poměr mezi protestantstvím a katolickým německým středem. Vyskytují se hlasy, jak vidět z projevu Proestova, o postavení německého katolictví k národní revoluci, aby katolictví byla ponechána starost o Němce při hranicích Německa. Tito Němci prý upírají poslední své zraky na Německo. Rozhodující činitelé nemají prý opoziční střed katolický na roveň postaviti katolictví. Jemu přináležejí pracovati v pohraničí Německa v duchu německo-lidovém, jemuž se dříve říkalo „velkoněmecký“.

*Veškerá činnost evangelických žen* v Německu byla rozdělena na 4 skupiny: činnost žen v náboženských obcích, sociální činnost, výchovná a kulturní činnost, činnost na ochranu matek a kojenců.

*Vrchní zemský farář v Durynsku* obdržel úřední titul zemského biskupa.

*Německý svaz volných myslitelů*, který byl vládou německou rozpuštěn, ustavil se v novou organizaci bez protináboženského nádechu pod jménem „Neue deutsche Bestattungskasse für Erd- und Feuerbestattung“.

*V Berlíně* se ustavil „Říšský svaz křesťanských státních občanů nerijského původu“.

*V Prusku* neudělují se až do 1. října 1934 nové výčepnické koncese.

*Virtensberský církevní president* Wurm byl jmenován zemským biskupem.

*Přátelé evangelické svobody* v Anhaltu připojili se k středoněmecké skupině svazu pro rozhodný protestantismus.

*Biskup vircburský vydal výnos*, ve kterém vyzývá duchovní své diecése, aby se vystříhali v kostelích všech politických projevů.

*Svaz náboženských socialistů* Německa a svazy volných myslitelů byly v Badensku zakázány a rozpuštěny.

*Jak Ústřední úřad evangelického spolku Gustava Adolfa* sděluje, nekonal se sněmování tohoto spolku, ohlášené na dny polovice září tohoto roku.

*K evangelické církvi přistoupilo v Německu* roku 1920 452 židů, roku 1925 226, roku 1929 172, roku 1930 12; z evangelické církve k židovstvu přistoupilo r. 1920 82, roku 1925 44, roku 1929 36 a roku 1930 55 lidí.

*Jednání o říšský konkordát v Německu*, které za vládu německou vedl v Římě kancléř Papeň s kardinálem Pacellim, skončilo dohodou o návrhu patřičné smlouvy. Návrh smlouvy obsahuje 32 paragrafů o vzájemném postavení státu a katolické církve. Katolické církvi, která ztratila v centru opěrný bod politiky v Německu, jsou dány státem určité garancie a církev katolická zaručila státu, že se nebude míchat do jeho politiky. Jak se proslýchá, mohou katolické spolky podle smlouvy konkordátu jako takové existovat, jestliže je říšská vláda uzná za nezbytné pro kulturní katolický život německý. Z německých biskupů zúčastnil se jednání arcibiskup ve Freiburgu Gröber. Podstatnou část smlouvy tvoří paragrafy, týkající se

školy, již byl zaručen konkordátem křesťanský ráz.

*Zahraniční noviny* přinesly zprávu, že vůdce hakenkrajclerů v Německu Adolf Hitler přestoupil do evangelické církve, což však německé noviny popírají.

*Bavorská lidová strana* byla rozpuštěna a její jmění zabaveno. Její vůdci, mezi nimi prelát Leicht a jiní katolíci kněží, byli zatčeni.

*Státní policejní úřad v Prusku* zavřel v celé zemi spolkové místnosti různých katolických spolků a jejich písemný materiál a jmění zabavil. Jako důvod tohoto opatření se uvádí, že tak zvané konfesíonální katolické spolky provozovaly činnost státu nepřátelskou a systematickým štváním velké části katolického lidu chtěli sabotovati celý německý národ. Pro toto zneužívání náboženských a církevních zřízení pro stranické a politické účely byl přátelský poměr mezi národním státem a katolickou církví vážně ohrožen. Nedočteny mají zůstatí spolky čistě náboženské a církevní, které se do politických věcí nemísily a zabývaly se činností čistě sociální a charitativní.

*Arcibiskup ve Freiburgu Dr. Gröber* nařídil kleru své diecése, aby se vystříhal jak v kázáních, křesťanských cvičeních a při výuce náboženské, tak ve spolkové činnosti a v soukromých rozhovorech všeho, co by se mohlo vykládati jako kritika vedoucích osobností státu a obcí nebo jako názory jejich politického smýšlení. Arcibiskup v Bamberku vydal list, v němž vyzývá katolický tisk, aby se vystříhal veškeré politické činnosti a aby se spokojil úlohou denními zprávami pěstovati katolického ducha v duších svých čte-



nářů a činy lidského života a světové události posuzovati s hlediska křesťanského a pod zorným úhlem věčnosti. Katolický denní tisk jest nepostradatelný a nenahraditelný prostředek duchovní správy, jehož se církev za žádných okolností nemůže zříci.

*Strana centra v Německu byla rozpuštěna.* Poslancům této strany bylo ponecháno na vůli, zda se chtějí připojit jako hospitanti k straně hakenkrajclerů nebo zůstatí bez politické frakce.

*Časopis „Reichsbote“*, jehož vydávání po nějaký čas bylo zastaveno, začal opět vycházeti za nové redakce a bude nyní majetkem „Německých křesťanů“. Redakci převzal farář Loerzer.

*Zemský biskup v Hamburku* ustanovil po odstoupení seniora a zemské církevní rady na základě zmocňovacího zákona synodálního zatímni zemskou církevní radu, která se skládá z duchovní a světské komory. Každá tato komora má pět členů.

*Bavorský stát* zmenšil státní výdaje na církev katolickou a evangelickou o 3½ milionu marek.

*Vůdce mírového svazu* německých katolíků P. František Strathmann byl zatčen.

*Procesi o Božím těle* ubíralo se letos v Berlíně po prvé třídou „Pod lipami“.

*Evangelická lutheránská církev* (starolutheránská) v Prusku čítala r. 1932 57.000 členů, kteří sebrali 697.838 M, takže průměrně připadlo na každého náboženské daně schopného člena 35.97 M.

*Následkem státních opatření* ve věcech církevních v Německu bylo

odloženo konání výročního shromáždění Německého sjednocení světového svazu pro přátelskou práci církví, kteréžto shromáždění mělo se konati ve dnech od 31. července do 2. srpna v Ochranově v Sasku.

*Kruh theologů a laiků* z Porýní v Německu, mezi nimiž jest profesor Karel Barth, profesor Goeters, soukromý docent pastor Lic. de Quervain a dr. med. Keller, uveřejňuje následující věty: „Církev žije ve všech svých členech tím, že vykonává úřad, který jí svěřil Ježíš Kristus, a to úřad kazatelů, učitelů, starších a diaconů. — Duchovním vůdcem církve jest jedině Ježíš Kristus, nebeský král, který žije na zemi v jednom každém, kdo poslušen jeho rozkazů, mu slouží. Úřad kazatelský, učitelský, úřad diaconů a starších slouží společně k vybudování církve. Z nich jeden každý při vši rozdílnosti služby má své zaslíbení a svou moc bezprostředně od Pána církve. — Panství nebeského Pána nad jednotlivými náboženskými obcemi neodpovídá panství jedné obce nad ostatními, nýbrž jest to služba, kterou jednotlivé obce navzájem si mají prokazovati a kterou synodami povolání bratři mají se snažiti vykonávati.“

*Němečtí křesťané mají v úmyslu*, jak jejich kulturní referent Bierschwale na jedné schůzi v Berlíně prohlásil, dne 10. listopadu t. r. konati říšský Lutherův den. K povznesení slavnosti mají se toho dne konati v celé říši německé bohoslužby, školní slavnosti, biografická a divadelní představení atd. Evangelický svaz se usnesl připojit se k těmto slavnostem k povznesení a utužení víry. Má býti zřízen zvláštní čestný výbor; v němž by byli zastoupeni

význační mužové státu a církve. Říšský Lutherův den má se konati s takovou okázalostí a v takovém měřítku, že toho svět od doby Lutherovy ještě neviděl. Hlavní přípravy mají se konati v Mansfeldu, Eislebe-  
nu, Virtemberku, Eisenachu, Špýru, Augsburgu, Berlíně, Hamburku a j.

V *pražské katolické „Deutsche Presse“* bylo uveřejněno, že katolicism byl zakladatelem německého národa. Katolicism nesl prý němečtí přes Labe, přes Odru a Vislu až na baltické provincie. Německými katolickými průkopníky byli premonstráti, cisterciáci, benediktini a kdekteré velké katolické řády, které promyšleně pronikly hluboko do slovanských míst zakládáním svých klášterů a měst a získaly daleká území pro němečtí. Tak Německo a jeho země vyrostly jejich činem dvojnásobně. Dále vzpomíná také křížáckých výprav, zásluh o vybudování německé kultury řádu německých rytířů o německé císařství, o „svatou říši německého národa“.

*Vídeňský arcibiskup* kardinál Innitzer, rodák ze severních Čech, poslal německým katolíkům v Čechách pozdrav. Ujišťuje je, že se těší na jejich příjezd k vídeňskému sjezdu katolickému ve dnech 7. až 12. září, kdy katolíci mají osvědčiti, že lze světu pomoci jen v duchu katolického přesvědčení. Práví: „Rozumí se, že sloužíme v první řadě svému vlastnímu národu, ale vpravdě katolickým duchu nemůže jinak býti, než vítáme každou společnou součinnost s katolíky jiných národů a jiných jazyků, a že jí ze srdce rádi pěstujeme. S boží pomocnou milostí chceme všechno své možné nasaditi za obnovu kultury, jež jest mož-

né jen v duchu pozitivního křesťanství.“

*Jesuitský řád* vybudoval svůj klášter v Děčíně. Noviciát byl upraven pro 60 až 100 osob. Má pečovati o německý dorost řádu v Československu. Patří tento klášter pod pravomoc biskupa litoměřického. — *Jesuitský řád* koupil v Benešově u Prahy klášterní budovy s kostelem řádu piaristického. K tomu netřeba poznámek.

*Katolický deník „Deutsche Presse“* píše, že nad úmrtím berlínského katolického biskupa Schreibera, největšího nepřítele lužických Srbů, truchlí nejen katolíci Německa, nýbrž také „sudetskóněmečtí katolíci“, kteří v něm ztrácejí vřelého přítele. Píše: „Katolíci krušnohorští, zvláště za jeho působení jako míšenského biskupa (v Budyšině), měli opětovně příležitost poslouchati jeho slova. Často mohli jsme ho pozdraviti jako hosta ve svém středu. Často slyšeli jsme ho v rozhlasu... Byl biskupem nejušlechtlejším, obětavého smýšlení, jenž, jsa naplněn svým posláním, položil celý svůj život do služby své církve a svého národa.“

*Arcibiskup dr. Kašpar* vyslovil se k členům „Association de la presse étrangère à Prague“ (Sdružení zahraničního tisku v Praze) o některých současných zjevech a otázkách. O katolické akci pravil, že směřuje ke klidnému spolužití občanských tříd všech vrstev a stavů. Kněží a laikové mají svorně pracovati v mohlutném hnutí katolické akce. Řešení národnostní otázky je dáno v katolické mravouce. Katolická církev nikdy se nestavěla na protinárodní stanovisko. V duchu Kristovy lásky pěstuje národní snášenlivost. Církev

katolická nechce bojovati proti Sokolu, ale nemůže s ním také společně pracovati. Při dobré vůli je možná zdárná součinnost státu a církve. Nutno doufati, že brzy nastane nejlepší dohoda o modu vivendi. V otázce školství tlumočil arcibiskup staré stanovisko československých katolických biskupů.

*Hagia Sophia ohrožena.* Známý pařížský odborník pro orientální stavby Alexander Raymond, zkoumal stav stavby nejproslulejší cařihradské mešity Hagie Sophie a zjistil, že tato nejcennější stavitelská památka východní Evropy je krajně ohrožena. Mešitě hrozí zřícení, protože 4 obrovské pilíře, na nichž spočívá obrovská kopule, jsou podemlely zasypány svatými prameny. Nebude-li ihned sáhnuto k důkladným conservačním pracím, propadne mešita zkáze. Hagia Sophia je z nejvýznačnějších cařihradských staveb; budova této mešity byla dříve křesťanským chrámem, jež zbudoval byzantským slohu Konstantin Veliký a jež pak přestavěl císař Justinian.

V Polsku obnášel přírůstek obyvatelstva v roce 1932 13,7, roku 1925 ještě 18,5 na 1.000 lidí. Varšava měla v prvním čtvrtletí r. 1933 o 832 narození méně než úmrtí, stává se tedy Varšava vymírajícím městem jako Berlín. Největší přírůstek obyvatelstva měli orthodoxní (většinou Ukrajinci) s 15,7, pak následují řečtí katolíci (t. j. katolíci východního obřadu, opět Ukrajinci) s 12,6, římskí katolíci s 9,6 na 1.000 obyvatelů. Počet manželských sňatků se v posledních dvou letech zmenšil o třicet tisíc.

*Německá evangelická církev* v Polsku má 404 z větší části malých ná-

boženských obcí; 170 far je neobsazeno.

*Maďarský pastor reformované církve* v Rumunsku Julius Eliszar byl zatčen, ježto byl u něho při domovní prohlídce nalezen maďarský prapor.

*Biskupská a Vesleyova methodistická církev* v Itálii vyjednávají o spojení.

*Ve Spojených státech amerických* vzrostl v minulém roce počet příslušníků křesťanských církví o 929.252, od roku 1900 ze 27.383.000 vzrostl počet ten na 50.037.209. Nejvíce vzrostla církev baptistů, a sice o 347.353.

*Rakouské vrchní církevní radě evangelické církve* bylo synodním výborem uloženo, aby ve srozumění s vládou projednala změnu protestantského patentu z roku 1861 a schválení nové církevní ústavy.

*Církevní rada náboženské obce v Rize*, které byl odňat dómský chrám, zamýšlí zříditi nouzový chrám adaptací jakéhosi špýcharu.

V *Rakousku* byl rozpuštěn svaz volných myslitelů.

V *Bernu* ustavilo se komité bez politického zabarvení, které má za účel boj proti organisovanému hnutí bezkonfesijnímu.

*Vládní rada v Basileji* zamítla ve své výchovné komisi 4 hlasy proti 3 návrh, aby modlitba před a po vyučování ve školách byla odstraněna.

*Kazatel kongregacionalistické církve* na Carrs-lane v Birminghamu pozval vrchního židovského rabína, aby vykonal v jeho kostele bohoslužbu. Toto pozvání mělo znamenati přátelství této církve k židovstvu a

protest proti pronásledování německých židů.

*Dne 1. října t. r. konalo se v Radotíně u Prahy slavnostní otevření nového evangelického chrámu. Slavnostní akt vykonal synodní senior dr. Souček; slavnostní kázání měl farář Křenek z Prahy. V poslední době bylo dokončeno několik staveb nových chrámů a církevních budov ve venkovských sborech českobr. církve evang. Dne 27. srpna byl otevřen chrám filiálního sboru v Písarově na severní Moravě, přičleněného k farnímu sboru v Hrabové, dne 24. září byl otevřen chrám s farou sboru v Rokycanech. Chystá se stavba modlitebny v Drahanovicích, kde je kazatelská stanice farního sboru v Olomouci.*

*Velký rozmach československého školství od převratu je zejména patrný v tom, jak je postaráno o první stupně školství a tím o první základy vzdělání obyvatelstva naší republiky. Československo řadí se tak ve školské organizaci mezi první státy v Evropě. — V poměru k počtu obyvatelstva připadá na 1000 obyvatelů jedná obecná škola. Odečteme-li od toho čísla počet dětí, návštěvou obecné školy povinných, dospějeme k číslu 123 žáků, připadajících na jednu školu. Na jednu třídu připadá pak 44 žáků.*

*Nežitá suknice Kristova, chovaná jako památka v městě Treviru, byla v neděli 23. července 1933 v přítomnosti vicekancléře Papena, vrchního presidenta Lenínka, zástupců sárské vlády a vysokých církevních hodnostářů vystavena věřícím k uctívání. Tato slavnost se koná vždy jen jednou za 40 až 50 roků.*

*V roce 1932 bylo v Československu uzavřeno 127.593 sňatků, čili o 2.000*

*sňatků méně proti předchozímu roku. Úbytek sňatků je příčinou poklesu narozených, který činil v roce 1932 319.383, t. j. o 6.000 méně než v roce 1931. Tento úbytek je z části vyrovnán poklesem počtu úmrtí o 2.000 na 210.254 osob.*

*Daňové břemeno v Německu bylo v roce 1932 2,4krát poměrně větší, než v době předválečné. Všeobecná daň stoupla 3/4krát, daň majetková jen dvakrát tolik, jako v době předválečné.*

*Název „Pedagogická akademie“ byl v Prusku změněn v název „Vysoká škola pro vzdělání učitelů“.*

*Zemský církevní úřad v Hanoveru vydal zvláštní řád o vyvěšování praporů. Církevní prapory mohou být vyvěšeny na církevních budovách o církevních svátcích a slavnostech, o necírkevních slavnostech mohou být vyvěšeny jen tehdy, bylo-li žádáno výslovně o vykonání bohoslužeb. Zemský církevní úřad vymínuje si rozhodovati o vyvěšování praporů i o jiných příležitostech.*

*Mukačevská neologická obec židovská byla rozpuštěna. V židovské náboženské obci mukačevské byly již asi 12 roků vnitřní spory a zvláště se přiosťily, když se před 6 roky v Mukačevě organizovala náboženská obec neologická. Zemský úřad podkarpatoruský nyní za souhlasu ministerstva školství a národní osvěty v Praze tuto neologickou obec rozpustil, protože neprojevovala náležitě činnosti v náboženském životě (neměla na př. ani své modlitebny), ale zároveň také rozpustil představenstvo židovské náboženské obce pravověrné. Správu náboženské židovské obce v Mukačevě povede prozatím zvláštní komise, státní správu jmenovaná. M. Z.*



## O STÁT.

„Duch jest, který obživuje, tělo nic neprospívá.“ Jan 6, 63.

Dnes není oboru lidské činnosti, není instituce a korporace, která by nebyla zúčastněna na všeobecné „krisi“, již trpí celá společnost kulturního lidstva. Již dávno mluvilo a psalo se o krisi církví, ano o krisi náboženství. Dnes propuká krise té instituce, na níž si moderní lidstvo tolik zakládalo, na níž bylo pyšno, totiž krise státu. A nejsmutnější je právě na tom, že nejde jen o krisi určitých forem státních, ústavních, vládních, nýbrž o stát v jeho základech — jako jde v krisi dneška ne pouze o způsoby hospodářských systémů, nýbrž o společnost samu v jejím bytí a trvání, ovšem o společnost kulturního lidstva.

Pokud se státu týče, není tomu dávno, co povaleny byly formy absolutismu, panovníci z „boží milosti“ a nastolena forma demokratická od způsobu nejmírnějšího až po nejradikálnější, ale již mluví se o krisi forem demokratických a nastolovány jsou diktatury, které tím, že s nimi souhlasí široké vrstvy lidové, nezadají si v jádru s formami režimu absolutického, ba jsou právě tím nebezpečnější pro okolní státy, pro mír států a národů. Jde o to, zjistit, proč právě ty masy lidové opouštějí vládu lidí a utíkají se pod ochranu vlády silných jedinců. Věc není uspokojivě zodpověděna, řekne-li se, že selhala demokracie nebo naopak, že selhaly formy absolutismu strohého i konstitučního. Také není otázka vyřešena, řekne-li se, že nikoli demokracie selhala, ale „demokraté“, totiž lidé, neboť i tu znova třeba se tázat, proč selhali lidé.

Dnes máme ve svém okolí diktatury, jež vydávají se za demokratické a jež nechtějí přiznat světu plány a snahy imperialistické. Do popředí dostává se tak otázka státu vůbec a otázka základu všech forem státních, totiž otázka, ve jménu čeho lze vládnouti. Otázka autority. Různé způsoby a formy vlády i státu — ne, že by neměly významu ve svých rozdílech — dnes ustupují do pozadí a pozornost upíná se k základu státu a jeho forem všude tam, kde se ještě myslí a smí myslet.

Nejsmutnější fakt je v tom, že tak zvaný „sekularisační“ proces křesťanské společnosti, jenž byl zahájen již před několika stoletími, již od doby renesance a humanismu v 16. a v 17. století, a jenž původně chtěl jen společnost křesťanskou a její instituce vymaniti z nadvlády církve nebo církví, dnes dospěl tak daleko, že usiluje o vymanění společnosti a jejich institucí z odpovědnosti před Bohem, totiž o vymanění společnosti z nadvlády duchovních hodnot, jakými jsou pravda, právo, spravedlnost, dobro atd.

Nemůže nás to udivovat. Tam věci dospět musely, jakmile byly vyřaděny z výchovy lidské společnosti instituce církevní, která přes všechny chyby a vady, přes všechny nedokonalosti a přehmaty přece jen byly a mají být strážkyněmi náboženského a mravního řádu. Kam společnost kulturního lidstva evropského a amerického dospěje, bude-li pokračovati na cestě nastoupené v procesu „sekularisačním“, podobně jako posud, to teprve se uvidí, neobrátí-li společnost. Společnost a její instituce, ať se jmenují jakkoli, nelze budovati a udržeti bez duchovních hodnot, bez mravnosti, práva a spravedlnosti, ano bez lásky k míru a k jednotě lidstva.

A právě dnes jsme svědky toho, že státy chtějí být budovány pouze na přírodních pudích a instinktech, čistě biologicky, rasově, tedy na moci a přesile, na přírodních silách a jejich boji. Nic jiného totiž není koncepce státu, jakou můžeme viděti kolem sebe, koncepci buď čistě rasovou a biologickou nebo čistě hospodářskou bez jakéhokoliv zřetele k právu a spravedlnosti, k mravnosti, o náboženství ani nemluvě.

Dnešní koncepce státu vynalézá slova pro formu, která už dávno tu byla a byla opouštěna jako nižší. Státy před érou křesťanskou, zakládáné na moci a jen moci, byly ještě lepší než stát podle této nejnovější koncepce, neboť panovníci těch států znali vyšší hodnoty a odvozovali svůj původ nebo aspoň své panování od vyšších mocí, od božstev. Ovšem náboženské chápání tehdejšího lidstva bylo velmi nízké a proto takové byly i mravní základy těch států. Dnes však buď vysloveně se zřikají držitelé moci státní křesťanských hodnot duchovních — a nic na tom nemění fakt a zkušenost, že tak činí i masy lidí, ba naopak, tím hůře pro lidstvo — nebo nazývají se křesťany, ale křesťanství degradují na projev rasy, rodu, krve, tedy hmotné a pudové přírody a ve smyslu této přírody nazývají právem a spravedlností, co jiným je pouze projevem hrubé moci, síly, násilí. Nejmodernější koncepce státu spatřuje ve státu „totalisační sílu“, která smí a může a musí si podrobit vše a která smí černé nazývat bílým, bílé černým, násilí právem a spravedlností a naopak. Stát je podle toho omnipotentní, všemocný, nejvyšší instance nejen v řádu hospodářského života, ale i na poli mravnosti a ducha. Stát je vše — je Bůh, říkají zastánci té teorie, je modla, fetiš, říkáme my. Je to starodávné ztotožnění Boha s přírodou, zakuklený naturalismus nebo jemněji řečeno pantheismus, podle něhož příroda a bůh jest jedno a totéž. Deus sive natura. Stát, tento totalisační, omnipotentní, je projev boha. Stát je boží stvoření, projev stvořitelských řádů božích, ale ne ve smyslu biblického Boha, ani starozákonního ne, tím méně ovšem Boha Ježíšova, Boha lásky a dobroty. Bůh totalisačního státu je bůh moci, síly, násilí, nerozumné přírody. Proto podstata tohoto moderního státu je v moci, ve svrchovanosti nejen

lidské, relativní, ale absolutní, naprosté. Není vyšší hodnoty, než hodnota státu, a to státu, jenž je projevem rasy, krve, přírody brutální. Proto se udržuje takový stát jenom násilím, mocí, přesilou, bojem, válkou. Válka s hlediska této koncepce státu je naprosto nutná, něco přirozeného, ba posvátného, vždyť je projevem toho přírodního boha, jenž mluví skrze rasu a krev a brutální přírodu. Je to apotheosa moci a násilí, vášně a pudu přírodního, slepých sil. Pro takový stát není všeobecně uznávaných a platných mravních a právních principů a zásad, jež by uznaly všechny státy a všichni národové. I zásady a principy, kterými se řídí státy, jsou prý projevem krve a rasy a přírody, toho kterého národa a proto platné jen pro ten který národ. Hodnota těch zásad řídí se počtem a převahou toho kterého národa. Proto je heslem: Kdo s koho. Při tom neplatí rozum, neplatí cit, nic není lidskost či humanita, nic není rovnost, bratrství, nic není evangelium a Kristus. Vše je moc a hrubá svalová, železná, válečná převaha. Tam dospěl vývoj státovědy v éře „sekularisace“, neboli od církevní společnosti. Nezůstalo se u odcírkevnění, pokud církevnictví znamenalo nezdravou a nemožnou nadvládu církve nad společností, totiž přenášení státní funkce na církev, nýbrž s církví odstraněno i náboženství a s náboženstvím i mravnost a duchovní hodnoty vůbec.

Vím, že taková řeč je nemilá, málo pokroková, ale nesouhlas určitých kruhů nás nesmí mýlit ve správném hodnocení dnešní krise, jež zachvátila všecko. A nejsou v právu, kdož na jedné straně jsou proti náboženství a na druhé chtějí budovat společenské útvary, třeba státy na pevných základech. Je to kus nedůslednosti. Důslednější jsou, kdo jdou až k popření všeobecně platné morálky, kdo morálku si dělají, jak potřebují, nejen pro svůj soukromý život, ale i pro národní stát. Bez Boha není autority mimo moc.

Jest jisté, což třeba připustit, že příroda, přirozenost národní má svou oprávněnost. Tak, jako přirozenost jednotlivce není bez ceny, ba naopak je nutnou basí pro život jednotlivce, tak i to, čemu říkáme národnost, což však není jen pouhá krev, rasa, hrubá síla tělesná, ale i duch, rozum, cit a vůle, má oprávněnost v životě společenském, a tedy i státním.

Člověk není pouhé tělo a národ není pouhá síla hmotná. Úkolem člověka je, aby z té přirozenosti, kterou má společnou s ostatním tvorstvem, vytvářel přirozenost lidskou. To platí o jednotlivci, ale stejně i v komuně, societě, ať má způsob bytí a trvání jakýkoli. To platí i o státu. Stát není stádo. O stádo je postaráno pudy a instinkty, jimiž se ono udržuje ve své existenci a ve svém rozvoji. Ale stát jsou lidé. Ti musejí se starat sami o svou existenci a svůj rozvoj. Liší se od stáda, že mají smysl pro pravdu a dobro, pro právo a spravedlnost, zkrátka pro hodnoty ducha, protože duchovním životem vyni-

kají nad stádo a liší se od něho. Stádo netřeba organisovat. Ono se organisuje samo na základě pudů a instinktů, daných přírodou. Ale lidstvo musí se organisovat samo na základě hodnot, kterými se odlišuje od nerozumného a nesvobodného stáda, na základě rozumu a svobodné vůle.

Je pravda, že i biblický Bůh řídí a spravuje přírodu, ale jinak řídí to stádo a jinak stát. Stádo řídí těmi instinkty, jež působí nutně, nesvobodně, stát pak sdílením a poznáváním duchovních hodnot. Co je dobré, ba nutné pro stádo, není dobré pro stát. Instinkty a pudy, které plynou ze živočišné přirozenosti lidské, musí být ve společnosti zušlechťovány, produševňovány, proměňovány duchovními hodnotami, pravdou, právem a spravedlností, láskou a bratrstvím všelidským; musí být ovládnuty duchem a rozumem.

Mluvíme-li o národním státě a o jeho oprávněnosti, neznamená to vládu pudů a instinktů zvířecích, nýbrž projev lidskosti skrze národ. Lidství neeksistuje mimo národy, žije jenom v národech. Ale v národech musí žít a se projevovat i lidstvo. Každý příslušník národa musí být v prvé řadě člověkem. Žádný národ a žádný jednotlivec jeho nemůže a nesmí se beztestně vymykat lidskosti čili všeobecně platným a uznaným zásadám pravdy, práva a spravedlnosti, duchovních hodnot a mravnosti. Duchovní hodnoty činí ze skupin národů a z atomů jednotlivců — lidský celek, lidstvo. Je pravda sice, že i ty duchovní hodnoty všelidské budou do jisté míry různě chápány, a hlavně různě praktikovány různými jednotlivci a národy, ale ta různost nesmí jít nikdy tak daleko, aby bezprávi nazýval někdo právem, moc a násilí mravností. Zkrátka: lidstvo vyniká nad přírodu (natura) kulturou, která při vši rozmanitosti vykazuje shodu ve svých základech. V kultuře musí být jednota lidstva. A působí-li Bůh skrze přírodu a v přírodě, tedy působí i v lidstvu a v dějinách lidstva, působí v kultuře, v duchu a rozumu a vůli lidstva, především skrze některé vynikající jednotlivce. Tu však nemůže nikdo lacině i lehce a snadno prohlašovat se za „spasitele“ a „poslance“ božího. Je třeba, aby každý, jenž chce věsti jiné, zkoumal srdce a ležví své, zda jeho úmysly a snahy jsou ve shodě s úmysly a vůlí boží, a aby se nespouštěl, právě proto, že je vůdcem lidu, uznaných hlasatelů a ztělesnitelů duchovních hodnot mravních a náboženských. Zvláště třeba rozhodně protestovat proti těm, kdož snižují Ježíše na hlasatele národních pudů a instinktů, projevujících se v pohrdání jinými národy a lidmi, kteří jsou z jiného masa a z jiné krve.

Bliž ke Kristu, tomu biblickému a nefalšovanému, bliž k jeho zásadám a pravdám — jen v tom bude spása lidstva i dnes, v době tak kritické. To platí i o státu dneška.

*Alois Spisar.*

# ROZTRŽIDĚNÍ ČESKOSLOVENSKÝCH DĚJIN NÁBOŽENSKÝCH.

## II.

### *Názory odborníků jiných.*

10. *Josef Dobrovský: Perioden der Kultur der böhmischen Sprache.* 11. *Josef Jungmann: Historie literatury české.* 12. *V. Flajshans: Pisemnictví české.* 13. *J. Jakubec: Dějiny literatury české.* 14. *J. V. a Arne Novák: Přehledné dějiny literatury české.* 15. *Zd. Wirth a j.: Československé umění.* 16. *Jan Kapras: Právní dějiny zemí koruny české.* 17. *Drtinův vývoj evrop. lidstva.*

Všimněme se periodisace — roztržidění — dějin literatury nejvýznamnějšími pracovníky.

10. Také *Josef Dobrovský* napsal do r. 1526 *Dějiny*. (*Geschichte der Böhmischen Sprache und älteren Literatur*. Prag 1818. Ganz umgearbeitete Ausgabe. Toto vydání mám po ruce. První vyšlo r. 1792, viz *Jakubec* str. 3.)

V § 8 na str. 64 uvádí „*Perioden der Kultur der böhmischen Sprache*“. Pak rozděluje „dějiny české řeči“ v šest odstavců (Abschnitte).

1. Od přistěhování Čechů až do jejich obrácení ke křesťanství. Perioda. (Erste Periode.) (Von der Einwanderung der Czechen bis auf ihre Bekehrung zum Christenthum.) (J. 550 až 845) str. 64—69.

2. Od rozšíření křesťanství až do krále Jana. (Von der Verbreitung des Christenthums bis auf den König Johann. J. 845 až 1310, str. 70—132.)

3. Od tohoto až na Husa nebo k smrti krále Václava. (Von diesen bis auf Hussen oder K. Wenzels Tod.) (V textu str. 133: „Dritte Periode vom J. 1310 bis 1410“) str. 133—188.

4. Od počátku války husitské až k rozšíření knihtiskářství v Čechách, nebo až k Ferdinandu I. (Vom Anfange des Hussitenkrieges bis auf die Verbreitung der Buchdruckerkunst in Böhmen, oder bis auf Ferdinand I.) (V textu str. 188.) Vierte Periode, die man die herrschende nennen kann (1410—1526) str. 188—384 (k dodatkům).

5. Od této doby až k bitvě na Bílé hoře 1620. (Von dieser Zeit an bis auf die Schlacht am weissen Berge 1620.)

6. Od vypuzení nekatolíků až do našich časů. (Von der Vertreibung der Nichtkatholischen bis auf unsere Zeiten.)

K rozdělení (periodisaci) *Dobrovského* poznamenává *J. Jakubec*: „Při rozdělení *Dobrovského* zůstávali skoro všichni pozdější literární historikové“ (str. 3.).

11. Po Dobrovském roztřídil dějiny literatury *Josef Jungmann* v spise: „*Historie literatury české*“ aneb „soustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a jazyka“ (druhé vydání v Praze 1849), jejíž „nové spracování a rozšíření díla byla jedna z posledních prací Jungmannových“ (str. V.). Tak aspoň praví vydavatel druhého vydání v předmluvě z 20. října 1851 W. W. Tomek.

Už v „Uvedení o Slovanéch vůbec“ podává J. Jungmann v § 5 na str. 3. „Rozvržení literatury české“.

Rozeznává také tři epochy čili jak praví: „Celá literatura česká na tři hlavní částky se rozvrhuje, z nichž první čili *stará* od počátku svého až do r. 1620; druhá čili *prostřední* odtud až do r. 1774, a poslední čili *nová* od toho roku až do našich časů se vztahuje. Stará opět rozpadá se na dvě částky: *jinoštwi* (451—1409) a *mužtwi* (1410—1620); obě pak zase dvě oddělení od sobě zavírají, vyhynutí rodu Přemyslowa a rozšíření tisku za základ majíce. A tak powstává *šestero* oddělení literatury weškeré (str. 3).

Oddělení *první*. Od příchodu Čechůw do země české až do wymření rodu Přemyslowa po meči, čili do krále Jana, to jest, od r. asi 451 až do r. 1310 (jedná v něm od str. 4—18).

Odd. *druhé*. Od wymření rodu Přemyslowa až do pútek o náboženstwí, čili od krále Jana až do Husa, od r. 1310 až do 1409 (str. 19—44).

Odd. *třetí*. Od pútek o náboženstwí až do rozšíření knih-tiskařstwí w Čechách, čili od Husa až do Ferdinanda I., od roku 1410 až do r. 1526 (str. 45—115).

Odd. *čtvrté*. Od Ferdinanda I. nebo od rozšíření tiskařstwí až do Ferdinanda II. nebo do úpadu nekatolíkú w Čechách a Moravě. Od r. 1526 do r. 1620.

Odd. *páté*. Od přemožení nekatolíkú až do uwedení něm. jazyka we školy a kanceláře t. j. od roku 1620 až do roku 1774 (str. 239—343).

Odd. *šesté*. Od uwedení něm. jazyka we školy a kanceláře až do našich časůw, od roku 1774 až do roku 1846 (str. 344 až 521).

12. Roku 1901 v Praze vydal *Václav Flajšhans* „Písemnictví české slovem i obrazem od nejdávnějších dob až po naše časy“. V předmluvě z 5. listopadu 1901 podává výčet pokusů o napsání dějin našeho písemnictví (str. VII.—IX.).

Flajšhans vydal Písemnictví ve dvou dílech. Díl první obsahuje dobu nejstarší a dobu starou. Díl druhý dobu novou a dobu nejnovější. Tak rozeznává *čtyři doby*:

I. Doba *nejstarší*. (Od příchodu Čechů do Čech až do wymření Přemyslovců) str. 1—27. 1. Období pohanské (stol. VI. až IX.); 2. Boj cizích písemnictví o nás u nás. (R. 800—1100.); 3. Vláštiny. (Od r. 1100—1306.)

II. Doba *stará*. [Od vymření Přemyslovců do nastoupení Habsburků] (do něho klade RKZ!). [1. Předchůdcové zlatého období (1306—1346). 2. Zlaté období za Karla Čtvrtého. (R. 1346—1378.) 3. Počátky písemnictví národního. (R. 1378—1419.) 4. Květ písemnictví národního. (R. 1419—1458.) 5. Rozklad staré doby prvky novými (R. 1458—1526.)] str. 28—288.

III. Doba *nová*. (Od nastoupení Habsburků do vypuzení češtiny ze škol i úřadův) str. 289—579.

[1. Vzkvétání písemnictví českého v novověku (r. 1526 až 1576). 2. Zlatý věk Rudolfův (R. 1576—1620). 3. Úpadek jazyka i písemnictví. (1620—1705). 4. Vláda němčiny. (R. 1705 až 1774.) 5. Vzkříšení jazyka i písemnictví. (R. 1774—1815.) 6. Období předbřeznové. (1815—1848.)]

IV. Doba *nejnovější*. (Od počátku ústavního života moderního až po naše dni) str. 580—740.

1. První květ. (R. 1848—1879.) 2. Naše dni. (1879—1900.)

V předmluvě doznává, že „autor také historik literární není“.

13. O ostatních pokusech rozříditi dějiny české literatury viz „*Jan Jakubec: Dějiny literatury české I. Od nejstarších dob do probuzení politického*“ (1929 Praha. Nákladem Jana Laichtera. Druhé vydání.) na str. 3. a 4. Rozebrány jsou tu názory P. J. Šafaříka, A. V. Šembery, Jos. Jirečka, J. Gebauera, Jar. Vlčka a j.

Jakubec v předmluvě k druhému vydání zdůrazňuje: „držel jsem se i v novém zpracování ještě zjevněji ideového pojetí, podle příbuzného smýšlení a citění a podle směrů literárních; ideové pojetí je právě pro naše dějiny literární obzvláště významné. Ideový postup dovede nejsnáze složité jevy zjednodušovat, umožňovat přehled, ovšem svádí také k schematickým abstrakcím a k jednostrannému výběru spisů rozbíraných, k literárně historickému dogmatisování.“ (str. XVII.)

V úvodě (str. 1—4) podává „rozdělení české literatury“. „Hledíme-li k vývoji ideovému, k tomu, co bylo hlavním obsahem duše našeho národa v minulosti, rozdělíme nejsprávněji dějiny české literatury na *dvě doby*. Od prvních začátků literatury u nás až asi do poslední čtvrti XVIII. století jde doba první, *starší*; odtud pak se vyvíjí literatura *novodobá*.“

Rozhraní v literaturách, jako v dějinách vůbec, lze brát jen přibližně; vždy se proudy starých směrů roztékají také do období následujícího a naopak pramenky pozdějších myšlenek a směrů se sbírají již v době starší. Obojí pak běží vedle sebe.

V druhé polovici XVIII. století — za rozhraní se zde hodí dobře r. 1773, kdy byl zrušen řád jezuitský — se končí starší vývoj našeho náboženského života, který se tak silně obrátil v naší literatuře.“ (str. 1.)

První dobu rozděluje Jakubec „z důvodů metodických na menší období“ (str. 2). Dobu starší literatury na „nejstarší ob-

dobí, literaturu staročeskou“ (5. hlava) (str. 5—314) a v literaturu doby *střední* (hlava 6—12), str. 315—952.

„*Staročeská doba* podává ovšem obraz toho, jak bylo našimi předky přejímáno středověké smýšlení křesťanské“ (str. 1).

První (hlava šestá) období literatury doby střední Jakubec nadpisuje: „Jan Hus a první období husitské“. *Hnutí husitské* charakterisuje: „Hnutím husitským se pak jako celek vymaňuje český národ první ze všech národů z nepřekonané autority církevní, bojuje za své přesvědčení náboženské i mravní. Jeho myšlení a citění zůstává náboženské silněji než v předešlém období. Tehdy se náš vývoj náboženský vyvrcholil“ (str. 1). Proto brán počátek XV. století za rozhraní (str. 2.) mezi literaturou staročeskou a literaturou střední doby ode všech literárních historiků od Dobrovského počínaje.

O vlivu *humanismu* praví: „Česká literatura je náboženským duchem naplněna, když se také přes národ český převalil nový mocný proud kulturní, humanismus. I jemu vtiskl český duch svůj ráz; v humanistické družině Viktorina Kornela ze Všehrd, potom v Jednotě bratrské vyrůstá vzácný zjev, silnější nežli v německé reformaci, zasažené humanismem: spojení hluboké zbožnosti křesťanské s nejživějšími touhami po vyšším vzdělání. Komenským usilování Jednoty zasáhlo plodně celý svět“ (str. 1—2).

„Těžká pohroma národní, *bitva bělohorská*, se v české literatuře nepostavila za tak příkré rozhraní mezi dvojím proudem myšlenkovým jako hnutí husitské na začátku XV. věku“ (str. 3). Ale: „náboženské snahy vedou k čilé činnosti literární nové učitele národa za úpadku *v době protireformační*“ (str. 2).

O *druhé době* píše: „Jinak je v druhém období literatury české od konce XVIII. století. Podněty českého obrození jsou ideje filosofické, humanitní, sociální, nakonec i politické; ovšem ani v nich nepřestávají působit náboženské snahy. Jsou jen mnohem slabší“.

„Vroucí láska k jazyku a národu českému vystřídala za této doby náboženské tendence starší literatury“ (str. 2).

„Místo dřívějšího úsilí náboženského proniká z literárního dění jako vedoucí motiv literárního tvoření myšlenka národnostní, která se odůvodňuje filosoficky, jmenovitě snahami humanitními“ (str. 1, Dějiny liter. II.).

„Za rozhraní mezi novodobou literaturou a mezi literaturou starší bereme od Dobrovského *rok 1774*. Rok předtím byl zrušen řád jezuitský, nejsilnější zástupce starého názoru na život člověka. Následujícího roku (1774) byla provedena reforma škol obecných a potom i reforma škol středních a vysokých, události to i pro vývoj naší literatury velmi důležité“ (str. 1, II.).

O názoru *Kaizlova* (České myšlenky 1895) na obrození píše Jakubec: „Kaizl pojal české obrození jako boj rozumu a snah



osvícenských proti upoutání národa názory a předsudky středověkými a protireformačními a uplatňování národnostního smýšlení" (Poznámky str. 3).

O názoru *Jar. Vlčka*, „k jehož pojetí českého obrození se hlásím také já“: „Vlček hájí myšlenku, že české obrození se s Masarykovým míněním o souvislosti českého obrození s českým bratrstvím a odůvodňuje názor, že české obrození není „vzkříšením“ českého národa, nýbrž jeho renesancí“ (str. 3, Úvod, II. díl).

14. „*Přehledné dějiny literatury české* od nejstarších dob až do politického osvobození“, jež napsali *Jan V. Novák* a *Dr. Arne Novák*, vyšly ve vydání třetím v Olomouci r. 1922: Sborník příruček svazek 13. V předmluvě v Praze na jaře 1921 označuje je Arne Novák jako „naukovou příručku“ (str. 1).

V úvodu rozeznávají se v literatuře české *tři doby*:

I. *Doba stará*, jež sahá od počátku tvoření literárního po činnost Husovu (— 1402). Vrcholem jejím je století XIV.

II. *Doba střední*, která vrcholí ve století XVI. a k úpadku se nachýlila ve století XVII. a XVIII.

III. *Doba nová*, od znovuzrození jazykového, slovesného i národného na konci XVIII. věku a na počátku století XIX. do politického osvobození r. 1918.

Stará doba (do r. 1402) probírá se (rozdělena v 3 období) od str. 5—36, Střední doba (také tři období) (od r. 1402 do r. 1780) od str. 37—89; Nová doba (od r. 1780 do roku 1918) od str. 90 až 786 dělí se v literaturu národního obrození (1780—1848) 1. Doba osvícenství, 2. Doba romantismu a literaturu obrozeného národa (1848—1918).

15. Stručné dějiny československého umění výtvarného s 134 reprodukcemi vynikajících architektur, plastik, maleb a prací uměleckého řemesla v Československu od pravěku do doby současné“ je „*Československé umění*“. *Sestavil Zdeněk Wirth*. Text napsali V. Birnbaum, A. Matějček, J. Schráníl a Z. Wirth. Praha 1926. Vesmír.

V doslovu z 15. května 1926 Zdeněk Wirth doznává, že „publikace jest spolu s úvodním textem v určitém smyslu projevem názorů jedné generace na hodnocení našeho umění“ (str. 24), že „byl položen zvláštní důraz na obě vrcholná období v dějinách československého umění, na gotiku a barok“ a že „vzat za základ čs. umělecké oblasti do r. 1848 pojem geografický, odtud národní příslušnost“ (str. 24).

Podán tu „obraz tisíciletého vývoje zhuštěný v rámci jednotlivých kulturních oblastí“ (str. 5).

„Přijetí *křesťanství*, k němuž došlo na československém území postupně v X. století po Kr., znamená pro ně nepoměrně více, než pouhou změnu náboženství, neboť církev byla v těch dobách nejenom hlasatelkou určitých nábožensko-mravních ná-

zorů, ale také nositelkou veškerého kulturního snažení" (str. 5).

„Československá kultura v době pokřesťanské byla přece jen barbarská, značně nižší než tehdejší kultura západoevropská a od ní ve svých názorech, cílech a potřebách příliš odlišná, takže k přizpůsobení bylo nutno, aby se duše národa od kořene přetvořila a obrodila.

Toto přizpůsobování Evropě bylo provedeno poněkud ve všech oblastech kulturních, v státním a společenském zřízení, v organizaci církevní a nábožensko-mravním nazírání i v hospodářském životě; pokud se týče umění, bylo dovršeno asi kolem r. 1200. Tenkrát dosaženo západoevropské úrovně a odtud až do konce doby románské, jež lze pro architekturu dosti přesně stanovit rokem 1230, kdežto pro ostatní obory výtvarných umění mnohem později" (str. 5).

„Kolem r. 1200 naučilo se i naše stavitelství budovati sklenuté velké prostory, čímž dosáhlo evropské úrovně umělecké" (str. 6).

„Stavitelství dřevěné, vlastní pohanským Čechům, jen velmi pomalu ustupovalo stavitelství kamennému, ze západní Evropy importovanému a udrželo se v lidovém umění až dodnes" (str. 6).

Na str. 6—8 je rozbor „románské doby u nás" i v slohu „vzniklém na západě na rozhraní obou slohových period středověkých, románské a gotické" (str. 7).

O *gotickém slohu* jedná str. 8—13. V architektuře „vniká do Čech bezprostředně po roku 1230". Je to gotika sice časná, ale formálně čistá. Sloh přechodní u nás téměř není.

„Toto náhlé převzetí čisté gotiky je příznačné pro radikální novotářství jako typickou vlastnost českého ducha" (str. 8).

„Až do prvního desetiletí 13. století trvají u nás v životě politickém, sociálním i hospodářském řády dosti prosté, které nejsou sice pokračováním staroslovanských řádů, jak se dříve za to mělo, ale, ač původu západoevropského, mají tenkrát již konservativní ráz. Počínajíc asi dobou Václava I. (1230 až 1253) dochází totiž k překotnému zavádění současných zřízení západoevropských, zejména k zakládání měst a zároveň k mocnému přílivu cizích, hlavně německých kolonistů" (str. 8).

„Doba Karla IV. (1346—1378) je jistě nejvýznamnější v dějinách středověkého umění stavitelského u nás" (str. 9).

„Tento velkolepý rozmach doby karlovské byl přerušěn husitskými válkami, které jsou nesporně nejčestnějším listem našich dějin, jichž neobyčejný význam v ohledu nábožensko-mravním musil však býti vykoupen dočasným úpadkem kulturním a uměleckým, takže zejména stavitelství (pokud nebylo jen užitkové) ustalo po nějakou dobu úplně. Po skončení válek ožívuje sice opět a za Vladislava II. (1471—1516) dochází k novému skvělému období, které svou pozdně gotickou architekturou cír-

kevní i světskou předstihuje snad i dobu Karlovu, ale nevyrovná se jí v mezinárodním významu" (str. 9).

„V dílech Benedikta Rejta vyžívá pozdní gotika své poslední možnosti a renaissanční motivy, které nalézáme u tohoto architekta (okna v průčelích vladislavského sálu na hradě pražském, datovaná 1493), ukazují již cesty, kterými se bralo stavitelství po něm" (str. 10).

„Gotické malířství československé jest netoliko nejslavnější kapitolou našich kulturních dějin, ale tvoří i závažný článek v pásmu světových dějin umění" (str. 11). „Okolo r. 1400 nabyla malířská činnost neobyčejného rozsahu i významu" (str. 12). „Tento skvělý rozvoj malířského umění byl přerován neklidem válečných let, které vyvolala bouře husitská. Půl století živořilo malířství v poměrech pro vývoj obzvláště nepříznivých a jenom illuminovaná kniha tvořila slabou spojku mezi minulostí a ještě dalekou budoucností tohoto umění. Bylo znamením doby, že hlavně bible poutala k sobě umění zanikající v rukách neuměle pracujících řemeslníků, těžících ze starého pokladu, ale neschopných rozmnožit jej umělecky" (str. 13).

„Z této pozdněgotické, umělecky neplodné doby přechází československé malířství v první čtvrtině 16. věku na půdu nového stylu bez přímého styku s vlašským uměním. Všechno, co se zdejší malíři o renaissanci dovidají, pramení z oblastí umění německého" (str. 13).

*Renaissanci* je věnována str. 13—15.

„Renaissance, která u nás vyplňuje jenom asi sto let (1520 až 1620), vniká sem sice v prvních ohlasech již dříve, ale trvá skoro plné století od jejího zrodu, než v Československu vznikne první slohově dokonalá renaissanční architektura. Opoždění souvisí (jako v celé střední a severní Evropě) s živelnou silou gotiky, která jsouc nejmohutnějším projevem uměleckým, této oblasti prodlužuje svůj druhý květ až do první čtvrtiny 16. věku a jejíž residua se objevují, zejména v církevním stavitelství, až do války třicetileté" (str. 13).

„Období renaissanční v oboru obrazných umění tvoří u nás význačnou kapitolu dějin kulturních, nikoliv dějin umění" (str. 14).

„Teprve na sklonku 16. století stala se Praha střediskem umělecké činnosti vyššího stupně. Zásluhou cizinců, povoláných císařem Rudolfem II. do Čech" (str. 15).

O době *barokové* jedná str. 16—18.

„Třicetiletá válka znamená i u nás jako v celé střední Evropě hospodářské ochuzení, ale nad to dotýká se těžce i samé národní kultury duchově nicí ji nuceným odchodem veliké části inteligence ze země na dvě století. Výtvarného umění dotkly se však následky ztráty národní samostatnosti nejméně" (str. 16).

„Pro historii umění znamená třicetiletá válka caesuru mezi renaissancí a barokem a tento sloh, spojovaný v Rakousku v úzkou souvislost s řádem jezuitským z důvodů spíše zevních než vnitřních, stává se u nás skutečně všeobecně platným stylem kolem 1630. Stavební činnost je uměleckou propagací stejně katolicismu jako nového slohu“ (str. 16).

„Ranní barok v Československu zůstává jako renaissance provinciálním uměním“. „V posledním desetiletí XVII. století začíná se však nový vývoj baroka v Československu, který záhy dospívá od dřívější mechanické recepce hotových forem k samostatnému tvoření a nakonec až k velikému prostorovému umění. Barok vyúsťuje u nás do polovice XVIII. století v architekturu z nejhodnotnějších ve střední Evropě“ (str. 16).

„Po smrti K. J. Dientzenhofera (1689—1752) dozívá mocná vlna pražského baroka v celé zemi, takřka nedotčena rokokem, do konce XVIII. století, ba na venkově udržuje se až do XIX. století“ (str. 17).

„Platzerové pokračují v sochařské práci, prodlužující barokní tradici, aniž však dovedou zabránit jejímu konečnému poklesu na začátku 19. století, kdy zaniká v akademickém klasicismu“ (str. 17).

„Škrétovo umění mělo mocný vliv na zdejší malířství v druhé polovině 17. století a jemu dlužno přičísti zásluhu o zobecnění baroka v malířství v Čechách“ (str. 18). „Jméno Petra Brandla znamená nejvyšší vypětí uměleckého chtění té doby“ (str. 18).

„Živý a plodný vývoj barokního malířství umdlával z vnitřní ochablosti již kolem 1760 a ustal téměř úplně v umrtvujícím ovzduší josefínské doby a tak na konci století nebylo již u nás velikého umění“ (str. 19).

XIX. století věnována je str. 19—21.

„Hluboký úpadek výtvarného umění na konci 18. století vyvolal v kulturní vrstvě české snahu po nápravě“ (str. 19). „Založena malířská akademie r. 1800. „Škola prošla klasicismem, nazarénským romantismem a romantickým historismem, aniž vytvořila živé tradice“ (str. 19).

„Empire a paralelní proud romantiky určují déle než jinde charakter architektury“ (str. 19).

„Z chladné akademické atmosféry vyprostilo se umění až v době revolučního kvasu a rok 1848 byl mezníkem, dělicím umělecky chabou a národně neuvědomělou prací doby předbřeznové od umění, naplněného českým duchem a již v pravdě tvořivého. *Josef Manes*... položil základ k tradici českého umění, jehož vývoj dosud trvá“ (str. 19).

„Byla to skupina mladých jdoucích jeho stopou, jež vítězně vyšla ze soutěže na výzdobu právě dostavěného „chrámu znovuzrození“, českého Národního divadla“ (str. 20).

„Čsl. architektura od r. 1848 pokračuje dlouho v nevýrazné linii pouhého epigona Vídně a v ideovém programu akademického romantismu“ (str. 20).

„Dovrшитelem vývoje a spolu zakladatelem moderní české architektury je Jan Kotěra“ (str. 21).

„Základy, položené k československému umění v druhé polovici 19. století, jsou bezpečné, umění jsouc opřeno o nejširší basi národní a lidovou má možnost, aby se dále rozvíjelo jako část evropského umění vůbec i jako projev samostatného, ceny své vědomého a svérázného národa“ (str. 21).

16. Pokusy o *Periodisaci právních dějin českých* uvádí JUDr. Jan Kapras už v prvním vydání díla: „*Právní dějiny země koruny české*“ v Praze 1913. Únie. Už v předmluvě (na den sv. Mikuláše l. P. 1912) ohlašuje „dvě části práce, které budou obsahovatí vývoj státního zřízení českého v době před bitvou na Bílé hoře a po ní“ a v „Úvodě“ jedná o periodisaci v odstavci čtvrtém, str. 7—9.

„Právo národa je sice v prvé řadě produktem jeho vlastního života, který mu dodává zvláštní ráz, ale mimo tyto podstatné živly domáci jsou v něm i prvky cizí, z práv jiných recipované z nejrozmanitějších důvodů, nejčastěji proto, že právní vývoj v některé době nestačil vývoji hospodářskému, potom prvky z rodové příbuznosti a konečně i prvky všelidské“ (str. 5).

„Stát český byl sice po staletí vklíněn do říše německé a zprostředkuje styky mezi západem a východem přirozeně podléhal v mnohém vlivům západním; ale tvrzení, že právní vývoj český je pouhým odleskem vývoje německého, při čemž i prvky všelidské za německé prohlašovány bývají, není správné“ (str. 6). „Samostatnost právního vývoje v patnáctém a šestnáctém století byla u nás dokonce mnohem vyšší, než v Německu, kde recepce římského práva již zlomila sílu práva domácího“ (str. 6). „Konečně trvalé spojení se zeměmi rakouskými mělo za následek, že právo a právní zřízení země vespolek sdružených se sjednocovala tou měrou, že došlo k jednotné organizaci úradů a k jednotné kodifikaci práva, v nichž svéráznost a samostatný vývoj práva českého zanikly“ (str. 6).

Periodisace právních dějin českých spojována s dějinami země rakouských (Rössler) (proto zvláštní důraz kladen na rok 1526) nebo (Ziegel) s dějinami slovanskými.

„Teprve J. Čelakovský správně rozdělil původně české právní dějiny na čtyři hlavní periody, z nichž první sahá do sklonku XII. století, druhá do válek husitských, třetí do Zřízení obnoveného a čtvrtá od něho se počítá do r. 1848, ač ve svých právních dějinách spojil periodu druhou se třetí v jednu. Souhlasíme s tímto sloučením pro dějiny pramenův a držíme se původního jeho rozdělení pro dějiny státního zřízení; protože v té příčině

má každá ze jmenovaných period svůj zvláštní ráz, připojujíc periodu pátou pro dobu nejnovější (od r. 1848)".

Dle toho první perioda dějin pramenů — je p. zvykového práva — druhá do Zřízení obnoveného — dobou pramenů rázu stavovského — třetí — dobou nařízení královských (str. 8).

„Pro dějiny státního zřízení jeví se pak *charakteristika period* takto: *První perioda* (do sklonku století XII.) je dobou slabých cizích vlivů, převládání domácích prvků, jednoduchých právních řádů, monarchie patrimoniální a malého territoria (doba knížecí, doba národního státu).

*Druhá perioda* (do válek husitských) jeví silné cizí vlivy, vlivy náboženské, zápas principů vlády absolutní se stavovskými, utvoření většího territoria (doba tvorby stavů, d. České koruny).

*Třetí perioda* (do Zřízení obnoveného) znamená vítězství stavovství, dle názoru stavů jest panovník representantem jich, počátky byrokratismu (doba státu stavovského).

*Čtvrtá perioda* (do roku 1848) je dobou úpadku stavovství a nebývalého vzrůstu moci královské (doba státu absolutistického s nátěrem stavovským).

Konečně *pátá perioda* (od r. 1848) je doba snah po uplatnění historického postavení koruny České proti ústavní centralisaci" (str. 8—9).

V *Přehledu* („*Přehled právních dějin zemi české koruny*. V Praze 1930. Čtvrté vydání) zachovává Jan Kapras pro dějiny státního zřízení totéž roztrídění. Jen *třetí perioda* sahá mu „do bitvy bělohorské“ a *pátou*, poslední periodu, charakterisuje: „doba snah o uschování (snad uchování) státoprávního postavení českého státu proti stále vzrůstajícímu habsburskému centralismu až ke konečnému odloučení jeho zase jako suverenního státu zvláštního“ (str. 6).

„V soukromém právu vývoj vykazuje pouze *dvě periody*. Starší periodu domácího vývoje až do Obnoveného zřízení a novější periodu s převládající recepcí římského práva, která končí v t. zv. jednotném právu rakouském“ (str. 6).

17. Frant. Drtina: „*Myšlenkový vývoj evropského lidstva*“ (v Praze 1902, Jan Laichter), rozeznává:

A: Řecký názor světový a životní.

B: Křesťanství a středověk.

C. Novověký názor světový a životní.

Tento dělí: VI. Renesance a reformace. VII. Novověký racionalism. V rámci tohoto evropského vývoje sleduje i účast, „jako měl národ český v celém myšlenkovém vývoji“. (Předmluva.)

V hlavě VII. (Novověký racionalism) v článku 62 (str. 300 až 301) charakterisuje novou dobu: „Začíná doba nová úplným od-

loučením se filosofie a theologie, z nichž každá nyní pokračuje samostatně. Zároveň však vedle filosofie vytvářejí se vědy odborné. Zvláště studium mathematicko-přírodovědné, které ve středověku úplně ladem leželo, se tu vyvíjí, a vedle něho i s ním v souvislosti nastupuje řada vynálezů theoreticky i prakticky důležitých (moderní technika).

Převládající formou životní stává se v době nové stát, jenž přejímá mnohé funkce dosud výhradně církvi náležející. Život v různých směrech svých se odcírkveňuje a postátňuje. S vývojem tímto pak zároveň se děje probouzení národnosti k samostatnému životu a činnost státotvorné" (str. 300—301).

### III.

18. *Náboženství a křesťanství*. 19. *Pravěk*. 20. *Stará a Nová doba*. 21. *Význam r. 1781*. 22. *Rok 863*. 23. *Čtyři období Staré doby*. 24. *O Nové době*. 25. *Celkové rozřídění a stručné úvahy (vyvoj jazyka; umění výtvarného; myšlenka národní; oběti; vojenství; technika; budovy; vědění; vliv okolí; hospodářské poměry; stávitelské slohy; stavové; duševní vedení; škola)*. 26. *Názvoslovi*. 27. *Přehled*.

18. *Náboženství* má býtí synthesou veškerého života duševního zvláště. V tom smyslu — jak Masaryk praví „V boji o náboženství (T. G. Masaryk: V boji o náboženství. Druhé vydání. 1932. Čin. Praha) str. 25: „Náboženství je životem sub specie aeternitatis — je uvědomením našeho poměru ku světu, je uvědomením smyslu života, je opravdovostí. Náboženství je centrální a vůdčí duchovní silou životní, je úsilím o život nový, o nové a vyšší životní hodnoty.“

Tím životu náboženskému dává se nový smysl.

Z náboženství nejznámější u nás je *křesťanství*, zachované biblí a organisacemi křesťanskými. Křesťanské společnosti (církve) u nás se střídaly, a tím i život křesťanský buď uvnitř jich neb jimi se měnil. V podstatě však křesťanství — at biblické či církevní — uznává Boha — jako „Otce našeho“ —, Ježíše Krista, — syna božího — (synovství boží přenáší se i na všechny lidi) a bratrství všech lidí. Tak dána autorita, poměr k ní i osobní odpovědnost a poměr člověka k člověku.

19. Dle tohoto názoru pohled na československé dějiny je pohled na usilování přiblížití se nejvíce ideálu křesťanskému, obhájití svobodu člověka a tím i celku (národa) a založití v zemi řády bratrské spolupráce.

Idea křesťanská — zvláště církvemi u nás podávaná — je nejmocnějším poutem českého člověka od doby pradávne až do doby nové. Církev jednou zdůrazní více autoritu, jindy svobodu

a tím i mravní odpovědnost. Vliv církve je mocný od počátku až do doby, kdy lidstvo začíná se vybavovati z poručnictví církevního a zdůrazňuje náboženský život křesťanský i bez církve.

Tím rozdělí se náboženské dějiny naše v tři hlavní doby, epochy nebo periody. První doba je *pravěk* našeho národa. Sahá do doby, kdy pevně zakotvilo u nás křesťanství, které od 9. století do našich krajů se šířilo — ať na Slovensko, či od Moravy nebo do Čech. V 10. století je už upevněno a zajištěno.

Křesťanstvím začínají u nás vlastně československé dějiny, doba dějepisná.

20. Druhý mezník v našich dějinách je obrození našeho národa ke konci 18. století. Do této doby různé směry křesťanské vystřídaly se u nás, měly vliv na kulturní utváření se našeho národa — ale od této doby církve ustupují organizaci světské, státu, který podporován svobodným badáním — přejímá mnohé úkoly, jež dosud měla vítězná církev.

Tím roztrídí se naše dějiny v dvě doby: dobu starou a dobu novou. Rozhraní je druhá polovina 18. století. Když přihlížíme k pravěku, dostáváme doby tři: pravěk; Stará doba a Nová doba.

Naléztí dělidlo, kterým by se roztrídily od sebe jednotlivé doby, není snadné, neboť tok dějin je plynulý, nepřetržitý. Ke konci předcházející doby možno sledovati prvky doby následující, takže u každého přechodu je třeba rozeznávati období přípravy, vyvrcholení a potomního života.

Nejnápadnější přechod v českém životě dějinném je konec 18. století. Proto je nejdůležitějším mezníkem. Tak příkláním se k názoru Pekařovu, že Nová doba počíná koncem 18. století.

Tím opouští se názor Palackého a Novotného, kteří Nový věk posunovali k roku 1627.

Novotný z úcty k Palackému, F. Palacký žil tomuto mezníku blíže, jako činný politik cítil tíhu moci panovnické právně obnovené r. 1627 a jistě netušil, i když vydával heslo: „Byli jsme před Rakouskem, budeme i po něm“, že národ československý, spojený v jeden celek, dobude samostatného státu.

Důvody Palackého jsou v jeho době přesvědčivé, v naší době však nedostačují. Co za Rakouska bylo pochopitelné: na př. hájiti náš státoprávní boj a autonomii proti centralismu, to po dosažení státní samostatnosti je sice historicky zajímavé, ale pro život národní podružné.

Proto toto dělení Pekařovo je životnější a tím také vědecktější. J. Pekař vyslovil názor, ale důvody, které uvádí, nepřesvědčují. A tu je zajímavé, že lepší důvody pro Pekařův názor podává V. Novotný.

Novotný (Čes. dějiny I., str. 3—4) odvolává se na svého učitele Golla, přijímá jen z části názor Masarykův o duševním podkladě národního obrození našeho a vyzdvihuje význam „josefinismu“.



A když probíráme periodisaci významných odborníků literárních dějin, dějin výtvarného umění, práva a filosofie, poznáváme, že jejich názory souhlasí s tímto dělením.

Literatura novočeská — viz zvláště J. Jakubec, ale i J. Jungmann, V. Flajshans, J. Vlček, A. Novák — od této doby počíná dobu novou.

Dějiny československého umění výtvarného — viz zdařilé projevy „jedné generace“ v československém umění — končí dobu barokovou „v umrtvujícím ovzduší josefinské doby“.

Pro tuto dobu platí Drtinova slova o novověkém racionalismu.

Pro dějiny práva Kapras přijímá sice názor Palackého, a rok 1627, ale kdy vlastně počíná „doba státu absolutistického“ — ovšem bez náteru stavovského? Jsme zase v době josefinské.

Proto toto období je nejdůležitější v dějinách našeho národa, a proto jím počíná nová doba.

21. V té době — kdy též počíná i vědecké zpracování dějin našich (Dobner) — hledáme i určitý rok, od něhož — snad pro větší pohodlí, více však nejen pro vědecké, ale i pro pedagogické cíle — bychom počali Nový věk.

Osvícenství u nás správně jmenuje se i josefinismem, podle nejvýznačnějšího podporovatele jeho, Josefa II. Pocházel z dynastie francouz.-lotrinské. Habsburkem byl, aby udržela se prestiž rodu. Byl nejprve spoluvládce své matky, ale vlastní činnost jeho počíná teprve jeho samostatnou vládou. Byl ve spojení s francouzskými osvícenci, a ač podporoval z důvodů státních zavádění němčiny — více proti latině než proti oživujícím jazykům národním — zasloužil se nepřimo o naše obrození.

Hlavní čin jeho, kterým ukončil jednu dobu a dal základ k době nové, který byl výsledkem usilování věků (v Německu znamenány léty 1555 a 1618) a stal se základem nové snahy věků příštích, bylo vydání „Tolerančního patentu 13. října 1781“.

Tento rok může se proto státi rozhraním dob, neboť jednu dobu smírně ukončuje a druhou začíná. Pozdější věky uznaly tento čin Josefův, a příští vývoj (nejen náboženský) děje se v duchu tohoto císařova nařízení. Byl to čin plodný. Vyrůstá ze staré doby, ale tvoří základ k době nové.

Proto přijímá se r. 1781 jako mezník Nové doby.

A ještě z jednoho důvodu. Roku 1781 vyšla Kantova kritika (Kritik der reinen Vernunft), nejdůležitější dílo největšího filosofa německého, který měl veliký vliv na naše národní obrození. I Pekař vrací se ke Kantovi a tomu, „co Kant nazval koncem lidské nedospělosti a jiní sekularisací světského názoru“ (str. 7).

Je to zároveň desítiletí, v němž propukla francouzská revoluce (14. říjen 1789), uznána samostatnost Spojených států severoamerických (1783), které první (4. října 1776) zdůraznily občanská práva lidská, svobodného občana i národa, „When in the Course of human events it becomes necessary for one people

to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation". (Počátek prohlášení americké nezávislosti.), desítiletí, v němž začínají (1784) vycházeti Herderovy „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, desítiletí tří hlavních spisů Kantových die Kritik der reinen Vernunft (1781), die Kritik der praktischen Vernunft (1788) und (1790) die Kritik der Urteilkraft. Snad je to nevědecká hříčka, ale ozývá se tu říjen, jako předzvěst našeho slavného 28. října 1918. Jiná léta — jak r. 1773, 1774 — nezadají se tak vhodná.

22. Konec Staré doby byl by stanoven. Hůře je přesněji určití její počátek. Kladu ji do 9. a na počátek desátého století. Mezníky jejími může být počátek vlády Pribinovy 830 (?) a konec zavraždění sv. Václava 929.

Je to počátek křesťanství, které v těchto dobách k nám se rozšiřovalo, u nás zakotvilo a se upevnilo.

Směrodatných mohlo by tu býti několik dat: založení prvního kostela křesťanského v Nitře, příchod slovanských apoštolů Konstantina a Metoda na Moravu, tragické oslepení Rostislavovo, které nijak nezadá si se zavražděním Václava Svatého a j.

Když blíže uvažujeme se všech stran o těchto uvedených letech, zdá se, že r. 863 — ač přesně nezjištěn — je rokem pro třídění nejpříjemnějším.

Založení kostela v Nitře souvisí s vypuzením Pribinovým, prvotní křesťanství v Čechách z Němce některými vладыky přinesené nebylo základem nového vývoje, oslepení Rostislavovo nezastavilo rozvoj říše velkomoravské, vpád Maďarů do Uher byl sice katastrofální pro říši velkomoravskou a odloučil nás teritoriálně od Jihoslovanů, ale posunul jádro československého národa tehdy teprve — jako národ — se tvořícího dále na sz do Čech a tím více k oblasti kultury germánské — ale trvalý vliv kulturní mělo přijetí křesťanství Rostislavem a jeho dvorem od Konstantina a Metoděje. Z Moravy rozšířilo se křesťanství i na dvůr Přemyslovců a dalo vznik nové době kulturní. Smrt Václava je spíše epizodou, ukazující na nespokojenost Čechů s opatrnou vládou knížecí. Nezáleží na tom, odkud přišlo toto křesťanství, ani jaký byl pozdější jeho vývoj: hlavní je fakt, že od té doby zakotvilo a stalo se základem nového — tisíciletého — rozvoje kulturního.

23. Tím Stará doba našich dějin náboženských obsahuje téměř tisíc let (863—1781).

V tomto tisíciletém vývoji je několik období sice význačných, ale přece podružnějších.

*První jde do počátku 13. století, v němž řády západní za trvalé už vlády královské posledních Přemyslovců se upevňují a dávají základ k novému rozmachu vzdělanosti české.*

*Druhé období sahá do upálení Mistra Jana Husa 6. července 1415. Hranice kostnická nemohla zastavití postup nových snah náboženských a svobodného usilování o ideál křesťanský, naopak ještě více je podnítila a byla novým základem k velikému rozvoji duševních sil národních.*

*Třetí období končí bitvou bělohorskou 8. listopadu 1620. Ji ukončoval se vývoj našeho národa období předešlého, některé důsledky (poprava 1621, pronásledování nekatolíků, obnovené zřízení zemské 1627), z ní pramení a ona je počátkem nového období, jedněmi vychvalovaného, jinými odmítaného. Vliv svérázné kultury české podléhal tu nejvíce vlivům cizím, a musilo přijít mohutné kulturní hnutí nové, aby obnoven byl, znovuzrozen, obrozen opět život národní v jiné formě a v jiném úsilí.*

*Tehdy ukončilo se období čtvrté (1620—1781).*

24. *V Nové době — ještě příliš krátké a námi ještě příliš intenzivně prožívané — hlavním mezníkem pro příští pokolení jistě stane se 28. říjen 1918, kterým ukončuje se jedno období našeho národního života, v němž národ po obrození svém — takřka v dětství — hledal a zápasil o dosažení své samostatnosti, až konečně Světovou válkou přišel čas, kdy mohl dosáhnouti samostatného státu, v němž svobodně — ovšem mezi ostatními samostatnými státy a různými vlivy kulturními, které zůstávají i z minulosti i přecházejí k nám z jiných prostředí — může se rozvíjeti a přispívati k celkové vzdělanosti lidstva.*

25. *Tím nabýváme přehled dějin československých v jednotlivých dobách:*

1. *Pravěk — odpovídající starověku evropského lidstva — do r. 863.*

2. *Stará doba — náš to středověk — do r. 1781.*

3. *Nová doba — náš novověk — do doby současné.*

*V pravěku není psané literatury, zachovává se mluva lidová, stará doba má svůj spisovný jazyk — latinu — vedle něhož těžce proboučují se jazyky národní (u nás zvláště od doby reformace), Nová doba znamená rozvoj národního jazyka spisovného, který ani sousedství mohutných jazyků světových nemůže ohroziti.*

*Zajímavý je i rozvoj umění výtvarného, zvláště architektury. V dobách, kdy nastávají hluboké převraty ideové (husitství, josefinismus), je úpadek výtvarného umění, naopak v době velkého rozvoje výtvarného umění (barok) je úpadek jazykové i ostatní kultury národní.*

*Zajímavé je sledovati u nás i boj národního svérázu kulturního (nacionalismu) s prvky všelidskými (internacionalismem). První doba — pravěk — je (v tehdejší slova smyslu) „národ-*

ni", internacionalismus dostavuje se v prvním a druhém období Staré doby, je zatlačen v třetím období Staré doby, ale zcela vítězí ve čtvrtém období. V Nové době nacionalismus (tehdy ve vlastním slova smyslu) překonává nesnáze obrození a idea jeho vítězí dosažením samostatného státu. Národní je spojeno s lidským, a kde nejlépe lidství národem je vyjádřeno (husitství), tam má největší vliv na ostatní národy. Reformace národů západoevropských souvisí s reformací naší.

Každá doba — i období — začíná nebo končí *obětmi*. Nevíme, kolik v době předkřesťanské přineseno obětí na lidských životech. V sousedství vidíme zánik Slovanů polabských. Ale už počátky doby Staré — křesťanské — mají své oběti: Rostislav, Václav, utrpení nositelů slovanské liturgie. Nové oběti přináší novému názoru Hus a boží bojovníci — neopomíjíme ani oběti husity zahubených, které zase jsou daleko vyváženy obětmi doby bělohorské. Stejně založení samostatného státu vykoupeno je ohromnými obětmi na životech. I počátek Nové doby doprovázen je velikými obětmi na životech. Veliké revoluce a válek napoleonských. Snad jen počátek 13. století vyznačuje se klidnějším vývojem. Ale předchází i tu 25leté boje koncem 12. stol.

Oběti souvisí s bojem i válkou. Pravěk cení osobní statečnost, která přechází i do prvního období Staré doby, vystřídána je jezdeckou organizací rytířství 13. a 14. století, ustupuje národnímu vojsku pěšimu a dělostřelbě, mění se ve vojsko žoldnéřské a verbované, aby v Nové době ustupovalo pravidelným odvodům, řízeným stálými posádkami vojenskými s pomocí úřadů státních. Stroj a organizace zatlačuje stále a stále význam osobní statečnosti.

Stavebním *materiálem* převládajícím na stavbách je v pravěku zvláště dřevo, které v Staré době ustupuje kameni, za nějž v Nové době hledají se i různé nahrážky (cement, železobeton, sklo, železné konstrukce).

Hrad, tvrz, kostel a klášter charakterisují dobu Starou v prvních dvou obdobích, v třetím a čtvrtém hrad ustupuje zámku a paláci, klášter spíše koleji a konviktu, v Nové době budově divadelní, radniční, školní, nádražní, tržní, musejní, nemocniční a jiné, zřízené k veřejným účelům.

Soustavné *vědění* začíná se vyvíjetí v době Staré: prochází scholastikou pod patronací církve, vybavuje se reformací z jednostranného poručíkování, znovu je sevřeno novým řádem církevní autority, aby posléze mělo jedinou autoritu: autoritu vědecké pravdy, dobývané svobodným vědeckým badáním mezinárodně kontrolovaným.

Národní život náš podléhá v každém období *vlivu okolních národů*. V pravěku těžko dají se kontrolovati vlivy mimoslovan-ské, v prvním období po počátečním vlivu Byzance ovládne život náš vliv západních řádů, prostředkovaných k nám Němci, v dru-

hém období gotikou uplatní se vliv francouzský, třetí období je pod podnětným vlivem názorů anglických, ale žije svým svérázným životem duševním, v čtvrtém převládne vliv jihu: italský a španělský.

Nová doba — byt prostřednictvím Německa — přináší k nám vlivy francouzské a německé, a konečně národní samostatnost děkujeme přispění Francie, Anglie, Spojených států amerických a Ruska proti útlaku německému.

V organisaci *hospodářské* pravěk žije hromadným životem pastýřů a zemědělců. Stará doba začíná nejprve organisací dvorců a vesnic, v prvním období, v druhém období ruchem měst, cechy a trhy, v třetím a čtvrtém trvají tyto řády a vyvíjí se velkostatek, kdežto Nová doba vyznačuje se rozvojem tovární kultury měst i venkova s jejími pokroky technickými.

Ze *slohů stavitelských* uplatnily se v Staré době postupně všechny slohy: v prvním období sloh románský, v druhém a třetím gotický, zasažený v poslední části slohem renesančním, ve čtvrtém období sloh barokový. Nová doba znamená hledání nového vyjádření slohového, podléhající nejprve slohům antickým, později ostatním. Sloh mnohdy zasahuje do slohu. Na př. starobylá radnice tábořská je gotická s prvky renesančními, chrám kláštera milevského má loď románskou, presbyterium gotické, oltáře barokové, vše spojené v jeden celek.

Které *stavy* společenské nejvíce se uplatňují a vtiskují ráz určitému období? V pravěku je to rod a kmen, v prvním období Staré doby svobodné a šlechta, v druhém rytířstvo, církevní organisace a patriciát města v třetím zemanstvo, selský lid a drobné živnostnictvo, v čtvrtém panstvo, vládnoucí a hospodařící v městě i na venkově. Všecky tyto ustupují v Nové době svobodnému sedláku, kapitalistické organisaci a organisované síle dělnické.

Z počátečního roztržštění *duševního* v pravěku vytváří se v prvním a druhém období Staré doby jednota duševní v jednotné organisaci církevní, ta v třetím období prochází bojem kritiky, zdůrazňující osobní i národní svobodu v duchu jednotné ideje křesťanské, aby v čtvrtém období ustoupila přísné kázni, zdůrazňující podřízení nedotknutelné autoritě, již rozmetá duch filosofického a odborně vědeckého badání Nové doby. Autoritou prvního, druhého i čtvrtého období byla církev, třetího bible. Nový věk přináší autoritu novou: autoritu vědecké pravdy, jejíž kritika nezastavuje se před žádným útvarem společenským — církví, státem — ani před žádnou autoritou myšlenky kdekoliv (i v bibli) obsažené. Co všem věkům Staré doby bylo posvátno a nedotknutelné, prochází duchem vědeckého badání a kritiky, vyznačujícím Novou dobu. Není však třeba, aby to byla jen rozumová kritika, nepřežirá se ani intuice.

Toto duševní proudění obráží se zvláště *ve škole*, v níž připravují se nová pokolení. První školou i v pravěku je denní ži-

vot ať v přírodě či společnosti. V Staré době církev ovládne všeckén život duševní, ať pro své účely neb pro celou společnost. I v reformaci učitelé jsou vlastně duchovní. Teprve Nová doba přináší v tomto směru obrat: školství se odcírkevňuje a úkoly jeho přejímá stát. Odtud obrat v našem životě: zlaicisování společenského života. To však zase neznamená, že staré útvary a ideje by ustaly úplně.

26. Zbývá pojmenovati a tak slovem charakterisovati jednotlivá období. Z kterého odboru vzítí přiléhavé slovo? Z dějin politických, právních, školských, církevních, umění výtvarného?

První dvě období je nejlépe charakterisovati slovem *křesťanská* období *prvokřesťanské* a *starokřesťanské*, třetí období má ustálený název; *reformace*, čtvrté: *protireformace* nebo *reformace katolické*. Celá Stará doba je dobou *křesťanskou* v našich dějinách.

Pro Novou dobu — příliš krátkou — zatím netřeba názvu. Věky najdou si název sám. Možno tu mluvit do r. 1918 o uvolnění — snášelivosti — náboženské a po té o náboženské svobodě.

27. Rozeznáváme tedy tři doby českoslov. v dějinách náboženských:

I. Pravěk — 863, II. Stará doba — 1781, III. Nová doba.

Období Staré doby:

1. prvokřesťanské 863—1200;
2. starokřesťanské 1200—1415;
3. reformace 1415—1620;
4. protireformace či reformace katolické 1620—1781.

Období Nové doby:

1. náboženské snášelivosti 1781—1918;
2. náboženské svobody 1918—.

F. Kalous.

## O DURYCHOVĚ „BLOUDĚNÍ“\*)

Románová trilogie Jaroslava Durycha podává vzrušený obraz první polovice třicetileté války, v níž osud habsburského rodu rakouského a tím též budoucnost Českého království byly úzce spjaty s vojenskými a politickými činy frýdlantského pána Albrechta z Valdštejna. Válka tato nebyla jen řadou šarvátek o dynastické zájmy rakouské, nýbrž jednalo se v ní o vládu papežského nebo protestantského náboženství nad mnohými národy. Šlo skutečně o válku evropskou a Durych to dovede poutavě připomenout nejen střídáním kulís, nýbrž i evokací příznačných událostí.

\*) *Jaroslav Durych: Bloudění*. Větší valdštejnská trilogie. 1933. Melantrich, Praha. Čtvrté vydání. Tři díly po 28 Kč. (Str. 280 + 324 + 336).

Pásmo dějstev začíná přípravou na staroměstskou popravu, při čemž duchovní pánové se těší na rozdělení světských statků krvavě potrestaných rebelů. Císař přijíždí do Prahy a dá si vypravovat o vítězství na Bílé hoře. Římská hierarchie i řádoví mniši provozují vysokou politiku. Čtenáři se odhaluje úloha dvorských stvůr a může sledovat závrtnou kariéru českého šlechtice takřka až ke koruně královské. Je tu líčena noc s pekelnými příhodami na okraji rebelie selské, Dvorské i kněžské intriky způsobují Valdštejnovo ponížení po řadě vítězství. Sasové vracejí českým eksulantům naděje na staré pořádky v království. Přichází dobývání Magdeburku. Valdštejn pokorený rozhoduje se čelit vítěznému vojsku krále Gustava Adolfa, který padá v bitvě u Lützen. A nakonec čeká frýdlantského vévodu zákeřná smrt, kterou mu připravili jeho podřízení, jimž žil už příliš dlouho. Nevychrpal jsem tím dějového bohatství románu.

Do popředí dějinných scén dostávají se v „Bloudění“ dva mladí lidé, Andělka a Jiří, aby zrcadlili ve svém určení konečné vítězství lásky, jejíž počátek je na pozemské pouti, ale konec v říši nadsvětlné. Jiří je neklidný světoběžník s českou rebelskou krví, vyhledávající z obliby k bláznovským předudům nebezpečí smrti na bludných cestách, při čemž je pouhým stínem kavalírského zjevu Valdštejnova. Je štěstím Jiřího, že mu nebesa seslala anděla strážného ve španělské prosté dívce s duší královskou, která si jej zamilovala láskou vykupující. Říše nebeská a pekelná zasahují v románě Durychově do lidského života. Podle mého soudu chtěl v něm Durych odhalit propastný úděl milujících se duší, z nichž jedna pomáhá Bohu vyrvatí duši druhou ze spárů dábelkých.

Autor „Bloudění“ pohrdá Ferdinandem II., jako jím pohrdal pán frýdlantský, přece však pozoruje tragiku národního osudu českého v době třicetileté války s jiného břehu, než byl ten, na němž stála většina předbělohorských Čechů. Podle Durycha v románě bloudí především čeští eksulanti, jimiž ohavně a utrhačně pohrdá. Ale nad kterou dějinnou skupinu se spisovatelovo ingenium posupně nešklebí? Prostý lid občanský, vojenský i selský častuje nadávkami. Císařem, jeho zpovědníky, kurfirty a generalitou opovrhne pro jejich proradnost. Vévodu frýdlantského sice obdivuje, ale přece i ten vlastně bloudí a zamotává se do sítě svých omylů, jež mu vzaly rodinu, lidskou čest a nakonec též život a statky. Jediný, kdo nebloudí, jest Andělka.

Třicetiletá válka nebyla jen nekonečně dlouhým potykaním pomatenců. Šlo v ní také o vítězství jedné ze dvou odchylných formulací křesťanské víry. Přes všechny omylné počiny Albrecht z Valdštejna i král Gustav Adolf něco chtěli. Je překvapující, že se z Durychova románu dovidáme více o tom, co s hlediska věčnosti trvalého chtěl severský Gedeon než Valdštejn. Úřední představitelé papeženského religionu zpodobil Durych s tvářností in-

fernálně záludnou. Duchovní pánové nesmějí scházet při žádné zrádné kejkli. Obludnost kněžské cti mohl naznačit jen autor se vzácnou vlastní zkušeností, která obyčejným smrtelníkům, dik vítězství zednářských zásad, začíná být nedostupná. Nemohu vidět do Durychova nitra, nevyznaje se v praktikách zpovědnických. Avšak z toho, co sám naznačil k veřejnému odhalení, zdá se vyplývat, že protestantští predikanti se sdílejí o jeho opovržení s preláty a mnichy církve římské. Bylo by příliš optimistické se domnívat, že „Bloudění“ pomůže v očích myslícího člověka rehabilitovat tuto církev.

Základní postava románu je Andělka, bytost sice smyšlená, ale živoucí, skutečná a uchvacující, i když v dějinách zraní její duše jsou prvky pohádkové. Andělka je mimo svého zpovědníka jediný člověk v celé románové trilogii, který jasnozřivě předjímá svůj jedinečný úkol ve věčnosti, jejíž první hodiny již odbily. Durychovi roste hrdinka románu z duchovního a světeckého dědictví španělského katolictví. Španělka podle místa narození stala se ze záměrného rozhodnutí nositelkou českého smutného údělu národního i osobního, když jí k tomu ukázal cestu poustevník ve snahách nad svatyní montserratskou ve chvíli svátostného rozhršení.

Andělka Durychova „Bloudění“ obětovala krásu svého mládí a hrdinství své duše, aby přivedla Jiříka aspoň v hodině smrti před tvář boží jako svého chotě. A tu se mně jeví z vnitřní logiky románu čin sebeoběti Andělčiny jako skutek vrcholného a obecně křesťanského milosrdenství a nikoliv jako symbolisace víry římskokatolické.

Podobný heroismus víry nemusel zrát nutně pouze z duchovní mízy španělského katolictví. Zkušenost montserratská mohla se stejně dobře odehrát v čase omilostnění před ikonou a poustevníkem pravoslavným nebo před českobratrským kazatelem, služebníkem Slova. Musíme však počítat se skutečností, že se její konečné určení datuje od rozhršení nad svatyní montserratskou.

Rozumím-li románu, Durych jím chce říci: Co se nepodařilo v péči o spásu duší hierarchií duchovní, panstvu světskému a jeptiškám ze stavu šlechtického, podařilo se služebníci s duší královskou. Andělka je více než Valdštejn v říši ducha. Měla proto právo odvésti Jiříka z brány chebské, aby jej zachránila životu před hodinou maškarády s mrtvolou poníženého frýdlantského pána, kdyby si byl dal říci a uposlechl. Durychova Andělka je ovšem věřící katolička. A proto její zrození v díle básnickém je připočteno k dobru jejímu religiónu.

Durychovi se nepodařilo najít jedinou nebloudící a křesťansky vznešenou osobnost v prvních letech třicetileté války, která by se mohla vyznačovat jako představitelka vítězné papeženské církve úrovní obdobnou předbělohorské české náboženské kultuře, jejímž výkvětem byl Jan Amos Komenský. Durych musel



utěci před proradnou úlohou římských kněží do výhně své vášnivě a absolutně postulující duše, aby v Andělce katolické církvi přičaroval nepravděpodobný, protismyslný, ale pochmurně krásný zázrak.

Andělka je ovocem filiace básnické, výtvozem mučící touhy po bytostné jsoucnosti nadějí neuskutečněných. Při tom nelze spisovateli odpustit, jak nerytířsky zatočil s pyšnou a nešťastnou Zimní královnou, která do smrti se nevzpamatovala z příšer, jež jí pronásledovaly za její touhu po české koruně. Alžběta Falcká, smutný dar země anglické Českému království, dostala se v režii Durychově dál než se scény, aby mohla triumfovat jeho andělská vidina, oživlá v úchvatné fábuli o lásce silnější než smrt.

Láska Andělčina k Jiřímu je nadlidsky čistá a v trpělivosti odevzdaně čekající. Andělka je pokorná dívka Páně, neohlížející se na časné konce, poněvadž u dětí božích nemohou být poslední věci horší prvních. Zůstává klidná v ječících bouřích válečných a nepohne se proti úděsným šklebům pekelných nástrah. Durych v ní vytvořil mravně svrchovaný typ ženské duše, zakořeněný v jistotách, na nichž spočívá smysl světa. Co mohlo většího čekat Valdštejna při celém jeho válečnickém mistrovství a finančnické genialitě, i kdyby se nepřepočítal s korunou královskou ve srovnání s výsostným posláním této služebnice Krále králů?

Básník vypravuje v osudu Andělčině neuvěřitelné příběhy o růstu dcery boží mezi rozpoutanými běsy. Převtěluje před očima lidskýma ideál nadzemské svatosti v živou, skutečnou, jednající bytost a povyšuje ji na typ člověka, který ve zmatcích života i v neštěstí žije na pokraji ráje, poněvadž pronikl tajemství jedině potřebného cíle.

Historický román český měl zvláštní výchovnou a duchovně učitelskou funkci od dob národního obrození. Probouzel radost z reformačního údobí a nařikal nad staletým útiskem poroby, v němž národu byla vyrvána domácí náboženská víra. Durych ve svém románě přehodnocuje ustálené představy o minulosti národní podle katolické filosofie dějin. Snad mnohého zmate svým nepředstíraným pohrdáním lidmi katolickými i protestantskými. Stačí mu asi, aby zrelativisoval průměrnému českému vzdělanci pravdu o slávě česko-bratrství a o ubohosti doby temna. Česko-bratrství se v Durychově mentalitě, již se ideově ztotožnil s vítěznou církví římskou, proměňuje v révu trpné zbabělosti a jen nepatrný záblesk z jeho duchovní velebnosti proniká do jeho románového díla citátem z Komenského Labyrintu světa a ráje srdce. Durych vyzdvihuje v siločarách Andělčiny duše katolickou aktivitu, řád zbožnosti a spjatost se životem věčným: Španělská katolička musí spasit českého zmateného a neukázněného rebela a dopomoci mu před bránu nebeskou! Kolika českým rebelům však Andělčini nerománoví souvěrci ze všech kon-

čin Evropy pomohli k branám pekelným, je problém, na nějž román odpovědi neposkytuje.

Spravedlnost nutí přiznat, že evokační schopnost Durychova, jeho dušezpytný klid a mistrovství slova vytvořily v „Bloudění“ významné dílo novodobé české prózy. Starší historický román český nemůže se s ním měřit výškou uměleckého výboje ani hloubkou ideového ručitelství za kreaci díla, zvláště pokud jde o práce, pojednávající o těžce epoše dějinné. Naši předkové za to nemohou, že se Durych zatím dostal už dále. Dostat se nad Bloudění nebude malíčkost.

F. M. Hník.

## ESCHATOLOGIE BHAGAVADGITY.

*Surendranath Dasgupta.*

Gita je pravděpodobně nejrannější dokument, kde nalzáme určité vyjádření myšlenky o nepomíjející existujících věcí a o nemožnosti vstupu ne-existence do řádu existujících realit. Práví, že to, co neexistuje, nemůže se stát skutečným, a to, co existuje, nemůže přerušit svoje trvání. V moderních dobách slyšíme o principu zachování energie a o principu zachování hmoty. Princip zachování energie je jasně doložen ve Vyasa-bhasya, ale myšlenka zachování hmoty není nikde určité vyjádřena. Vedanta i Samkhya mají základem své filosofie ontologický princip, známý jako sat-karya-vada: následek má svou existenci již v příčině. Vedanta tvrdí, že následek je pouhý jev a nemá skutečné existence; jedině příčina je skutečně existující. Samkhya na druhé straně učí, že následek je pouze modifikací kauzální substance. Není neexistentní, ale jsa oddělen od příčiny, nemá samostatné existence; možno tedy říci, že následek existuje v příčině před počátkem příčinného procesu (karana-vyapara). Oba systémy, Samkhya i Vedanta, pokoušely se prokázat svoje these, ale žádný z nich si neuvědomil, že jejich nauky vycházejí z apriorních předpokladů, na nichž princip zachování energie a zachování hmoty spočívá, jež však těžko se dají doložit posteriorní ilustrací. Tak Samkhya praví, že následek existuje v příčině, jelikož, kdyby tomu tak nebylo, nebylo by důvodů, proč určitý druh následků, jako na př. olej, by mohl býti vyroben pouze z určitých druhů příčin, na př. ze sezamu. Že určitý druh následků může býti způsoben jen určitým druhem příčin, není ve skutečnosti důkazem pro sat-karya-vada, ale obsahuje tuto nauku; tak sat-karya-vada spočívá na apriorním principu, jak je formulován v Gítě: to, co existuje, nemůže zahynouti, a to, co neexistuje, nemůže vstoupiti v řád bytostí. (Gita II, 16.) Gita se nepokouší dokazovati tento předpoklad, ale po-

kládá jej za evidentní princip, jež nikdo nemůže změnit. Nemyslí na všeobecnou aplikaci tohoto principu, nýbrž pouze na aplikaci, týkající se povahy atman-a. Tak praví: „Ó Arjuno, na tento princip, jímž vše je proniknuto, nutno se dívat jako na nepomíjející; nikdo nemůže zničit toto nezahynutelné. Těla, jež hynou, náleží věčné, nepoznatelné podstatě, jež je beze smrti; proto musíš bojovat. Ten, kdo myslí, že ona podstata (duše) je zničitelná, a kdo se domnívá, že může být ničitelem, neví, že nemůže ani ničít, ani býti zničena. Není zrozena a neumírá, ani, jsa jednou tím, čím jest, nechce existovati znovu... Je nezranitelná zbraní, je nespalitelná ohněm, nerozpustitelná vodou, nevysušitelná vzduchem.“ Nesmrtelnost duše, hlásaná Gitou, zdá se býti vypůjčena přímo z Upanišad a odstavce ji popisující zdají se dýchatí tímž duchem nejenom v myšlence, nýbrž také ve výrazové formě. Ontologický princip, že to, co existuje, nemůže zaniknouti a to, co neexistuje, nemůže býti, nebyl ani formulován Upanišadami. Jeho vyjádření v Gítě, kde jest jím podopřena nauka o nesmrtelnosti, je zřetelným krokem kupředu oproti filosofii Upanišad po této stránce.

První důvod, vyslovený Kršnou, aby přemluvil Arjuna k boji, byl, že duše je nesmrtelná, že pouze tělo může býti zraněno nebo zabito a že tudíž Arjuna nemusí cítiti zmatku jda do boje se svými příbuznými v bitvě u Kurukšetry. Po smrti jednoho těla duše se obrátí k jinému, ve které se znovuzrodí, právě tak jako člověk vymění svůj starý oděv za nový. Tělo se stále mění; a i v mládí, dospělosti a stáří nezůstává totéž — beze změny.

Změna při smrti je také změna těla; není tedy podstatného rozdílu mezi změnami těla v různých stadiích života a mezi poslední změnou, jež je způsobena smrtí, kdy staré tělo je duchem opuštěno a nové přijato.

Zrození nutně znamená smrt, smrt nutně znamená znovuzrození. Není vysvobození z tohoto nepřetržitého cyklu zrození a smrti. Od Brahma dolů ke všem žijícím bytostem běží ustavičná rotace narození, smrti a znovuzrození. Na Arjunovu otázku, co se stane s člověkem, který daleko pokročil na stezce jóga, ale následkem svých chyb ji ztratil a zemřel, Kršna odpovídá, že žádný dobrý čin se nemůže ztratiti; člověk, který jednou kráčel cestou pravdy, nemůže trpěti. Je-li člověk, jenž pokročil na stezce jóga, smeten s ní rukou smrti, zrodí se znovu v rodině čistého a prospívajícího národa, nebo v rodině moudrého jogína.

Výsledky úsilí minulého života jsou asociovány novému zrození a počíná novou cestu vpřed; staré činy minulého života nesou ho kupředu bez jeho úsilí. Tak cestami mnohých životů a hromadícími se výsledky správného usilování, dosáhne jogín uskutečnění konečného cíle. Život obyčejného člověka v každém znovuzrození závisí na jeho přáních a myšlenkách ve dnech

smrti. Ale ti, jejichž myšlení se upíná k Bohu, nejstaršímu učitel, věstci, nejmenšímu z nejmenších, držitelé všehomíra, zářícímu jako slunce nad vši temnotou, ti, kteří upevňují své životní síly do středu svého zraku a kontrolují dveře svých smyslů, ti konečně dosáhnou svého nejvyššího a posledního cíle v Bohu. Od velikého, nepoznaného Pána sestupuje neprojevené (avyakta), z něhož vychází projevené věci (vyaktayah sarvah) a v čase se opět k němu vrací a zase se z něho vyvíjí. Jsou tedy dvě formy neprojeveného: neprojevené, z něhož všechny projevené věci vycházejí, a neprojevené, což jest vlastností věčného Pána. (Gíta VIII., 16—23.)

Myšlenky o deva-yana a pitr yana, daksinayana a uttarayana, tmavých a světlých obdobích, jak jsou zmíněny v Upanišádách, jsou doloženy v Gítě také. Ti, kteří procházejí pohřebním kouřem ve čtrnáctidenní nového měsíce a v následujících šesti měsících (kdy slunce je na jih od rovníku), zastihují tmavé období a vracejí se zpět. Ti, kteří jsou spalováni ve světlém období, ve čtrnáctidenní úplňku a dřívějších šesti měsících (kdy slunce je na sever od rovníku), nevracejí se zpět (Gíta VIII., 24—26). Tyto myšlenky zdají se být pouhým vyzníváním tradiční víry, doložené v čandogya Upanišadě. Gíta o ostatních praví, že ti, kteří následují cestu vedických obětních povinností, radují se z nebeských radostí v nebi a když jejich zásluhy, jako ovoce dobrých činů jsou vyčerpány, vracejí se opět na zemi. V kapitole XVI., 19., Kršna praví: „Způsobují, že krutí a zlomyslní lidé se opět a opět rodí jako divoká zvířata.“

Eschatologické názory Gity ukazují, že jsou tu sebrány různé tradicionelní náhledy na život po smrti bez harmonické syntese.

Nejprve nutno říci, že Gíta věří v nauku o karma. Tak v kap. XV., 2 a v kap. IV. 9, se praví, že svět vyrostl na podkladě karma; jsou to okovy karma, jež nás váží k tomuto světu. Pouta karma vděčí existenci lpění, vášni a žádosti. Ale k čemu vede pouto karma? Odpovědí Gity jest, že vede k znovuzrození. Pakli kdo jedná ve shodě s vedickými požadavky pro dosažení blahodárného ovoce, tedy touha a lpění na tomto žádoucím ovoci je pouto karma, které přirozeně vede ke znovuzrození. Prohlášení Gity, že zrození nutně znamená smrt a smrt nutně vede ke znovuzrození, upomíná nás na kausální řetěz Buddhův. Gíta pouze toleruje, nikoli však účinně podporuje vedický rituál. Formulace názoru o smrti a znovuzrození se zdá býti v Gítě dřívější, než v buddhismu. Gíta nezná pozdější buddhistický kausální propracovaný cyklus a nikdy o příčinném řetězci nemluvil. Jistěže zná, že ulpívání je kořen všeho zla, je to však pouze samozřejmý závěr z poznatku, že lpění vede k poutu karma a pouto karma ke znovuzrození. Hlavním účelem Gity není najít, jak možno zlomit pouta karma a tak zamezit znovuzrození, ale

ustanoviti správné pravidlo pro lidské povinnosti. Jistěže někdy mluví o zničení pout karma a dosažení nejvyššího, ale instrukce, týkající se dosažení osvobození, nebo popis zla na tomto světě tvoří jen nepatrnou část obsahu Gity. Gita nemá pesimistické tendence. Mluví o nutném spojení zrození a smrti ne proto, aby ukázala smutek života a jeho bezcennost, ale aby zdůraznila, že tu není příčiny k zármutku ve všeobecném koloběhu zrození a smrti. Není pochyby, že hlavními idejemi jsou lpění, karma, zrození, smrt a znovuzrození; ale myšlení buddhismu je složitější a soustavnější a je proto pravděpodobně pozdějším vývojem v dobách, kdy diskuse Gity o tomto předmětu byly již známy. Buddhistická nauka o neskutečnosti duše a individua je protikladem nauky o nesmrtnosti duše v Bhagavadgítě.

Osvobození v Gítě znamená osvobození od stáří a od smrti (mokša). Toho osvobození možno dosáhnouti pravdivým filosofickým poznáním podstaty kšetra — těla, jakožto celku a kšetra — džňa, snímající bytosti, nebo upnutím se k Bohu, jako nejbližší a člověku nejdražší bytosti. Osvobození od stáří a smrti znamená též osvobození od pout karma. Nepřichází jako přirozený výsledek filosofického poznání nebo oddané pokory; ale Bůh, jako osvoboditel dává je darem moudrým a těm, kteří k němu přicházejí v pokoře.

*Otto Rutrle.*

## ŽILKŮV PŘEKLAD NOVÉHO ZÁKONA.

Splněna tedy naše touha po novém překladě základní knihy křesťanské, totiž Nového zákona. Význam Nového zákona je jistě znám i příslušníkům československé církve, ač nelpí na jeho slovném znění. Československé církvi nejde tak o slovo, ale o smysl a ducha Nového zákona. To právě opravňovalo naši touhu po novém rouše, po novém překladě Nového zákona, snad více, než bylo pocítováno v jiných církvích evangelických. Ty církve srostly s překladem Kralickým, v něm byly vychovávány a jemu i dobře rozuměly. Ale naši bratři a naše sestry, jež přišly z církve katolické, v níž nebyli přidržováni ke čtení Bible, jednak nepocítovali tak silně náboženskou spojitost s kralickým překladem, jednak mu právě proto ani dosti dobře nerozuměli.

Kralický překlad byl a bude nám jako všem československým lidem, příslušníkům národa, velmi vzácnou památkou českého písemnictví, památkou posvěcenou utrpením a slzami a strádáním našich předků. My, Čechoslováci, jistě nepřestaneme si vážit nejen literární a historické ceny toho překladu, ale budeme mítí pochopení a smysl i pro jeho cenu náboženskou a mravní jako pro překlad Nového zákona z jazyka původního, řeckého, v němž se nám Nový zákon zachoval. Nicméně v praxi sáhne snad

raději po překladě novém, v moderní češtině, jakým je právě vyšlý překlad dra Františka Žilky, profesora Husovy fakulty evangelické v Praze, muže chvalně známého a zasloužilého v životě náboženském a církevním, nejen u evangeliků, ale i v naší církvi, muže, který s porozuměním sleduje od počátku rozmach a vývoj československé církve, ba co dím, nejen s porozuměním, nýbrž s láskou a jenž svým stanoviskem kritické teologie je naší církvi značně blízký. Vítáme ten překlad — a litujeme, že nevyšel o 10 roků dříve — vítáme jej tím více, poněvadž nám za jeho velikou cenu ručí právě prof. Žilka celou svou činností, jak odbornou na Husově fakultě — přednáší Nový zákon, — tak veškerou svou činností náboženskou a církevní, svou činností spisovatelskou v oboru náboženství, tak hojnou a osvědčenou celým jeho životem, jeho schopností jazykovou a láskou k věci.

Prof. Žilka, jak vykládá v Předmluvě k překladu, byl si vědom nejen potřeby nového překladu, a to nejen po stránce jazykové, nýbrž i věcné, ale i obtíží s tím spojených. Po stránce věcné změnilo se mnoho ve znalosti řeckého textu od dob, kdy J. Blahoslav překládal v 16. století Nový zákon do češtiny. Studium textu Nového zákona přiblížilo naší znalost nemálo původnímu znění, originálu Nového zákona, což ovšem musí se zračit též v novodobém překladě. V Předmluvě se Žilka zmiňuje o tom, jak si počínal a jak pokračoval. Že po stránce jazykové bylo potřeba nového překladu, to připustí i největší přátelé Blahoslavova překladu Kralického. Po stránce jazykové i věcné bylo snahou prof. Žilky, učiniti tuto část Bible „obecně přístupnou a srozumitelnou“ (str. VI.). Proto usiloval jazykově „o snadnější a hladší srozumitelnost“ (str. VII.). Po stránce věcné, obsahové, byl úkol jeho mnohem těžší. Jak překládat? To je otázka všech překladů; nejen Bible, ale každého spisu, ať moderního nebo starého, jenž je psán původně v cizí řeči. Že u spisu, jakým je Nový zákon, bude tato práce těžší, pochopíme, uvážíme-li, kdy a kde byl Nový zákon původně napsán. Jiná doba a jiné prostředí. Překládat tedy otrocky věrně? Či přebásňovat? Obě cesty mohou vésti k nesprávnostem, budou-li dodrženy jednostranně. Třeba kombinovat, spojovat obě cesty. Jde o ducha Nového zákona, má-li být srozumitelný a má-li mít vliv na naši náboženskou a mravní zkušenost. To je stanovisko ČCS vůbec k Bibli a ke Kristu. Ne slova, ale duch. A Žilka výslovně praví: „Snažil jsem se vystihnouti ducha Nového zákona a neváhal jsem nikdy obětovati literu“ (str. VII.). Byl si však také vědom, že i ducha Ježíšova, totiž hlavní smysl jeho díla, lze tlumočiti jen slovem, a tedy i poznati ze slov. Proto, ač mu nešlo o nic menšího, „než o to, přetlumočiti náboženský a myšlenkový svět do dnešní řeči, zachovati jeho obsah a ráz“ (str. V.), přece, nebo právě proto, bylo celkem jeho úsilím, „překládati docela věrně, i když ne otrocky“ (str. VII.).

Jak se mu dílo podařilo, bude úkolem dalšího rozboru odborného, aby bylo zjištěno. Nám zde jde o to, abychom naši církev a všechny její členy na nový překlad upozornili a vzbudili k němu důvěru v našich členech poukazem jak na jeho potřebu pro naši církev, tak na vynikající vlastnosti pana překladatele, které jej uschopňují, aby podal dílo, jež nejen vyhoví potřebě dneška, ale na dlouho zůstane důkazem vynikající práce a velké lásky k věci, jak ji prof. Žilka svým dílem ukázal.

Končí-li Žilka Předmluvu k překladu ujištěním, že konal svou práci s pilí a láskou a nemalou radostí, a s přáním, aby pomohla lépe porozumětí základním myšlenkám křesťanství, uzavírá svou zmínku o jeho překladu výzvou, aby naši bratři a naše sestry pilně a s láskou v Žilkově překladu četli a tak nejen porozumění, ale i lásku k Novému zákonu a Kristu v sobě rozmnožovali. Není dnes v naší společnosti a v celém světě křesťanském ničeho více potřeba, než porozumět Ježíši Kristu na základě jeho evangelia. Tam tudy vede východisko ze všech těch krisí: náboženstvím a mravností. Panu prof. Žilkovi jsme za jeho překlad vděční a — blahopřejeme mu k němu.

A. Spisar.

## ROZHLEDY PO ŽIVOTĚ NÁBOŽ. A CÍRKEVNÍM.

### NÁBOŽENSKÉ POMĚRY A CÍRKEV KATOLICKO-EVANGELICKÁ VE FRANCII.

(Pokračování.)

Biskup Winnaert zajímal se živě o naši církev. Imponovalo mu naše hnutí, jeho vnitřní i vnější síla a nijak toho netajil. Jako též bývalý římský kněz dobře chápal jeho začátky, vývoj a také podstatu, neboť ideje reformní jsou v římské církvi nejen u nás, nýbrž i v cizině u kněží stále, řekli bychom, v podvědomí a jen tuhá církevní kázeň jim nedá proniknouti a projevit se na povrch a nutí je k přetvářce. O tom bychom se mohli velmi snadno přesvědčit, kdyby římscí kněží byli lidmi svobodnými. Není také pochyby, že římská hierarchie jest si toho plně vědoma. Jest to stálý zápas římské církevní organizace s přirozeným zákonem božím, daným Bohem nejen člověku, nýbrž veškerenstvu života vesmíru. Ostatně tento invers proti přírodě zapouštěl kořeny již i do prvotní církve pod vlivem gnostické askese a již Pavlovi (lépe řečeno prvotní církvi) bylo třeba proti němu bojovat. Jest pro každého velmi poučeno, kdo chce býti informován o této věci, přečísti si začátek 4. kapitoly 1. listu Pavla k Timoteovi, aby viděl, jak se římská církev liší v názorech na tyto věci od Pavla, resp. prvotní církve. Přirozeně, že v římské církvi se tato slova Písma mnoho nečtou, ale jest též jisto, že jejich obsah vítězí

i u římských kněží celého světa svou vnitřní silou, pokud ovšem mohou býtí upřímnými — a tak, jak jsme se shora zmínili, bylo tomu také a jest u kněžstva francouzského.

Biskup Winnaert sledoval také s velkým zájmem naši otázku svěcení biskupů s celým jejím vývojem a měl jen jedinou obavu, aby se tato otázka nestala úrazem a závadou ve vývoji naší církve. Často jsme o tom vedli debatu. Samozřejmě, že chápal naše příklonění se k církvím východním (srbské), které on považoval za církve nám příbuzné. Když viděl, že jednání naše s církví pravoslavnou ztroskotalo, nabídl se sám, že církvi naší, resp. tehdejší biskupům svěcení biskupské, ovšem bez jakýchkoliv závazků dogmatických, poskytne.\*) Br. patr. Farský nabídku ochotně přijal a činily se přípravy k zájezdu do Paříže. Že br. dr. Farský to mnil vážně, toho jest důkazem, že vyzval tehdejšího br. biskupa vých. diecése G. A. Procházkou, aby se chystal na cestu do Paříže, k svěcení. Mezitím však vyšel známý katechism, který, neprávem vzbudil tolik rozruchu i v církevní cizině a jehož nepochopení bylo značně využito proti nám a my prohlášeni za církev nekřesťanskou. I biskup Winnaert sledoval kampaň proti katechismu ve francouzských klerikálních listech (tuším „La Croix“), jimž přišlo velmi vhod, že mohly prohlásiti naše reformní hnutí, jehož úspěch římský svět děsil, za nekřesťanské, pohanské a pantheistické. Samému biskupu Winnaertovi se zdálo, že v katechismu, pokud se týče Ježíše Krista, není plně vyjádřena plnost funkce a poslání Ježíšova. Také název „katechismu“ v tomto smyslu nezdál se mu šťastným.

Otázka svěcení byla oddálena, až rozruch, způsobený katechismem poněkud se utiší a různé věci se doplní a vyjasní, ale přirozeně k svěcení již nedošlo. Br. Farského bylo mi tehdy velmi líto, neboť byl odkladem svěcení velmi zklamán, již vzhledem k poměrům, jak se vyvíjely a vyvinuly doma.

Později, když jsme o této věci spolu mluvili (bydlel ještě v Belcrediho třídě), řekl mi, pokud se týče katechismu, že sám nepovažoval dílko ještě za plně věroučně propracované, ucelené a zralé k vydání, a proto, že s jeho vydáním váhal, (na urgence přátel), a že k jeho tisku přišlo ne plně s jeho vůlí. Byla to spíše jen skizza. Věc se ovšem už stala, a měla ten význam a efekt, dle našeho mínění, že „zrání krise pravoslavné“ bylo urychleno, což konečně pro další vývoj církve bylo nutným.

Pokud pak se týče biskupského svěcení, zůstal br. dr. Farský ve slepé uličce. Ač shodovali jsme se s ním v důležitosti této otázky pro naši církev, hlavně s hlediska pedagogického, historického a psychologického, se stanoviska sacramentálního jsme zastávali názor, opřený o Písmo (Pavel) a prvotní církve a její

\*) Biskup Winnaert má biskupské svěcení s t. zv. apoštolskou poslušností původem z církve starokatolické, jdoucí v linii až ke kardinálu Ant. Berberini-mu.



způsob svěcení kněží-biskupů, že totiž ta t. zv. apoštolská posloupnost se traduje v kněžích, t. j. ve svěcení kněžském, neboť i s hlediska orthodoxní dogmatiky, jen svěcení kněžstva jest svátostí, nikoliv však svěcení biskupské a že biskup od kněze se liší jen pověřením církve k episkopátu, t. j. t. zv. jurisdikcí, tak jak tomu bylo v prvotní církvi, která nezná rozdíl mezi knězem (presbyteros vlastně jen starší) a episkopem (doslovně dohlížitelem). Srovnej k tomu ve „Skutcích“ z kap. 20 verš 17. (starší církve, presbyteroi jsou nazýváni ve v. 28 episkopy, t. j. biskupy). Podobně u I. Tim. 3, v. 1 „biskupem“ jest rozuměti kněze, ježto se o knězi dál již nemluví a přechází se přímo k pojmu jáhna. Více to ještě vynikne v listu k Titovi kap. 1., v. 5. starší, v. 7. biskup. Svěcení dalo se v prvotní církvi (i biskupů) skládáním rukou kněží, lépe řečeno starších (presbyteroi). Viz k tomu I. Tim. kap. 4., v. 14.

Tento zvyk svěcení biskupů (totiž skládáním rukou kněží), se zachoval z církve prvokřesťanské i v církvi starokřesťanské ještě dosti dlouho. V Alexandrii, sídle tedy starokřesťanského patriarchátu, nalézáme jej ještě ve století čtvrtém. (Duchême, Histoire ancienne de l'Eglise).

K celé této otázce nutno uvážiti, což ovšem také orthodoxní dogmatika neprojevuje, že Písmo a prvotní církve nezná vůbec pojmu kněze v našem slova smyslu církvi orthodoxních (hiereus), nýbrž jen pojem presbyteros, t. j. starší. Vše ostatní jest jen vývoj pod vlivem náboženstev židovského, antických, hellenismu a mystické gnose.

Když viděl jsem, že v dohlednu není žádné vyhlídky na svěcení historické a církev tím čekáním a hledáním byla zdržována ve vývoji (viz dějiny hnutí husitského, Rokycana!), přemluvil jsem br. dr. Farského, aby přejal moji thesi svěcení a otázky posloupnosti apoštolské, theologicky ostatně úplně správné (t. j. posloupnost apoštolská ve svěcení kněžském, rozdíl mezi knězem a biskupem není sakramentální, nýbrž jen jurisdikční, způsob svěcení jako v prvotní církvi křesťanské).

Br. dr. Farský idei převzal a naše známá první ordinace biskupů byla jejím výsledkem. Tím církev vyšla z této slepé uličky, v níž bloudila také církev husitská a Rokycana.

Přirozeně tím nijak nepodceňujeme úplně v duchu a přání br. dr. Farského ideje historického svěcení a otázky apoštolské posloupnosti, ovšem ne z důvodů sacramentálních, nýbrž shora uvedených a hlavně též k vůli styku a uznání historickými církvemi, což hlavně leželo br. dr. Farskému, zcela správně na srdci.

Bude naší veřejnost zajímat, že když po letech sešli jsme se s biskupem Winnaertem, tento lítoval, že pod vlivem psaní církvi dogmaticky orthodoxních, vysvěcení oddálil. Lítoval, že spolupráce, která by byla nastala, mohla přinést mnoho užitku i jeho církvi i naší.

Netřeba ovšem podotýkat, že náboženské hnutí, jehož jest biskup Winnaert hlavou, přes svoji historickou formu jest hnutím pokrokovým (moderním) velmi ideově blízkým naší církvi, ovšem jest určeno více pro užší kruh náboženské inteligence. Spolupráce by tedy jistě nebyla na škodu, nýbrž k prospěchu a my mohli jsme tehdy i pro reformní hnutí ve Francii a zemích románských vůbec, velmi mnoho udělat, jak zmínili jsme se o tom vpředu. To, že se neuskutečnilo, myslíme, že je škoda.

Také historických forem starých společností nábožensko-ideových se rozumný člověk a pravý demokrat, dle našeho názoru, bát nemusí, tak jako se jich nebojí svobodní zednáři, lidé jistě inteligentní a demokratičtí a jako se jich nebojí demokracie a starý parlamentarism v Anglii, jistě parlamentárnější a demokratičtější, než často tam, kde se o té svobodě parlamentu a demokracie více jen mluví, než v jejím duchu jedná.

Považovali jsme za nutné zmíniti se o vzájemných těchto styčích, které existovaly mezi naší církví resp. br. dr. Farským a církví svobodně katolickou ve Francii, abychom ukázali, že naše církev již od svého počátku nechtěla se uzavíratí v kruh a stanovisko čistě provinciální, nýbrž že snažila se stále navazovati styky se sesterskými církvemi Východu i Západu, v kterážto jistě dobré tradici pokračuje i nyní.

*Dr. J. R. Stejskal.*

---

## EM. RÁDL ŠEDESÁTNIKEM.

Dne 21. prosince t. r. vzpomene kulturní svět československý i zahraniční šedesátých narozenin předního filosofa českého Ph. dra Emanuela Rádlu, řádného profesora Karlovy university v Praze. Není kromě Masaryka mezi akademickými učiteli u nás myslitele, který by předčil Rádlu mnohostranností tvůrčí práce vědecké a filosofické při současné neohroženosti ve věcech sociální mravnosti a organizační pohotovosti. První vědecká pojednání psal Rádl z oboru fyziologické a srovnávací psychologie. Roku 1905 vyšly německy jeho „Dějiny vývojových teorií (Geschichte der biologischen Theorien der Neuzeit, 2. sv. vyšel r. 1909), jež založily Rádlu evropskou proslulost. (Česky vydány 1909, anglicky 1930, španělsky 1931). Rádl v nich filoso-

ficky překonal mechanistický determinismus pro oblast vitálních jevů a vyložil význam účelového principu v biologii. Somatologické předpoklady duševního života zkoumal v pojednání o ústřední nervové soustavě. Nejdůležitější metodologický příspěvek k budování soustavy vědní podal R. v „Moderní vědě“, která je příznačná pro poválečnou tvorbu autorovu. R. jest orientován voluntaristicky a proto filosofii pojímá jako program reformy světa, při čemž ideový obsah toho, co ve světě má být, nachází v oblasti křesťanského theismu. V posledních letech jde filosofický zájem prof. Rádlu ruku v ruce s jeho úsilím pomoci současně společnosti národní, aby se orientovala podle věčně platných principů ve jménu čeho mají lidé žít.

R. podnikl myšlenkovou revisi do-  
savadního filosofického vývoje ve  
svém novém spise o dějinách filoso-  
fie a snažil se prokázat, že positi-  
vismus v rozmanitých formách zna-  
mená úpadek teorie o smyslu života  
a lidského poznání vůbec. Rádlovy  
„Dějiny filosofie“ jsou spisem psá-  
ným pro budoucnost, která spravedli-  
vě ocení, co v něm bylo vykonáno  
osobním svědectvím autorovým pro  
hlubší pojetí filosofické pravdy.

Řadou spisů a brožur o naléhavých  
otázkách doby přispěl Rádl nesmír-  
ně k ověřování ustálených pravd po-  
dle vyšších hodnotících měřítek než  
jsou obvyklé v běžných diskusích. Ve  
spisech „Válka Čechů s Němci“ (1928)  
a „Národnost jako vědecký problém“  
(1929) bojoval za humanitní naciona-  
lismus, usilující o programově obsaž-  
nou formu státního vlastenectví. Proti  
úpadkovým zjevům v náboženském  
životě se vyslovil v celé serii úvah,  
z nichž uvádím spisy „Náboženství a  
politika“ (1921), „Moderní pověry a  
tak zvané okultní vědy“ (1923) a  
„Západ a Východ“ (1925). Poslední  
z nich je výtěžkem z Rádlových zku-  
šeností na cestě kolem světa a po-  
dává kulturní bilanci dnešního světo-  
vého názoru s hlediska osvíceného  
Evropana. — Rádl se postavil nebo-  
jácně proti úpadkovým zjevům veřej-  
ného života a zvláště se snažil čelit  
rozvratu lidských pásek mezi mužem  
a ženou v manželství. Z hojně disku-  
tovaných jeho brožur připomenu  
aspoň „Mravnost v našem státě“  
(1926), „Krise inteligence“ (1928),  
„Proti tak zvané sociální indikaci“  
(1932) a „O ženském hnutí“ (1933).  
V poslední době podal R. podrobný  
rozbor vnitřních předpokladů změně-  
né situací v Německu ve spise „O  
německé revoluci“ (1933).

Organisační schopnosti uplatnil  
prof. Rádl zvláště v Československé  
YMCA, jejímž ústřednímu výboru  
předsedá od r. 1926. Je jejím ideo-  
vým vůdcem, což se projevuje na  
prvém místě v tom, že v r. 1927 za-  
ložil a od té doby společně s prof.  
Hromádkou řídí „Křesťanskou revui“.  
Energickému vedení Rádlu Čsl.  
YMCA mnoho vděčí za udržení finanč-  
ní rovnováhy v nynější svízelné do-  
bě stejně jako za dobrou posici ve  
světové YMCA.

Po založení církve čsl. projevili  
prof. Rádl obavu, aby nový církevní  
útvár neztroskotal v moři mimokřes-  
ťanských vlivů a kritisoval liberali-  
stické úsilí jejích počátků. Při tom  
měl vždy živý zájem o její duchovní  
osud a snažil se získat její předsta-  
vitele pro spolupráci s YMCA. V po-  
sledních letech projevili ČČS svou  
sympatii vždy, když jsme potřebovali  
jeho pomoci. Na mezinárodní míro-  
vé konferenci v Černo-horských Kú-  
pelích, kterou pořádala v červenci  
1932 Ústřední rada, přednášel o ge-  
neračním problému. Letos se účastnil  
naší ankety o regulaci porodnosti a  
přednášel bohoslovcům ČČS o filoso-  
fickém základu mythu. Církev česko-  
slovenská má dobré důvody, aby  
vzpomněla Rádlova jubilea nejen pro  
jeho znamenité dílo filosofické. Na  
Rádlovi od převratu spočívala znač-  
ná část úkolu svrchované odpovědné-  
ho při rehabilitaci křesťanství. Jsou-li  
náboženské síly evangelia Ježíšova  
stále více v české veřejnosti uzná-  
ny, získal si o to prof. Rádl zásluhu  
nevšední. Rádlu církve přísně soudil  
a přes to jsou mu zavázány vděč-  
ností, protože jim ukazoval cestu k  
tomu, co v křesťanství je jedině po-  
třebné. F. M. H.

# ROZHLEDY PO PÍSEMNICTVÍ.

## REFERÁTY.

Em. Rádl, *Dnešní stav filosofie a psychologie*. Vydal „Čin“, Praha, 1933. Cena 5 Kč.

Stat o filosofii je přednáška ze sjezdu profesorů filosofie, filologie a historie v Praze o velikonocích r. 1929. Stat o psychologii je přetisk článku na totéž téma z časopisu Křesťanská revue I. roč. (1927-1928.) Tím dán jest již i rozdíl hodnoty a ceny obou statí. První stat je jen nadhozena jako úvod do debaty, která následovala po přednášce, ať již byla debata živá nebo nebyla. Přednášející naznačoval jen, zběžně, nynější stav filosofie v kulturním světě, zmínil se o křesť. filosofii, jejím úpadku a upozorňoval na význačnější zjevy filosofického myšlení u různých národů a v různých zemích evropských a amerických. Dotýkal se jednotlivých věd a jejich pěstění po stránce filosofické. Výsledek shrnul: Filosofii nelze jinak stavět než na těch základech, jež jsou už položeny (str. 13.) Nás může zajímat, že dočtknul se i teologie, o níž zjistil, že se probouzí k novému životu.

Důkladnější jest druhá stat o dnešním stavu psychologie, což vysvětluje se, že jest psána již původně jako článek do časopisu. Velmi instruktivně poučuje o rozdílu psychologie století XIX. a XX. Základní rozdíl obou směrů dá se vyjádřit, že dnešní filosofie objevila opět duši, kdežto psychologie XIX. stol. pro samé teoretisování o duševních elementech na pozorování duše zapomínala (str. 41., 42.); byla psychologií bez duše. Dnes ožívují v psychologii nauky Aristotelovy a tedy i středověké (str. 42.).

Mnohému bude se to zdát podivným, ba podezřelým: pro vědeckost dnešní psychologie. Teologie může tento stav jen vítat. Zajímavé je, že metoda dnešní psychologie je více empirická, zkušenostní, než byla metoda psychologie minulé. Spisek je dobrý, jasný, poučný, lehce srozumitelný a doporučujeme jej našim bratřím a sestram.

Spisar.

René Descartes: *Rozprava o metodě*, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách. (Přeložila Věra Szathmáryová-Vlčková. Laichterova Filosofická bibliotéka, řídí J. B. Kozák. — Nákl. J. Laichtera v Praze 1933.)

Vydavatel Filosofické bibliotéky Laichterovy, sleduje důsledně metodu, kterou si předložil při zahájení prvních překladů, totiž aby se díla filosofie staré, klasické, střídala s knihami novodobého myšlení. Klasická filosofie byla vhodně započata vydáváním Platonových děl (Filebos, Gorgias, Theaitetos — další budou následovat) v dokonalém převodu brněnského klasického filologa Fr. Novotného; z děl moderních vydán dosud John Dewey a Hans Driesch, nyní pak přichází reprezentativní zastupce filosofie porenesanční, René Descartes. Překlad díla „Rozprava o metodě“ vyplňuje opět jednu hlubokou mezeru v naší filosofické literatuře; jde tu o dílo významu základního. Tato kniha nás poučuje nejen o autorově myšlení, ale také o jeho životním a niterném vývoji, který tu Descartes odhaluje; proto patří mezi klasická díla novodobá. Descar-

tes byl duch složitý, mnohovidoucí a proto ohrožený rozervaností; bojoval však z nejlepších sil o vytvoření nového řádu myšlenkového a duchovního, jež renesanční epocha rozbila. Proto nalezneme u Descarta i v „Rozpravě o metodě“ ve čtvrté kapitole „důvody, jimiž dokazuje jsoecnost Boha a lidské duše, což jsou základy jeho metafysiky“; při této částečně retrospektivní snaze theologické vidíme však u Descarta stále jeho pronikavý pohled intelektuální, stále napjatý vpřed, a jeho hluboký zájem o matematiku a přírodní vědy, který tak plodně působil na další vývoj evropské vědy. Svě odlišné zájmy theologicko-spekulativní a renesančně přírodovědné stmeluje Descartes svou jedinečnou schopností systematickou a metodologickou, která ho také nejvýznačněji charakterisuje jako myslitele. K Descartovým důkazům Boha na základě logických dedukcí „Finitum non capax infiniti“ a these, že pravá jsoecnost je dokonalostí, se vrátilo od těch dob mnoho myslitelů i bohoslovců. Descartes mnoho kladného přinesl jak svou metodou, tak již svým přesvědčením, že jest možno konstruktivně řešit napětí mezi vírou a vědou a vytvářet novou soustavu produchovního universálního názoru. Methoda Descartova ukázala ovšem také brzy své meze; její autor přes svůj sklon k přírodním vědám přilíhl se soustřeďoval na postup deduktivní, vše redukoval na formule, v krajním abstraktním zjednodušení problémů viděl vrchol poznání. Projevil tím typickou tendenci francouzského ducha, jak se od té doby vyjádřila velmi často (v nové době velmi zajímavě také v čisté intelektuální poesii Paula Valéryho) a od-

lišil tím methodičnost francouzskou od anglické, která vždy dbala a dbá na indukci, proti spekulaci staví empirii a proti čistému logicismu akcentuje zkoumání a hodnocení psychologické. Kartesiánské vlivy zasáhly nejen ovšem Francii, ale celou Evropu. Veliký problém předložil Descartes také moderní filosofii svým stanovením nesmířitelného dualismu ducha a hmoty; viděl pronikavě, nedomyšlil však problém až do konce. Je typické pro myslitele porenaisanční, že upadali buď do pantheismu, nebo opět extremisovali názor dualistický do nebezpečných důsledků. Zde reviduje v mnohém moderní duchová filosofie, která se pokouší o novou synthesu.

J. B. Č.

Platonovy dialogy: *Filebos*, *Gorgias*, *Theiatetos* a *Sofistes*. Přeložil Frant. Novotný. Laichterova filosofická knihovna (svazky 1., 2., 4., 6.). Rediguje univ. prof. Dr. J. B. Kozák. Praha 1932-1933.

U nás se filosofické texty dialogů Platonových překládaly už před válkou, nikoliv však nějak soustavně, nýbrž jednotlivě a eklekticky. Nehledě k starším pokusům, jako je na př. Desoldův překlad *Faidona*, byly od různých autorů přeloženy dialogy: *Laches* (Velišský, II. vyd. 1890), *Euthydemos* (Snětivý 1902), *Jon* (Neuhöfer 1908), *Lysis* (Mazánek 1908/9), *Charmides* (Mazánek 1909-10), *Obrana Sokratova* (Entlicher 1910), *Faidon* (Grohem opravený, zmíněný překl. Desoldův), *Faidros* (Kolár 1913), *Kriton* (Jarý 1914), *Protagoras*, *Menon* (Hrabák 1914), *Euthyfron* (Groh 1909), *Symposion* (Novotný 1915), *Timaios* a *Kritias* (Novotný 1918), *Politeia* (Novotný-Peroutka 1921) a *Zákony* (Sládek 1925/26). Jak vidno, na počet velmi

slušná práce překladatelská a zároveň doklad poměrně silného zájmu o Plátóna u nás. Práce překladatelské, jak už seznam překladatelů ukazuje, účastnili se většinou, ne-li vůbec filologové. Také způsob edice není jednotný a některé překlady, nacházející se ve výročních, většinou už rozebraných zprávách středních škol, jsou dnes soukromému zájemci těžko dostupné.

Proto lze jenom uvítati soustavný překladatelský počín prof. Frant. Novotného, odborníka v badání o Platonovi na slova vzatého, jehož výstižné studie platonské (Příspěvek k řešení otázky pravosti listů Platonových, Nový pokus o datování Lysida, Platon a náboženství, Platonovy listy a Platon atd.) jsou trvale cenným příspěvkem naší filosofické literatury.

Ve svrchu uvedené, záslužné sbírce Laichterově, uveřejnil Novotný 4 dialogy Platonovy: *Filebos*, *Gorgias*, *Theiatetos*, a *Sofistes*. *Filebos*, nazvaný tak jako většina rozmluv Platonových, podle jména jednoho z účastníků\*) filosofického rozhovoru, řeší otázku lidského dobra. Co je vlastně dobrem pro člověka, toť problém pro trojici rozmlouvajících: Sokrata, Protoarcha i Fileba. Jest to slast, radost i rozkoš a všecko, cokoliv je shodné s tímto druhem jevů, nebo jsou to spíše rozum, myšlení, paměť, správné mínění a pravdivé úsudky? Tak je asi položena otázka. Otázka tato v podstatě a pokud možno přesněm stanovení pojmů, které v ní přicházejí, metafysická, je ve svých důsledcích silně ethickou. Hlavní otázka budí otázky podružnější, třebaže neméně důležité. Je

\*) Překladatel se domnívá, že nejde o osobu skutečnou, nýbrž o Platonovu fikci.

nutno zhodnotiti slast, t. j. dobrati se co nejpřesněji zjistitelného pojmu slasti. Za tím účelem Platon uvádí oba svrchu uvedené náhledy do vztahu se čtyřmi uznávanými rody jsoucna (1. to, co je neomezené, 2. to, co je omezené a omezující, 3. smíšené z obou prvních, 4. příčinou tohoto smíšení) a dospívá k názoru, že rozum patří do vyšší kategorie, než slast, která náleží v podstatě k tomu, co jest neomezené. Řada podobných úvah, prolínajících text a vsakujících do oborů psychologie a estetiky, logiky a noetiky, doprovází hlavní řešení, které vyznívá v tento smysl: skutečným dobrem pro člověka není ani smyslová rozkoš, ani činnost výhradně rozumová, nýbrž něco uprostřed, obé úměrně spojené a harmonicky v životě vyznívajícím, při čemž k rozumovému poznání smí se družit pouze slast čistá.

Platon se zde staví jak proti ethickým extrémům z prava (združňování výhradně rozumu, co pramenu dobra a štěstí) tak sleva (přečítování slasti a vyzdvihování rozkošnictví).\*)

Druhý dialog Platonův „*Gorgias* je i pro dnešek aktuální. Jest to jakýsi soustředěný útok na mravní výsledky řecké rhetoriky, která se někdy stavěla spíše do služeb úspěchů, než mravnosti. Stávala se, abych tak řekl, chytráckou advokací, jakou nalézáme i v zemích a snad právě v zemích nejvyvinutějšího práva. Je snadné uhádnouti, co pro takového rhetora, jakým byl *Gorgias*, nebo pro lidi, jakými byli jeho žáci, *Polos* a *Kallikles*, byly mravní základy. Pokládali je za konvenci, slabost — tedy něco

\*) První překlad tohoto dialogu uspořádal už v r. 1865 *Jan Kosina* (Grégrova bibl. klassiků řeč. a řím.).

podobného, co sledáváme mnohem později u Nietzsche-ho. Naproti tomu Sokrates, ač o něm nelze říci, že by byl konvenčním člověkem v hanlivém toho slova smyslu, hledí docela jinak na mravnost, a to jak in theoria, tak i ve veřejném životě. Nejlepším způsobem života je dle slov Sokratových: pěstovati spravedlnost i ostatní ctnosti a tak žít i umírat. Proto je také lépe bezprávi snášeti, než je činiti. Spravedlnost, obsažená v pojmu absolutního, nadosobního dobra, je více než hodna snažení opravdového filosofa, který spíše pro pravdu a spravedlnost má umřít, než by v jejich opaku žil. Tento požadavek ostatně potvrdil Sokrates svým životem až do toho důsledku obětování života. Pravda skutečně svým významem a závazností sahá až za hranice našeho pozemského života.

Proto se také Sokrates v našem dialogu dovolává soudu božího, soudu činů lidských na onom světě, používaje k vysvětlení staré báje o Minoovi, Rhadamanthyovi a Aiakovi. Trestu za vinu je zapotřebí, neboť trest je očistou pošpiněné duše.

Politika má dle mínění Sokratova vychovávat k mravnosti. Výslednicí politické činnosti má býti člověk stále lepší a lepší. Nemravná politická moc je zločinem. Proto také, že Themistokles, Miltiades a Perikles, neměli při svých státnických činech na zřeteli právě zmíněný úkol politiky — činit lidi lepšími, neuznává Sokrates jejich významu.

*Theiatetos* je známý dialog z trilogie: *Theiatetos-Sofistes-Politikos*. Platon v něm potírá jednak nauku Herakleitovu: panta rei a potom tvrzení Protagorovo, že je člověk měřítkem všech věcí, tedy subjektivní relativismus, ústící snadno ve skepsi. Jde tedy v tomto dialogu o řešení

problému noetického. Ač řešení podáno není, je tu mnoho cenných náběhů k řešení a pokynů s pobočnými výklady. Sokrates, jednáje o vědění = vnímání, se tu staví proti anarchii v platnosti mínění, a dále proti zmíněné už nauce Herakleitově. Zajímavé jest jeho přesvědčení, že mimo vjemy smyslové, existují i poznatky, které si tvoří duše sama. Protagorovu větu upravuje v ten smysl, že jenom člověk odborně informovaný je měrou všech věcí. Toť se ví, že pokud věd se týče, platí pro Platona i tady staré tvrzení, že ve vědě je právě tolik vědy, kolik je v ní matematiky.

Platon se pokouší v tomto dialogu ještě o jiné definice pojmu vědění a jejich rozbor (vědění jest správné mínění, vědění jest správné mínění + logos), ale v celku ponechává problémem otevřený.

Dialog *Sofistes* jedná o zvláštním předmětu. Z otázky, co je to sofista, přechází se tu k řešení dvou problémů: jakým způsobem má nejsoucno přívlastek reality a potom jak je možný omyl v řeči a mínění.

Podle filosofie Parmenidovy vlastně nejsoucno, jsouc pravým opakem jsoucna, neexistuje. Existence však sofistů, jehož vědění je nezřídka sítí chimér, přeludů, nutí Platona k jakési revisi nauky Parmenidovy.

Jako odmítl v *Theiatetu* Herakleitovce, zastávce neustálého a všeobecného pohybu, odmítá Platon v tomto dialogu i opačný náhled, tvrzení o věčném a všeobecném klidu jsoucna. Jsoucno je výrazem obojího, klidu i pohybu. Jsou pak jakési rody jsoucna, ideje, ne sice zcela nesouvislé, ale za to podle jistého řádu se mísící.

Základními jsou: jsoucnost, klid, pohyb, totožnost a různost. Navzájem jsou od sebe různé, lišice se

vždy jedno od ostatních a po této stránce tedy jaksi nejsoucí.

Platí tedy *různost*, a nikoliv nejsoucnost. Nejsoucnost, jak byla hledána, jest vlastně růzností.

Omyl pak na základě této dialektiky jest nejsoucno + řeč, nebo mínění a sofista řečník, nebo polemik, operující zdáním, namísto faktem, nebo poctivě udělanou myšlenkou, tedy venkóncem, zase eskamotér, je muž jde o osobní úspěch na místě více, než o pravdu. Zůstane jen otázka, do jaké míry klame vědomě nejen ostatní, ale i sebe.

Leccos z těchto dialogů Platónových náleží už ovšem nenávratně dějinám filosofie, ale přes tuto okolnost bude Platon jistě ještě dlouho jedním z nejčtenějších filosofů, nejen pro cenný obsah, ale i pro přitažlivou formu. Za dokonalost překladu nám ručí autorita prof. Novotného. Poznámky k jednotlivým dialogům jsou výborným stručným komentářem.

*Podzimek*  
Ing. a JUDr. Josef Horák, *Ethokracii na kořen krise!* Návrh na organisování hnutí pro výchovu a propagandu lidskosti, Praha 1933. Zemědělské knihkupectví A. Neubert, stran 62, cena Kč 7.—.

Žijeme ve velké době t. zv. krise, jejíž blahodárné řešení vyžaduje velkých lidí. Autor nemusí obzvlášť dokazovat a ani se teorií skutečně příliš nezabývá, neboť je to již všeobecným přesvědčením kritických pozorovatelů, že krise neodstraníme úplně metodami toliko hospodářskými a prostředky hmotnými. Kořeny tkví hlouběji. A hlas Horákův jako inženýra a právníka, tedy národohospodářského odborníka je tím pozoruhodnější, když upozorňuje na diagnosu Masarykovu, že svět potřebuje

nové mentalitě a *nové úcty k duchovním hodnotám*. V rozvoji techniky domníval se pyšný svět, jenž se spiknul proti civilisaci, proti světu, proti Bohu a všemu, co povznáší nad prach věci pozemských; že se mu podaří vystavit hmotnými vymoženostmi strojů, chemikálií, dopravy, architektury a j. babylonskou věž pozemského štěstí, jež jedině uznával. Toto úsilí ztroskotalo a dovedlo lidstvo na pokraj záhuby v Rusku i v jiných státech Evropy a světa. Bludičky liberalismu, socialismu, fašismu nebo i demokracie nezaručují pevný směr, zdravý obrat, záchranu. Není času na neplodné nářky neb teoretické nekonečné spekulace. Nepomohou prášky ani náplasti na vnitřní choroby celého organismu společnosti. Ano, kořen krise tkví též ve zmatku a úpadku ideovém. Filosofie stojí nízkou v kursu, od náboženství se moderní člověk technického rozvoje odvrátil. Ale *vůle* lidská je vývojem poslední doby zkažena, neboť byl otupen cit literaturou, obrazem, sochou, biografiem i hudbou a válkou. Cit pak je hybnou pákou vůle. A tak má pravdu Horák, že krise je většinou povahy *mravní*. Lid pozbyl touhu po mravně lepším životě, on nemá zájmu a vůle býti mravně dobrým. A to je nejhorší. Jako je horším atheism cordis než mentis, tak je též nebezpečnějším immoralita cordis. Východisko ukazuje národu Komenského „učitel národů“, jenž žil v neméně zlé době jako je naše: „energicky usilovat o obnovu výchovy a tím o obnovu života“, jak jsem i já byl zdůraznil na přednášce r. 1932 na Perštýně. Je nutno zmobilisovat všechny výchovné kooperativní komponenty k této radikální obrodné práci, abychom tak nejspolehlivěji odstranili krizi současné doby. Ovšem nelze očekávat



zvolání krise, až by nám vyrostla nová generace z nových škol, neboť víme, že ani výchova školní mládeže není všemohoucí a závisí i od jiných koeficientů: rodiny a celého ostatního prostředí. Musíme výchovně působit hned na toto prostředí, na dospělé, abychom mezi nimi získali spojení. Nikoho nevyklučovat, na nikoho výlučně nespolehat, se všemi lidmi dobré vůle se spojit, i s tiskem, i politickými stranami, Sokolem, skautingem a také i s církvemi. A právem soudí Dr. Horák, že „církev, jako náboženské organisace, mohly, by míti v oboru mravním vliv nesmírný“. Nevyužívá-li některá církev náležitě svého vlivu, tedy ji pobízet, burcovat nebo nahradit jinou, agilnější v tomto směru. Není bez zajímavosti připomenout, že i Horák jako právník veřejně doznává, že osudné chyby se na mravní kultuře dopustili ti, kdož agitovali pro vystupování z církví, a když tohoto cíle dosáhli, ponechali vystoupivší bez mravní opory“. Neboť bylo jejich povinností, aby připravili předem náhradu za náboženskou morálku a ne ponechali je bezradné samy sobě. Občejný člověk nemá přece ani času ani dosti schopností, aby si sám hledal a sestavil vlastní filosofii a nějaký vhodnější etický systém. „Propagace nové nenáboženské morálky u lidí z církví vystoupivších byla nedostatečná, neúčinná, a minula se u širokých vrstev lidových svého cíle“. (39-40.) — Lidovými je zploštělá, příliš všeobecná a historisující. Vyžaduje prohloubení, diferenciaci a specialisace a novějších, psychologičtějších metod. A Horák jako inženýr přistupuje ihned k praktickému cíli své knihy: *ku konkrétní organisaci mravní výchovy lidu*. Obrodné hnutí pod praporem vlády morálky či „ethokra-

cie“ a to „humanitní ethokracie“! Demokracie mu nestačí, neboť „potřebuje morální náplně“ a často zklamala. Ethokracie je též širší a základnější pojem. Je třeba vytvořit hierarchii reprezentace ethokracie: Jelikož „církev samy dnes již nestačí“ a nemáme všeobecně uznávaného filosofického směru, tedy představitelé humanitní kultury převezmou reprezentaci humanitní ethokracie. Je potřebí velkorysé manifestační organisací formy na vytvoření koalice na styčném bodu, přijatelném pro všechny součinitele na záchranu humanitní kultury, mravnosti. Vůdčí místo pro ethokracii musí převzít některá význačná osobnost jako uznávaný vůdce národní kultury a sympatický zjev pro kooperaci se zahraniční ethokracií bez jakéhokoliv přízvuku politického. Nejvyšší sbor by stál po jeho boku, pod tímto pracovní sbor zástupců různých oborů veřejného života: filosofie, náboženství, sociologie, psychologie, práva a národohospodářství, umění a žurnalistiky a mravní elity ze života praktického. Výkonný výbor by pak pomáhal vykonávat drobnou práci toho ideového pracovníka parlamentu v ústředí, župách a okresech. — Kniha opravdu pozoruhodné časovosti obsahu, který chce být tendence praktické bez aspirací teoretických měřítek, proto jenom dle toho se může posuzovat jako pokus idealisty v cíli, neříkejte utopisty v opravdovosti jeho, třebaže pojem mravnosti s hlediska theologického není bez známek, neboť je zbarven naturalisticky s akcentem pozitivismu, ačkoliv svého stanovisko neprecisuje v teoretických podrobnostech. Ale vznešený cíl jeho: povznesení mravní a tak i všeobecné přitáhne jistě lidi dobré vůle. Kéž je jich co nejvíce,

kteří uposlechnou hlasu nadšeného autora a přihlásí se na jeho adresu (Praha XIII., čp. 1071), že chtějí býti průkopníky počátečního obrodného hnutí pod rozvinutým praporem vlády mravnosti — ethokracie proti materialismu, korupci, úpadku a krizi.) Urban.

Chlup-Uher-Velemínský, *O novou školu*. 1933. Čin, Praha, stran 56, cena 7 Kč.

Jsou to 3 přednášky, jež byli autoři přednesli dílem v plenu, dílem v sekcích na sjezdu profesorů filosofie, filologie a historie o velkonocích 1929 v Praze. Přednášky jsou stále velmi aktuálními a značně přispívají k ideovému zdravému usměrnění a vhodné organizační úsilí o lepší školu. Prof. pedag. Masar. brněn; univ. Dr. Ot. Chlup ve své přednášce sympaticky načrtl „*Ideály nové výchovy*“, předeslav hlavní rysy evropské a mimoevropské kultury. Kultura evropská nese na sobě znatelné znaky jednoty, harmonie, všeobecnosti a vzájemnosti se silně vypěstěnou stránkou racionální, historicky orientovanou. Zatím co Evropa je značně racionálně a retrospektivně či tradičně orientovaná, Nový svět zabývá se více přítomností a budoucností bez tradičního zatížení s nevšední charakteristickou snahou po novotách a s častými hypertrofickými projekcemi v jednotlivých úsecích kultury s tendencemi utilitárními. Úkolem nové školy u nás musí býti vytvořiti správný poměr mezi tradicí a snahou po novotách. Ráz evropské kultury odráží se i v naší školské soustavě. Oprávněný retrospektivní ra-

\*) Zůstává nejasno, ve jménu čeho jako nejvyšší instance má se vésti k mravnosti. Pozn. red.

cionalism nebo didaktický materialism nutno regulovati pracovními metodami podle možnosti podle daltonského i batavského plánu, aby dle povahy uč. předmětu nabádali se žáci k vlastní indukci řadou vlastních postupných objevů. Mimo to dlužno čeliti jednostrannému pamětnímu postupu radikální redukcí učiva, revisí způsobu zkoušek, zvl. „na známku“, doplněním dialogické formy zkoušení, jež je životnější a více bystří ducha, metodou testovací, jež vyniká značnější objektivností a klidnější psychickou náladou. Chlup zdůrazňuje potřebu protiváhy rozumové kultury životní eurythmií a reformou dosav. chladného a upjatého poměru školy a žáka, aby docíleno bylo upřímnějšího uvědomení žákov, chuti k studiu a vytvořeno bylo přirozenější, rodinnější ovzduší. Obzvláště doporučuje Chlup pro novou školu *novější směry psychologické*, jež se odlišují od starší psychologie trojstránkové i od ořesené psychologie behavioristické tím, že vyzdvíhují význam *sfér duševních a rozmanitost duševna*, na př. instinkty, afekty, sugesce a desugesce, podvědomí, krátce jmeně metody introspekčně analytické. Nezapomíná Chlup ani na přezíranou potřebu studia psychologie osobnosti učitelovy. Zapomíná však Chlup úplně na nezbytnou integrující složku kultury a neměně působivou a sjednocující i sublimující složku výchovy školní, totiž na *náboženství*, bez něhož kultura není úplnou a nová škola by byla ve stavbě svého ideálu mezerovitou a nedostí působivou ve tvorbě charakteru. V náčrtku ideálu nové školy přehlíží výchovnou stránku školy střední, která v nejnebezpečnější vývojové fázi puberty nemůže se rozhodně spokojiti toliko instrukcí, ale nezbyt-

ně musí mezi svými ideály, mítí zařazeno též poslání výchovné. A na to stíně jako přechodný stav dnešního středního školství, tak i vytyčený vzor nové školy budoucnosti dle Chlupa i j. Těto mezeře v Chlupových ideálech výchovy snaží se dopomoci doc. Dr. J. Uher známým způsobem v druhé přednášce knížky: „*Filosofické základy pedagogiky*“. Snahou pozitivismu a jmenovitě amer. behaviorismu Thorndíkeova a ještě více Watsonova bylo uplatnit antithesi filosofie a pedagogiky. Skutečnost souvislosti obou někdy až značně těsné dokazuje pravý opak. Zmíněný amerikanism hleděl učiniti pedagogiku přírodní vědou, experimentální pedagogikou a pak experiment. psychologii biologicky orientovanou. Ale psychologie, a biologická S—R psychologie tím méně může pedagogice poskytnout nějaké pevné *teleologické normy*, vždyť toliko rozbořem nevyšvětluje a pomíjí to nejpodstatnější, t. j. smysl duševního života. Tím méně pak může pedagogika splynouti s biologií a sociologií. Pedagogiku nutno řadit *mezi vědy duchové*, normativní pro její zřetel k tomu, co má býti. Má-li její práce vésti k úspěchu, musí mítí *jasně stanovený výchovný cíl*, tento pak nutně vyžaduje *určitou filosofickou základnu* s jasnou hierarchií zhodnocených cílů. Stanovením cíle výchovy bude již dán poměr člověka k universu a smysl jeho existence na zemi jako osobnosti, jež je příslušníkem duchového světa. Dalším důsledkem pevného filosofického základu bude vyřešení poměru tělesna k duševnu a individua k společnosti. Nejvyšším a nepomíjejícím vzorem naším „musí být Komenský v plnosti svého úsilí“. Uher doufá, kdybychom vystihli jeho ducha, že bychom dosáhli základu k

sjednocení v reformní úsilí o lepší novou školu. Nedodal již doc. Uher, že Komenský viděl cíl výchovy netoliko ve vzdělání a ctinosti, ale i v náboženství či zbožnosti, jak to přece čtu v *Did. magna X., 122, IV., 72—73.* — V třetí otisknuté přednášce doc. dr. K. Velemlínského: „*Jednotná škola*“ se dokazuje nutnost popřevratové přestavby našich škol i v cizině. U nás se neobyčejně ujala a rozšířila měšťanská škola někde troj a někde čtyřtřídní. Podle toho reforma organisace nové školy u nás musí býti trochu odlišnou od provedených reforem školství v cizině. Popřevratový reformní směr doc. Příhody nejvíce zdůrazňoval a odůvodňoval *potřebu jednotné školy nižší střední a měšťanské školy* tak, aby oddálena byla volba odbornější přípravy pro povolnání do vhodnější doby, aby umožněno bylo vyšší vzdělání nadanějším žákům chudobnějších a venkovských rodičů. Usnadněn by byl přechod z obou druhů škol podle příkladu rakouského s *diferenciací středního stupně*. Střední škola vyššího stupně má být co nejvíce sjednocenou. Příprava na učitelství pro zreformované obecné školy má se dít 2 roky na vyšších pedagogických školách, pro měšť. šk. 3 roky tamtéž. Tím by se úroveň učitelstva zreform. měšť. školy přiblížila úrovni středoškolských profesorů a antagonism stavovský by se zredukoval na minimum bez újmy nové školy. Plán jednotné školy u nás nyní trochu uvázl na úskalí nepřízně doby i pro nevitanou fási úsilí pro a proti a bude se patrně prosazovati postupně.

U-

Dr. Josef Kratochvíl, *Problém politické moci ve filosofii scholastika XVI. stol. Fr. Suarez. Histo-*

rický příspěvek k soudobé záhadě. Nákl. Lidové akademie, Brno 1933, str. 48. Cena 6 Kč.

Francisco Suarez náleží k nejzajímavějším zjevům t. zv. španělské novější scholastiky, za jejíhož zakladatele se pokládá profesor na universitě v Salamance Francesco De Vittoria. Narozen v roce 1548, věnoval se Suarez nejprve studiu právnickému v Salamance, později pak vstoupil do jezuitského řádu. Působil jako profesor theologie na různých španělských universitách, vedle několikaletého pobytu na Collegium Romanum v Římě. Ve Španělsku také zemřel, a to roku 1617. Jeho literární činnost je značná a nese ve výhradně tradičním směrem scholastické nauky. Jako theolog věnoval se mnoho problémům, na jejichž řešení narazili také vynikající postavy reformace stol. XVI. Luther a Kalvín, totiž problémům milosti boží a předurčení — filosoficky determinováno — problému dobra a zla na tomto světě.

Jako je dobře známo, že Luther a Kalvín se rozhodli pro praedestinaci, hájil zase Suarez jako všichni jezuité a katoličtí theologové té doby svobodu lidské vůle. Při tom se však vzhledem k problému praedestinace rozhodl pro jakousi střední cestu. Scholastickými termíny vyjádřeno, byl pro božské předurčení ante praevisa merita, ale nepřipouštěl zavržení ante praevisa demerita. Je to řešení-neřešení. Bránil se pomýšlení, že by Bůh předzvěděl některé k zavržení, ale přes to zase nemohl uznati jistého předurčení.

Vůbec byl Suarez scholastický filosof poměrně ještě nejvíce volného založení a proto jeho spisy později působily i mimo scholastický okruh.

Suarez se také pilně obíral filosofií právní a státní. Od něho pochází důkladný spis, vydaný v roce 1612 a nadepsaný: „Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore in decem libris distributus.“

Trebaže Suarez přejal v jádře theorii scholastickou i v tomto oboru, podal ve spise svrchu uvedeném i dosti toho, což je nezadatelným majetkem jeho ducha. A právě odtud přenesl známý katolický filosof Josef Kratochvíl do své knížky výčet Suarezových názorů o původu a účelu státu, o politické moci a posléze o demokratické ideji, kteroužto ideji, už Suarezem zevrubněji posuzovanou, chce autor učiniti scholastického filosofa jaksi aktuálním pro dnešek.

S Aristotelem souhlasí Suarez, že základním a nejvýše přirozeným (maxime naturalis) elementem lidské společnosti je rodina. Z důvodů obrany před nehodami a škůdci se rodiny sdružují ve velké celky — obce a státy.

Úkolem i účelem státu je obecné blaho (commune bonum, politica salus, communis utilitas). Stát je tedy mravní organismus, s mravním posláním — pro blaho všech.

Státy zakládají lidé, ale z přirozenosti, která jim je dána Bohem. „Stát je nutným projevem společenské vlohy lidské a tím zároveň podstatnou částí světového řádu, Bohem stanoveného.“

Avšak pouhý shluk rodin není ještě státem. Aby se jím stal, k tomu je nutně zapotřebí centrální politické moci, autority státní, která je duší státního organismu.

Suarezovu scholastickou nauku o původu státní moci shrnuje autor v tyto čtyři zásady:

1. Politická moc sama o sobě pochází od Boha, tvůrce lidské přirozenosti.

2. Ústřední moc politická je v celku občanském, nikoli v jednotlivcích.

3. Politická moc v určitém nositeli, nebo nositelích jest přímo od lidu, který na ně přenáší vysloveným nebo mlčelivým souhlasem svou ústřední moc.

4. Forma vládní moci má příčinu ve vůli lidu, nepochází tedy přímo od Boha. Z těchto bodů jsou zajímavé první a čtvrtý ve svých vzájemných vztazích.

Ještě zajímavější jest však vztah těchto dvou bodů k ústřední autoritě církevní. Neboť podle Suareza jest autorita společnosti církevní *i co do formy*, určena přímo Bohem. Zde se už prostě jeví ty samospasitelné koncese, presentované Suarezem *papežské moci vládní*, vzhledem k níž jsou ostatní, světské vládní moci nejméně o stupeň níže. Jinými slovy: papež, monarcha nad monarchy.\*)

Ale ještě po jedné stránce jest tento poslušný náhled Suarezův pozoruhodný.

Jak už naznačeno, Kratochvíl uveřejňuje svoji knížku se zřejmým úmyslem, ukázati na Suareze jako na demokrata, který přece nemůže postrádati zajímavosti i pro našeho současného, demokraticky zantčeného člověka. Poslední oddíl jeho knížky je proto nadepsán slovy: Demokratická

\*) Suarez doporučoval na příklad, aby papež rozhodoval o panovnických neschopných, tyranii lidu provozujících, mravně zvrhlých a pod. Jsme jistě pro rázné odstraňování takovýchto lidí — z moci lidu ve státě — ale z moci papeže? Velmi povážlivé — a co když papež byl, či bude ničema?

tická idea — rozuměj u Suareza. Zde vyzdvihuje autor (když poukázal nejdříve na hlavní rys demokratického způsobu vládnutí a na demokracii v křesťanství) závažnost myšlenek Suarezových o demokracii. Nejsou nijak zvláštní a papež má i při nich docela nedemokratické výsady — neboť zástupcové lidu se musejí nakonec zase tu a tam ptáti na dobrozdání toho, který sedí na papežském stolci. Pravi-li Kratochvíl na str. 36, že Suarez se docela upřímně domníval, že papež by měl souditi panovníky i ve vykonávání jejich vladařských funkcí, když tito napadají církve, nebo zmenšují její práva (neseslabí dojem poukaz, že by tak měli činiti i ve věcech čistě občanských — viz moji poznámku dole!) — pak jistě připouští tento naprosto nedemokratický zásah římského biskupa i v demokratické republice.

Krátce — Suarez není žádný přesvědčený demokrat. O demokracii si ce píše, ale nic víc. Vždyť věří, že žádný vládní útvar není sám o sobě špatný. Uznáváme ostatně, že jsou i špatné demokracie a jsme si plně vědomi rubu demokracie.

Zůstaneme však protivníky různých těch literárních šikovností, i když jde, a právě, že jde o filosofii. Dojdeť totiž potom autor šikovně od Suareze až k otázce laické či beznáboženské školy a tak tak, že nevyzní některý pasus jeho spisku v protest proti Dérerovým školním úpravám a pro církevní školy (ovšem katolické) — třeba na Slovensku (viz str. 44).

Jsme jistě také rozhodně proti vyloučení náboženství ze škol (třebaže ne pro církevní školy) — ale co Suarez s tím? Takovéhle „omlazování“ jinak nezasloužilého filosofa nepokládám za vhodné a přibarvuje se tak jen neoprávněně starý portrét.

Proto také demokracie Suarezova, i když se v ní mluví o vládě všech, ve prospěch všech, o nutnosti míru, spravedlnosti, dobra a mravního zdokonalení ve státní společnosti, je demokracií scholastickou, církevně (katolicky) přistříhanou a co hlavního a jak už zdůrazněno — psanou, nežitou. To by se byl musil za ní Suarez rvát a potom by jistě a nejdříve musil utéci ze společnosti, ke které náležel, z církve římskokatolické, která už snad byla všelijakou, jenom ne demokratickou a není jí dodnes s celou svojí hierarchií, papežským absolutismem atd.

A tu si dovolím říci ještě něco. Budiz to zároveň i upozorněním! Katolický filosof, člen církve, která jeví všechny příznaky vládního absolutismu, co do obsahu i formy — vynáší „demokratického“ Suarezal. Řeknete snad: nedůslednost. Ale nikoliv jen nedůslednost — něco víc! Je známo, jak si chytráčti jesuité počínali na zámořských misiích, když šlo více o moc, než o šíření křesťanské víry. Také ten „demokratický“ Suarez má být vpašován demokraticky naladěnému, ale ne vždy prozíravému a důslednému našemu inteligentovi a tak posilovány sympatie ke katolicismu, jako by se nechumelilo. I tady je kus té katolické akce, na niž si nutno dát pozor!

*Podzimek.*

Jaroslav Koudelka, *Rozkoly v socialismu*. V čem záleží štěpení i tvůrčí integrační síla socialistického hnutí. Svěcený, Praha 1933, stran 223.

Knížka v hojně u nás literatuře o socialismu opravdu jedinečného tematu. — Dobře autor podotýká hned na první stránce, že poválečný socialismus se vyznačuje dvěma znaky:

maximem rozpětí a maximem rozkolu. Tento druhý znak pak téměř monograficky probírá.

Rozkoly mu nejsou žádnou výhradnou specifickou vlastností socialismu, nýbrž zjevem politického dění vůbec a vyrůstají z rozporů, objevujících se mezi sociologickými vlastnostmi hnutí a mezi ideologií. Proti extensitě hnutí stojí tu jaksi jeho intensita.

Zevrubně probírá autor t. zv. levé rozkoly a zvl. komunistické schisma v sociální demokracii z r. 1920 u nás, uváděje při tom řadu zajímavých podrobností. Potom rozkoly právě, které podle něho nastávají tenkrát v poválečném hnutí socialistickém, když si celek hnutí nebo celek strany neuvědomuje integrační síly moderní demokracie a ještě více životní síly státu a když si toto vědomí razí tímto hnutím a takovou stranou cestu samo. Zase uvádí řadu příkladů, osvětlujících jeho názory.

Velmi zajímavou kapitolou v hnutí socialistickém jsou rozkoly osobní, k nimž nezřídka vedou i osobní ambice — ať už peníze, snažší a rychlejší přístup k moci, nebo sláva, která ostatně není než jinou formou kapitálu.

Probrány zevrubně: rozkol Šmerálův, osobní rozkoly francouzské (Briand, Millerand), případy Mussolini, Lenin, Pilsudský, osobní rozkoly anglické (Mac Donald, Snowden, Thomas). V závěrečném oddílu knížky (Integrace socialismu) jsou pak probrány možnosti společného postupu socialistických stran. Tendence spisku je sociálně demokratická a proto není divu, že se na mnoha místech vyrovnává zvláště s komunismem, jež na př. u nás považuje za škůdce dělnických zájmů.

Zajímavé jsou poslední odstavce,

vztahující se k dnešku. Právě se tu doslova: Strojová racionalisace a s ní postupující nadprodukce a spolu s ní rostoucí armáda přebytečného intelektuálního a manuálního proletariátu, znamenají pro naději socialismu více, nežli sebe slavnější politické bitvy.

Jinými slovy: socialismus si vynutí skutečnost; už dnešek, který trvá ve znamení zracionalisované a předimenzované výroby,

Sociální rekonstrukce v současné Americe je prý signálem a irský návrh národní dividendy (ve skutečnosti sociální úvěr a tedy určitá socialisace důchodu) znamením. Sympatickým rysem knihy je zdůrazňování mravního principu (potřeba mravní odpovědnosti vůdců i členstva) v socialismu vůbec.

*Podzimek.*

Miloslav Hrušovský: *Nejbližší úkoly socialismu*. Vydal Otto Girgal, Praha 1933, stran 61. Cena 4 Kč.

Nevelkou tuto knížku vynesla na povrch dnešní trapná situace hospodářská, která je pravděpodobně průpravou pro vážnou budoucnost.

Autor spisku jaksi instinktivně cítil nutnost zopakovati se čtenářem extrakt socialistické nauky v hlavních rysech, vytknouti zvláště některé její, dnes mimořádně aktuální požadavky a body, čímž je ovšem dán i program obsahu brožury. Autor má silnou víru v socialismus, třebaž začínal své úvodní slovo výčitkou a obviněním z nečinnosti a bezradnosti, adresovanými právě levému bloku a právě dneska. Vykládá, že vychází z předpokladu, že socialismus musí hájiti existenční zájmy proletariátu. Ale tento socialismus se musí starati též o lepší budoucnost lidu, kterou vidí autor jen v realizaci spo-

lečnosti opravdu socialistické. Nejbližší úlohou socialismu pak jest odstraňovati nezaměstnanost a s tímto úkolem zároveň připravovati likvidaci kapitalismu, který chce vybrísti z krise — válkou.

„Proto socialistické strany,“ dí spisovatel, „hodné svého jména, neměly by chránit svým štítem úsilí buržoasie o záchranu svého vykořisťovatelského systému. Dělnická třída stojí v tomto boji na druhé straně fronty. Proletariát od socialistických stran očekává iniciativu k organizovanému odporu proti buržoasní zbedačovací politice a očekává též iniciativu k socialistickému řešení krise, k likvidaci kapitalismu.“

Úlohu socialistické úpravy společnosti kreslí potom autor zevrubněji v jednotlivých kapitolách oddílů: *Příčiny krise a Likvidace kapitalismu* (rozbor nadhodnoty — zisk, úrok, renta; akční program — odstranění nadhodnoty, renty a úroku). Jsou tu vykládány věci známé, útržky programu socialisticky chápaného národního hospodářství. Místy je to až heslovitý přehled starších i novějších teorií s jejich možnými aplikacemi na dnešní hospodářskou praxi. Likvidace má býti provedena jaksi parlamentárně — vahou většiny nuzných a pracujících, tedy ne krvavou revolucí.\*)

Předpokladem pro uskutečnění socialistického státu touto methodou je ovšem *jednotná fronta pracujících tříd*, jakožto *conditio sine qua non*. Tato jednotná fronta pracujícího lidu donutí buržoasii k socialistické organizaci práce a spravedlivějšímu dělení důchodu prostředky, bude-li nutno, nejostřejšími, t. j. až generální stávkou. Ztráta monopolních, tříd-

\*) Autor říká: „suchou cestou“.

ních důchodů přivede pak samozřejmě na svět i nezajem na dalším trvání kapitalistického řádu — tedy konec kapitalistů. Netřeba, myslím, připomínati, že ona jednotná fronta pracující třídy, od níž hospodářská změna světa záleží, musí mít rozsah mezinárodní.

I když nesdílíme všech optimistických názorů autorových (viz na př. rozmanitou majetnost pracujícího lidu — tovární dělník, domkař, chalupník, malý živnostník atd., potom hlubiny lidské povahy a pod.) a nemáme tak pevné víry v člověka jako on (neštěstím všech těchto soustav a receptů společenského života, je jejich hmotářská base, ignorující tolik psychologickou zkušenost a jiné zájmové oblasti lidské než je po výtce oekonomická), nemůžeme neuznati, že dnešní kapitalistická soustava hospodářská je v těchto letech na zkušební cestě. Nedokáže-li zajistiti každému příslušníku národa alespoň minimální životní úroveň, nemůže-li dnešní hrozivý zjev nezaměstnanosti, pak musí ustoupiti řádu jinému. Tvrdohlavost sobců a privilegovaných vrstev nutný běh věci v takovém případě nezadrží. Protož čekejme na rozuzlení situace, s níž, jak nedávno Masaryk poznamenal, ani světoví národohospodáři si snad rady nevědí. *Podzimek.*

*Československá Vlastivěda*, díl VII. (Pisemnictví), vyšlo za odborné redakce prof. dra Alberta Pražáka a dra Miloslava Novotného v r. 1933 nákladem „Sfinx“, Bohumila Jandy v Praze. Návrh na typografickou úpravu, obálku a vazbu učinil Jaroslav Benda, profesor Umělecko-průmyslové školy v Praze. Vytiskla knihtiskárna K. Procházky v Českém Těšíně, písmem Bodoni. Stran 607.

Cena vázaného svazku 190 Kč. — Československá Vlastivěda vychází pod protektorátem Masarykovy akademie práce za vrchní redakce univ. prof. dra Václava Dědiny.

V předmluvě tohoto svazku se píše, že vznikem Československé republiky povstal stát, v němž ocitli se vedle národa československého i Němci, Maďaři, Poláci, Rusíni a Židé, pokud bydlí na jeho území. Tím náš zájem odnáší se i k jejich literatuře. A proto Československá Vlastivěda zabývá se také literárními dějinami těchto národností. A tak dostává se české veřejnosti po prvé literárních dějin Čech, Moravy, Slezska, Slovenska, Hlučínska a Podkarpatské Rusi, ovšem nikoli v územním, nýbrž v národním smyslu. Tento VII. díl Československé Vlastivědy obsahuje literární dějiny Čechů, Slováků, Němců, Maďarů, Poláků, Rusínů a Židů od dob nejstarších až po naše doby. Při tom vším si i literatury lidové. Redakce Československé Vlastivědy pojednává o naukových disciplínách ve zvláštních dílech, v Osvětě, Dějinách, Státu, Člověku, Jazyku a pod. Z té příčiny obírá se tento díl literaturou v užším rozsahu, ježto nejedná se v něm o literaturu vědeckou. V tomto VII. dílu Československé Vlastivědy jsou za řaděny články vynikajících odborníků, znalců a pracovníků literárních. Jsou to: prof. Karlovy university dr. Albert Pražák, bibliotekář knihovny Národního musea dr. Miloslav Novotný, prof. Masarykovy university dr. Arne Novák, vrchní odborový rada v ministerstvu zahraničních věcí dr. Antonín Hartl, prof. dr. Vojtěch Martínek, prof. Karlovy university dr. Arnošt Kraus, dr. Pavel Eisner, prof. Komenského university dr. Karel Bujnák, vrchní ředitel



knihovny Národního musea dr. Josef Volf, prof. Svobodné školy politických nauk dr. Karel Hoch, Emil Pacovský, ředitel Umělecko-průmyslového musea dr. Karel Herain a dr. Jan Löwenbach.

VII. svazek Československé Vlastivědy ve své druhé části pojednává i o československé žurnalistice od dob nejstarších až po naše doby. Historie našich novin a časopisů je rozdělena ve dvě části. První část sahá od r. 1848 do roku 1860 a druhá část od roku 1860 do doby současné.

Česká žurnalistika vzniká a rozvíjí se pozdě u nás, teprve rokem 1848 náhle rozkvétá. Ale jen na čas. Nastává reakce a tu je zase potlačena žurnalistika tak, že když se obnovuje ústavnost, musí se začínati úplně znova. Skutečným začátkem českého novinářství jest r. 1860.

Teprve r. 1861 vznikl český deník, který má také mimořádný význam.

Žurnalistika je kus národní historie a kultury. A není tedy sporu, že i česká žurnalistika tvoří svrchovaně závažnou část národní historie a kultury, neboť byly doby, kdy byla v čele veškerého života a úsilí národního.

Žurnalistika je svou podstatou zjev

mezinárodní, neboť podává a zachycuje světový život. Je však mezinárodní hlavně u menších národů a podléhá vlivům cizích novin, zvláště těch, které stojí na výši, které mají lepší zpravodajství a více styků. Ačkoli jsme měli vždy antipatii k Němcům a sympatisovali jsme s Ruskem, Francií a Anglií, přece převládal až do války v našem novinářství vliv německý, vídeňský.

I historii české knihy jest v tomto VII. svazku Československé Vlastivědy věnováno místo a pozornost. Jsou tu práce, pojednávající o vývoji nakladatelského a knihkupeckého ruchu, o českém umění ilustračním, o české knižní vazbě, o československé krásné knize a o českém ex libris. Mnohé věci jsou tu po prvé uvedeny a shrnuty v pěkném informativním přehledu.

Nakladatelství „Sfinx“ postaralo se pečlivě nejen o stránku textovou tohoto svazku, ale i obrázkovou. I v ilustracích jest mnoho nového, co ještě nebylo uveřejněno.

Zájemcům naskytá se vhodná příležitost zakoupením si tohoto VII. svazku Československé Vlastivědy získati pro svou knihovnu nejen cenou, ale při tom velmi hodnotnou knihu.

M. Z.

## ČASOPISY.

„Pokládal a vydával se Ježíš sám za mesiáše?“ Pozoruhodný příspěvek k osvětlení toho nezapomenutého velkého kristologického problému najde odborný čtenář v zajímavém článku význačného něm. theologa prof. dra K. G. Goetze, Hat sich Jesus selbst für den Messias gehalten und ausgegeben? v Theologische Studien und

Kritiken, 1933, 105. B., 2. H., Klotz, Gotha, str. 117—137. Článek je vážný pokus řešení toho ožehavého problému novozákonní vědy na eksegetickém podkladě nejvýznačnějších pasáží, z nichž Mk. 14, 62, vkládá do úst Ježíšových odpověď určitě kladnou, zatím co druzí synoptikové Mt. 26, 64; Lk. 22, 70, dávají jej odpo-

vidati veleknězi neurčitě a vyhýbavě a konečně všichni tři Pilátovi nechávají Ježíše odpovídati souhlasně opatrně a vyhýbavě: sy légeis, Tu dicis. Není to nikterak přepřením, ale ponecháním odpovědi tazatelům, kteří podle souvislosti, dle okolností nemožno mezi řádky vycítiti jiné odpovědi Kristovy, nežli kladné. Autor zaujímá stanovisko k problému i na základě studií rabinů, křesťanských theologů i psychiatrů ve směru kladném. Nadhozená otázka nepozbyla na svém významu zvláště v době moderní, jak pro stoupence liberálního křídla, které posuzuje Krista katá sárka, tak i pro zastánce křídla pravého, kteří pojmají Krista aspoň katá pneuma. Článek je důkladně informativní. —U—

„Pekařův Žižka“, F. M. Bartoš v Jihočeském sborníku historickém, r. VI., č. 3. (Sborník Žižkův.) Obsáhlé a neobyčejně důkladné dílo prof. dra J. Pekaře „Žižka a jeho doba“, Díl IV., „Vesmír“, rozvířilo opět neobyčejně hladinu historického světa u nás a zaměstnává stále pozornost odborníků. A všim právem, neboť po Tomkovi a Palackém je to nejrozsáhlejší práce na poli české nábož. reformace husitské. — Náš neobyčejně agilní historik dr. Jan Slavík, který bedlivě a úctyhodně kontroluje vědecké úsilí Pekařovo, podrobil nepřiznivé stanovisko Pekařovo k husitské revoluci ostré a věčné kritice prozatím v Národním osvobození, v kulturní hlídce od 15. X. 1933 pod názvem „Pekařův výklad husitské revoluce a dnešní krise“. Dokazuje, kterak Pekař jednostranně posuzuje husitskou bouři, kterak *opomijí psychologii jiných podobných hnutí světových porovnati s husitským a hod-*

*notit husitskou revoluci též jako zjev sociologický, který nelze posuzovat jako vytržený výsek z dějin našich a evropských bez organické souvislosti s mnoha jinými složkami kulturními, politickými, hospodářskými a j.* — Druhý náš známý a čilý historik na tomto úseku dějin prof. dr. F. M. Bartoš věnuje svou vědeckou pozornost Pekařovu nevšednímu dílu o „Žižkovi a jeho době“, zvláště IV. dílu ve velmi cenném kritickém referátu o citovaném jihočeském histor. sborníku, jehož 3. číslo letošního ročníku bylo vypraveno jako „Sborník Žižkův“ s hodnotnými články Bartošovými: „Pekařův Žižka“, „O krumlovský zápis o rodině Jana Žižky“, „Dva Žižkovy zápisy a problém jeho povahy“, „Odchod Žižkovy rodiny z Trocnova“, Cikhart R., „Domek nebožce Žižkova na Táboře“, „Osada Chotovinská“, dr. J. V. Šimák, „Inventář jihočeského vladectví r. 1599“ mimo jiné zajímavé drobnosti, nálezy, literaturu a v příloze otisky řečí českých poslů na koncilu basilejském 1433. Z citovaného čísla vidět, kterak redakční kruh Jihočes. hist. sborníku vážně vytýčený svůj úkol důsledně provádí a přispívá tím záslužně k spravedlivému poznání a hodnocení husitské reformace. Žádný vědecký pracovník se neobejde bez nevšední činnosti Jihočes. hist. sborníku, Jsem zvědav, kterak odůvodní dr. Slavík svůj nesouhlas s Bartošovým referátem o IV. dílu Pekařova Žižky, o němž se v Nár. osv. byl vyjádřil poznámkou, že je ukázkou, jak podobný referát nemá vypadat. Prof. Bartoš přece ve svém úvodním článku sborníku slibuje, že ještě se bude Pekařovým Žižkou zabývat mimo to, co již při jiných příležitostech i zde v jiných člancích byl o některých bodech napsal. —U—

*Zeitschrift für Religionspsychologie* (Beiträge zur religiösen Seelenforschung u. Seelenführung), K. Beth, 6. Jhrg., H. 3., Verl. Ungelenk, Dresden — A. 27. Obsahuje v posl. čísle zajímavý článek: „Religion u. Psychopathologie“ od univ. prof. MUDr. E. Stranskyho a jmenovitě hodnotný článek: „Psychologie der Entstehung u. Entwicklung des Christentums“ od doc. dra Konst. Radakoviče ze Štýr. Hradce, v němž tento poukazuje na příčinu, proč křesťanství odolalo tolika konkurenčním kultům a filosofickým systémům v římské říši, kterou tajemnou silou se udrželo a probbojovalo k světovému náboženství, ačkoliv některé náboženské soustavy, na př. indická a východoasijská, jsou mnohem filosofičtějšími a ačkoliv křesťanství se uchovalo namnoze v tradici a dějinně formě hodně porušené. Mluví v článku o původu náboženství vůbec v t. zv. pudu po poznání a citu úcty a spojitosti či lásky k nejvyšší bytosti — Bohu. Podle Radakoviče tkví tajemství úspěchu Ježíšova náboženství v hloubce, opravdovosti a dynamické síle vnitřních nábož. zážitků Nazaretského, které činily jeho osobností, t. j. jeho vřelým a láskyplným srdcem a jeho ideálním sjednocením s Bohem na jeho posluchače neodolatelný vliv. Tato ojediněle uslechtilá, strhující osobnost Ježíšova vystupuje před náš duchovní pohled v evangeliích, třebaže tyto nejsou bezvadnými dokumenty. Ten účinek osobností Ježíšovy působí na nás i v celé naukové soustavě křesťanství, živé vcítění (Einfühlen) do velkého vnitřního zážitkového náboženského procesu Ježíšova, do jeho sjednocení s Bohem nejvyšším mocným a svatým bude pro nás i pohnutkou k nedogmatickému postoji ke křesťanství,

aby toto i pro nás se stalo tím, čím bylo podle nejvnitřnější podstaty u Ježíše, totiž „die Religion der reinen Gottverbundenheit“ — čistým oddáním se Bohu čili čistým náboženstvím. — U.

*Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht*, vydává Hermann Schuster u. Heinr. Spanuth, nákl. Mor. Disterweg, Frankfurt a. M., je znamenitý odborný časopis vědecké úrovně, který již 44. rok koná výborné služby učitelům evangel. nábož. Sešit 7., 1933, čtenáře o mém zaslouženém hodnocení přesvědčí svým pečlivým obsahem. V části věd; pojednání z oboru nábož. vědy a metodiky přináší hodnotné statě o Lutherovi a německé současné době, v němž univ. prof. dr. H. Schuster kreslí Luthera při příležitosti jeho 450. výročí narození německé mládeži jako vzor dokonalého Němce nejen ve světském ohledu, ale i v náboženském, který je si vědom svých povinností k Bohu, vladaři i k německému sedláku. Autor podtrhuje Lutherovu lásku k přírodě, jeho věrnost a kritické sebevědomí, jež se zračí v jeho odmítavém stanovisku k rabínskému právníckému pojetí náboženství. Největší vzpruhou těžce zkoušenému německému národu může býti Lutherova víra v Boha, který jako Deus absconditus, ale též jako Deus revelatus skrze Krista na Golgathě může býti i německé mládeži zdrojem takové síly, jaká byla i Lutherovi. — V druhém pojednání eksegetického druhu: „Království boží ve vás“ (Lk. 17, 20) dokazuje R. Neumann, že Lutherův překlad ěntos hymnů nutho poopravit podle Altmeistra, Weisse a j. ve smysl jiný, totiž „království boží jest mezi vámi“ podle kontextu. — Duhm, Der

Jüngling von Naim zdařile dáva návod, kterak vysvětliti ve škole Ježíšovy zázraky z láskyplných cílů božích skrze Ježíše. — Weinert, Religionsunterricht und Kirche přesvědčuje o nutnosti živého styku mezi oběma. Článek je neobyčejně zajímavým nábožensko-psychologickým příspěvkem, informujícím o smýšlení studentů z nejvyšších tříd středních škol o významu církve. Je palcívou a životní povinností církve, aby hledala vhodné cesty a prostředky k získání dospívající inteligentní mládeže, která má vyvinutý smysl pro životnost a činorodou podnětnost. — Z četných zpráv zasluhuje povšimnutí časová zpráva Heineckova o poměru učitele náboženství k nové církvi v Německu v nynějších kritických dnech. — Časopis obsahuje bohaté a důkladné kritické informace o odborné literatuře psychologicko-pedagogické, metodické, z oboru výchovy dozrávající mládeže a posudky některých literárních odborných novinek. — Z rozhledů po náboženském životě v Německu má pro nás význam přehled nynější situace evangelické církve v Německu, dorozdání některých theologických faktů o církevně-politických opatřeních, na př. theol. fakulty marburské a erlangské o arijských paragrafech, že církevní dějiny, světské i církevní právo dosud znalo pojem žida *ne jako rasy, ale toliko vyznání. Obrácený a pokřtěný žid přestává býti pro církev židem. Bylo by*

*proti podstatě duchovních úřadů, kdyby se měli duchovní židovského původu jenom proto ze služeb propouštěti.* — Časopis by i naše učitele náboženství velmi dobře informoval o odborných otázkách náboženských, aby se jejich rozhled rozšířil o evropská hlediska. —U-

*Die christliche Welt*, protestantische Halbmonatsschrift für Gebildete aller Stände, 47. Jahrg., 21., Leop. Klotz-Verlag, Gotha, je ve znamení Lutherova jubilea ke dni 10. XII. Jubilejní oslavy v Německu byly pro říšské politické volby odloženy, aby do oslavných jubilejních řečí bezděky nezazníval víc, než je pro ně záhodno, politický tón, jehož je v Německu všude plno i v církvích. Uvedené číslo obsahuje zajímavé články, hodnotící náboženský význam Lutherova reformátorského genia, na př. „Luther“, „Das eigentliche Anliegen Luthers“, „Der paulinische Mensch“. jenž ukazuje na nový typ člověka Pavlova, „*nové stvoření*“, v němž se *projevuje tvůrčí síla*, která působí ve všech rasách, což považuje autor Fr. Manz za záhodno v nynější situaci v Německu podtrhnouti. „Luthers Geschichtsanschauung“, „Vom Wesen des Christentums. Freies deutsches Christentum“ (pokr.) o židovském, římském a řeckém prvku v křesťanství od H. Schustera jistě odborného čtenáře upoutá lutherskými hledisky a hodnotami. —U-

## KNIHY.

Adolf Keller: *Vom unbekanntem Gott*. Bída a naděje přítomnosti. Gotha, Leopold Klotz. Cena 4 M., váz. 4.80 M. — Je to náboženská řeč, které jediné lze dnes rozuměti v náboženských otázkách dne, ale kterou jest tak zřídka slyšet. Autor přednášel letos o círk. úkolech dneška na Husově fakultě v Praze. Je činný v círk. unionismu. Přispívá do časopisu „Christliche Welt“.

R. Otto: *Das Gefühl des Übersinnlichen (Sensus numinis)*. C. H. Beck, Mnichov. Cena 6.50 M., váz. 7.50 a 9 M.

T ý ž: *Sünde u. Urschuld*, tamtéž. Cena 4.50 M., váz. 5.50 a 7 M. — Známý nám autor knihy „Das Heilige“, stoupenec svobodného křesťanství, vydal řadu svých článků v knihách. Jak známo, zabývá se studiem podstaty náboženství a křesťanství a nalézá je mysticky v pocitu bázně a svatosti.

T ý ž: *West-östliche Mystik*.

T ý ž: *Die Gnadenreligion Indiens u. das Christentum*. Oba spisy vyšly v Mnichově, nákl. C. H. Beck. Cena prvního 8 M. a váz. 10.50, druhého neváz. 3.20 M. — Zabývají se studiem nábož. indického a křesťanského. Je zajímavé, že Otto nalézá víru v osob. Boha i v Indii.

Georg Wünsch: *Wirklichkeitschristentum*. O možnosti theologie skutečna. Tübingy, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Cena 13 M., váz. 14.80. — Spisovatel ukazuje, že mluvení o zjevení a slovu božím není nic jiného než lidské slovo. Zároveň zkoumá, jak zůstává tedy přes to slovo a zjevení boží ve své platnosti.

Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingy, Mohr. Cena 14.50 M., váz. 17 M. — Nepodává osvícenství ve všech jeho podrobných zjevech, ale v principu a myšlenkovém původu.

Rud. Bultmann: *Glauben und Verstehen*. Sbíрка pojednání. Tübingy, Mohr. Cena 12.60, váz. 15 M. — Úvahy obsahu systematického, eksegetického a biblicky-theologického, věnované rozboru rozumění (smyslu) křesťanské víry.

Bernh. Bavink, *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*. Frankfurt a. M., M. Diesterweg. 1933. Cena 2.90 M. — Stojíme na přelomu dějin. Nejen v politice, ale — a především a napřed — v duchovním vývoji. Věda smíruje se s náboženstvím.

Georg Wunderle: *Glaube u. Glaubenszweifel moderner Jugend*. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag. 1932. Cena váz. 7.50 M. — Nábožensko-psychologická studie. Empirický vědecký příspěvek k psychologii náboženství, čerpaný ze života německé katolické mládeže. Pokus nikterak nezajímavý i u nás.

J. P. Steffes: *Religion u. Religiosität als Problem im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag. 1932. Cena 3.50 M. — V době obvinění proti kapitalismu zabývá se spis vztahem náboženství a kapitalismu. Téma jistě aktuální. Stanovisko katolické.

Herbert Grabert: *Religiöse Verständigung*. Shodné cesty náboženské u Mik. Cusana, Schleiermachers, R. Otta a J. W. Hauera. Lipsko, C. L. Hirschfeld. 1932. Cena

3.60 M. Co má pojit společnost v dnešní rozháranosti a roztrfštěnosti, ne-li náboženství? Jak toho docílit, o tom pojednává spis.

Dr. E. Schairer: *Gottlosigkeit*. Stuttgart, Náklad časopisu „Sonntagszeitung“, 1932. — Pokus, zachytit nejen negativní, ale i pozitivní, náboženský smysl bezvěří.

Fritz Mauthner, *Der Atheismus u. seine Geschichte im Abendlande*. 4 svazky, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1932 a další.

Wilhelm Weitling: *Geschichte des religiösen u. atheistischen Frühsozialismus*. Vydal E. Barnikol. Kiel, 1932. — Oba spisy líčí bezvěří západoevropské společnosti po stránce historické.

Fried. Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*.

Lenin: *Über die Religion*. Wien, 1926.

Lenin: *Materialismus u. Empirio-kritizismus*. Wien, 1929.

Bucharin: *Das ABC des Kommunismus*. Hamburg, 1921.

Lunačarskij: *Christentum und Kommunismus*. Leningrad, 1926.

Všech pět spisů má význam pro ideové poznání ruského bezvěří.

Ad. Ziegler: *Die russische Gottlosenbewegung*.

Schweitzer-Künneth: *Freidenkertum und Kirche*.

Ehrt-Schweickert: *Die Entfesselung der Unterwelt*.

J. Iljin: *Gift, Heist und Wesen des Bolschewismus*. Berlin, 1932. Eckart-Verlag.

Jmenované čtyři spisy odrážejí bezvěří. A. Ziegler tak činí s katolického stanoviska.

Arthur Feiler: *Das Experiment des Bolschewismus*. Frankfurt a. M., 1930.

Walter Birnbaum: *Wider die Front des Gottlosetums*. Potsdam, 1932. Stiftungsverlag.

V obou spisech je pokus o pochopení a zhodnocení bezvěří v Rusku.

L. Thimme: *Reich Gottes oder Bolschewismus?* Neumünster, G. Ihlhoff u. Co., 1931. — Chce býti ukazatelem cesty ve zmaticích víry přítomnosti. Je však příliš povrchní a frázeovitý. Příliš mnoho pósy.

K. Cramer: *Das Notbuch der russischen Christenheit*. Berlin-Steglitz. Eckart-Verlag, 1930. — Zajímavý popis poměrů v církvi a křesťanstva v Rusku do r. 1930.

Joseph Engert: *Der Gottesgedanke im modernen Denken*. Augsburg. Haas u. Grabherr. 1.20 M. Sleduje dva směry v myšlení: imanenci a mysticismus. Atheismus a pantheismus. Autorovo stanovisko je jednota filosofie a theologie.

Carl Gebhardt: *Spinoza*. Lipsko 1932. Reclam 0.70, váz. 1.10 M. Spisek plný podnětů a nových výhledů. Zabývá se i náboženskou složkou spinozismu.

Rud. Kayser: *Spinoza. Bildnis eines geistigen Helden*. Viedeň-Lipsko, 1932. Naklad. Phaidon, Cena 3.50 M. — Duchovní obraz Spinozů je tu kreslen na kulturním a politickém ovzduší jeho doby. Spisek má ráz víc umělecký než historický.

Helmut Hatzfeld: *Religiöser Aufbruch im geistigen Frankreich*

von heute. Freiburg i. B. Herder. 1.20 M. — Ukazuje, jak i ve Francii projevuje se „náboženské znepokojení“.

Dr. O. Dibelius: *Das Wiedererwachen des Glaubens in der Gegenwart*. Berlin-Charlottenburg, 1933. Buchholz u. Weisswange. 0.75 M. — Zakotvení člověka v pozemském životě je ofřeseno. Autor ukazuje to na německém protestantismu.

Dr. Fritz Giese: *Philosophie der Arbeit*. Halle, 1932. C. Marhold.

## RŮZNÉ.

V Německu začínají vznikat nyní náboženské třenice. Když se hakenkrajclerši zmocnili vedení evangelické církve, zůstalo asi 2.000 farářů v opozici a odešlo ze synodu. Ti si nyní vyžádali od theologické fakulty university v Marburgu dobré zdání. Fakulta usoudila, že nařízení hakenkrajclerská proti židům se protíví bibli i církevní nauce. K tomuto sporu uvnitř evangelické církve přistupuje, že novopohanské hnutí má už na 100.000 organisovaných členů. Jeho zásadou je, že si má každý člověk bez nátlaku sám ujasnit, čemu chce věřit. Mnoho členů tohoto hnutí hlásá víru v staré pohanské germánské bohy, Wotana a podobné. Někde jim staví i modly. Toto hnutí se domáhá, aby bylo státem uznáno jako třetí oficiální církev. Evangeličtí duchovní proti němu jako proti pohanství ostře vystupují.

Církevní vláda v Badensku nouzovým zákonem zřídila místo zemského biskupa a ustanovila, že děkani nebudou více voleni okresními synoda-

Cena 11.90, váz. 13.40 M. — Spis obsahuje oddíly: I. Wissenschaftslehre der Arbeit; II. Aesthetik der Arbeit; III. Ethik und Arbeit; IV. Metaphysik der Arbeit. Stanovisko je stanovisko jednostranného technika.

Dr. H. Eibel: *Vom Sinn der Gegenwart*. Wien, Braumüller, 1933. Cena 10 M. — Vise budoucnosti se stanoviska „třetí říše“. Zajímavý spis pro poznání mentality dnešního němečtva.

Spisar.

mi, nýbrž že budou zemským biskupem jmenováni; lze očekávat i zrušení voleb farářů.

Saská vláda nařídila, aby příslušníci zednářských loží nebyli ustanovováni ve veřejných službách země.

V Německu bylo uzavřeno r. 1930 84.600 smišených manželství. Z nich 22.000 bylo takových, že ženich nebo nevěsta byli bez vyznání, a 33.800 bylo uzavřeno podle obřadu církve evangelické.

Virtembersko zastavilo státní podporu pro izraelské náboženské účely.

Spolek pro křesťanskou svobodu ve Frankfurtu nad Moh. změnil po svém připojení se na jihozápadní německý svaz svůj název v „Německý svaz rozhodného protestantismu“, skupina Frankfurt nad Moh.

Francouzská reformovaná náboženská obec v Offenbáchu nad Moh., která byla založena roku 1699, ohlásila svůj přístup do svazu reformovaných církví.

*Biskup Kaller z Ermlandu* žádá, aby ti kněží, kteří byli zvoleni do obecních nebo okresních zastupitelstev, na své úřady resignovali.

*V Hainsteinu u Eisenachu* byl odhalen pomník arcibiskupu Söderblomovi.

*V domě volných myslitelů v Berlíně* byla zřízena poradna pro věci církevní, zvláště pro opětný vstup do církví.

*V Hanavě posvětil evangelický farář* 3 prapory, ale katolický děkan je ostentativně posvětil ještě jednou.

*Ze staropruské provinciální synody.* Brandenburská provinciální synoda volila za předsedu superintendenta Grella (německého křesťana). Mezi 3 místopředsedy jest také dosavadní president D. z Gersdorfu. Všechna práva provinciální synody byla přenesena na provinciální synodní radu, v níž jsou mimo jiné faráři Hossenfelder, Eckert a Jacobi. Návrh, aby o farářích a církevních zaměstnancích platily základní články říšského zákona (t. zv. arijský paragraf), byl přijat 132 hlasy proti 48, ačkoliv farář Jacobi jménem skupiny „Evangelium a církev“ prohlásil, že tento návrh odporuje zásadám církevním. Rozhodnutí závisí na generální synodě. Do výboru pro přeložení nebo odstranění duchovních byli zvoleni jen ti faráři, kteří patří ke skupině „Německých křesťanů“.

*Vestfálská provinciální synoda* zvolila předsedou opět D. Kocha; do generální synody zvolila 11 delegátů ze skupiny „Evangelium a církev“, 7 „Německých křesťanů“. Jednohlasně bylo žádáno, aby provinciální církev vestfálská podržela si samostatnost; vůdce „Německých kře-

stanů“, farář Adler, vzal tento požadavek za svůj návrh. Rýnská provinciální synoda zvolila předsedou opět Schafera.

*V Berlíně byla rozpuštěna církevním senátem městská synoda*, jejíž činnost má dále vykonávat nově zvolený výbor, jehož předsedou byl jmenována dosavadní předseda generální superintendent Karow.

*V Lutherově týdnu v Eislebenu* promluvil mezi jinými i ministr kultu Rust. Zdůraznil, že nechce ani na okamžik vzít církev svobodu, ale chce jí, což ona sama nemůže, zjednotit jednotu.

*Na universitě v Kolíně nad Rýnem* má být zřízena „Německými křesťany“ první „Německá akademie“, na níž mají se konat přednášky, jejichžto úkolem by bylo pěstovat charakter u studentstva; účast na těchto přednáškách má být povinná pro všechno studentstvo university.

*V Bonnu při církevních volbách* byla vydána mimo kandidátku „Německých křesťanů“ a kandidátku „Evangelium a církev“ ještě třetí kandidátka. Provolání této třetí skupiny zdůrazňovalo, aby byla zachována samostatnost církve. Z této třetí kandidátky bylo zvoleno 6 zástupců, mezi nimi profesori Karel Barth, Holscher, Wolf. „Němečtí křesťané“ obdrželi 31, skupina „Evangelium a církev“ 19 zástupců.

*Ve všech okresích Saska* byla vydána při církevních volbách do zemské synody jen jedna kandidátka, a to „Německých křesťanů“.

*Všech 30 pastorů z Reussu starší linie* mělo v úmyslu připojit se k „Německým křesťanům“, ale tento ú-



mysl neuskutečnili, ježto museli popřesat revers, že se bezpodmínečně podrobují říšskému vedení.

*Katolický spolek učitelů v říši* německé se rozešel.

*Podle výhlášky zemského vůdce „Německých křesťanů“* v Badensku vzdali se všichni duchovní evangelické církve svých politických funkcí a úřadů.

*Hlavní list bavorské lidové strany „Bayrische Kurier“* přestal vycházeti. Od 1. září t. r. vydává „Katolický tiskový spolek pro Bavorsko“ místo něho časopis „Münchener Presse“. Programem jeho jest „cenné síly německého katolicismu dáti do služeb nového státu“.

*V Ulmu zakázal policejní ředitel Dreher „Armáde spásy“* konati pobožnosti a zpívání nábožné písně na náměstích, ulicích, v hostincích a vůbec na veřejných místech města. Při prodávání časopisu „Kriegruif“ není dovoleno nositi pokladničky.

*Podle smluv konkordáti mezi Rakouskem a papežskou Stolicí* mají býti diecése v Rakousku znovu rozděleny, církevní sňatek prohlášen za závazný, stanovy duchovních a náboženských spolků upraveny. Taktéž má býti upravena výuka náboženství a vědecké instituce duchovenstva podle hlediska v katolických zemích platného.

*Předseda švýcarského evangelického církevního svazu* zaslal pozdravný dopis německému říš. biskupu.

*V Anglii byla založena* za účasti známého církevního vůdce nová náboženská společnost Friends of Re-Union, která zamítá vyčerpanost jednotlivých církví a smíšeniny nábo-

ženství a chce docílit jednotnosti v rozmanitosti.

*Španělský zákon, jednající o vyznáních a kongregacích,* vazuje řády, aby v určité lhůtě podaly seznamy svých členů a aby během jednoho roku zrušily ve svých klášterích obchodní, průmyslové a hospodářské podniky; jim pak ponecháno jen užívání pozemků a budov, které však se stávají vlastnictvím národa, a jim ponecháno jen výchova duchovních a výuka náboženství mimo rámec školního vyučování. Biskupové podali proti tomuto zákonu protest a vyhrožují kanonickými tresty nepřátelům církve.

*Vydavatel pozňanského evangelického časopisu Lic. Richard Kammel* byl odsouzen do vězení na 7 dní a k pokutě 1000 zlotých; vzdal se svého povolání.

*V Biszcztė v okrese Bilgoraj v Polsku* byla policejně zavřena modlitebna orthodoxní náboženské obce, kterážto obec čítá 2.000 duší. Brzo po světové válce byl jejich chrám zabrán katolickou církví a i modlitebna, zřízená v jakési kůlně, byla jim úředně zavřena. V Zamošči, kde jest 500 orthodoxních věřících a tolikéž orthodoxních vojáků, byly orthodoxní bohoslužby v tamní hřbitovní kapli bez udání důvodů zakázány a teprve po dlouhém vyjednávání bylo dovoleno konati bohoslužby v soukromém domě.

*Římská Kongregace de propaganda fide* obdržela v letech 1931—1932 na darech 55.000.000 lir (v roce 1922-23 24 mil., v roce 1929-30 66 milionů).

*V Jugoslavii* potvrdil král ústavu „Reformované křesťanské církve“. Tato církev má 54 náboženské obce

ve 4 seniorátech. V čele církve jest biskup a světský zemský církevní prokurátor s presbyteriem a diakonátem pro dobročinné účely a sociální péči, ke kteréžto práci jsou přibírány i ženy. Povolení volebního práva pro ženy jest zůstaveno jednotlivým náboženským obcím. Vyučování náboženství má se díti ve všech školách v řeči bohoslužebné. Z 50.000 duší jest 13.000 Němců ve 12 náboženských obcích, ostatní jsou Maďaři.

Z daru 400.000 dolarů byl zřízen v Jerusalemě nádherný útulek „Cy-ma“.

Počet nebydlících v 11 varšavských asylech vzrostl z 10.371 v roce 1929 na 22.000.

Kortové ve Španělsku odhlasovali zákon, jímž se zapovídá náboženským řádovým společnostem vyučování ná školách.

President Zamora ve Španělsku podepsal zákon o vyznáních a kongregacích, podle něhož do konce tohoto roku musejí všechny školy, které dosud spravovali duchovní a řádoví učitelé, obdržeti světské vedení a světské učitelské síly. Ježto počet těchto škol byl veliký, musejí světské učitelské síly, aby dostačily, urychleně k tomu účelu býti vzdělány. Papež podal ve své encyklice protest proti tomuto zákonu. Ministerstvo Azana ihned po přijetí tohoto zákona odstoupilo (z politických důvodů).

V Indii vzrostl počet křesťanů o 13,25 proc., Hindové jen o 1,04 proc., mohamedáni o 1,3 proc., budhisté o 1,05 proc.

Methodistický biskup D. Nuelsen, do jehož obvodu patří také německá methodistická církev, slavil na za-

čátku června t. r. své 25leté biskupské jubileum. Narodil se v Curychu. Loňského roku stal se biskupem seniorem; jako senior předsedá kolegiu biskupů celé církve methodistické. Osvědčil se jako znatel a přítel Německa, hlavně v těžkých dobách válečných a poválečných. Jest čestným doktorem theologické fakulty.

Sadhu Sundar Singh, o kterém o jeho cesty do Tibetu neň zpráv, pokládá se na úředních místech za mrtvého.

V Curychu bylo v letním semestru zapsáno více než 100 theologů, v letech 1928—32 průměrně 72. Polovice studujících z rodin farářských studuje theologii.

Podle nařízení ministra vnitra v Německu jest sladká ovocná šťáva osvobozena od daně nápojové. Sladká šťáva ovocná a mléko jsou jediné nápoje, které ve švýcarských kasárnách jsou vojínům dovoleny.

Nizozemská biblická společnost vydala bibli Nového zákona v jazyku frišském. Překlad jest prací dra G. A. Wumkesa.

Pro generální synodu reformované církve v Nizozemsku, která se má konati roku 1934, sbírají někteří duchovní podpisy pro zákaz volné propagandy socialistických a komunistických ideí v církvi a pro závaznost tohoto zákazu pro všechny církevní funkcionáře.

V Holandsku byly ze smíšených sňatků, uzavřených před katolickým duchovním, 58 proc., před protestantským duchovním 47 proc. Dítky smíšených manželství nepatří z polovice k žádné církvi, u smíšených manželství s osobami bez vyznání nepatří k žádné církvi 81 proc.

V Holandsku bylo v roce 1932 sebráno pro zahraniční misie 971.000 zlatých, z čehož obdržela rýnská misie 39.000, ochranovská 25.000 a baskilejská 6.000 zlatých.

Mezi Hitlerem a církví katolickou i protestantskou jsou rozpory, které rostou den ke dni. Bavorský ministerský předseda Siebert pronesl v neděli řeč, v níž se zabýval také provoláním bavorských biskupů k volbám, které neshledal dosti příznivé. Ministerský předseda pronesl názor, že hakenkrajclerská vláda nedá si od nikoho nic namlouvat, jedná-li se o vedení národa. Také na otázky výchovy má v první řadě právo stát, pokud se nejedná o čistě náboženské věci. V žádném případě nebude stát trpět, aby se pod pláštěm náboženství dělala politika. Stát rozbil strany a všemi prostředky zabrání, aby zase vyrůstaly pod záminkou náboženství.

Z 2626 ve světové válce sbořených a poškozených francouzských kostelů bylo opraveno a nově zřízeno 2600 kostelů nákladem 612.000.000 franků.

Hlavní redaktor časopisu „Evangile et Liberté“, E. Dejarnac, vzdal se svého úřadu; zatím byl pověřen vedením listu pastor Ch. Bost.

V protestantském táboře v Německu vede se spor mezi ortodoxními vyznavači bible a stoupenci nordicko-germánského kultu, který nechce nic vědět o Starém zákoně. Za tímto posledním směrem stojí vlivní hakenkrajclerši. Čeká se, že do sporu zasáhne vláda.

Časopis „Die Christliche Welt“, roč. 47., č. 21 ze 4. listopadu 1933 přináší zprávu: „Bohoslovecký seminář české národní církve byl ofi-

cielně vládou prohlášen za vysokou školu plně oprávněnou.“ — Bohužel, zpráva tato neshoduje se s pravdou. Církev naše českosl. domáhá se po mnoho let své vlastní vysoké školy bohovědné, ale dosud bez výsledku. Snad zasloužila by si církev československá s počtem 1.000.000 svých příslušníků větší pozornosti ze strany příslušných úřadů, když sami cizinci a k tomu Němci pokládají požadavek naší církve za plně oprávněný.

Svaz 3000 evangelických farářů v Německu vydal provolání, v němž se praví, že do církve vniká pohanství. Dále se v něm praví: My, kazatelé evangelia, nemůžeme připustiti, aby na nás padla výtka proroků, že jsme němi psi, nýbrž jsme povinni svým věřícím podávatí nezfalšovanou pravdu. Důrazně se příznáváme k sv. písmu Starého i Nového zákona jako k jediné směrnicí naší víry a života.

Pastor J. Sanders v Lotyšsku, který zamítl Starý zákon jako nekřesťanský, byl postaven před zvláštní vyšetřovací komisi, která po jeho vyslechnutí prohlásila, že nemůže býti více lutheránským farářem; vrchní církevní rada doporučila mu, aby zažádal o pensionování.

„Svatá autokefální pravoslavná církev v Polsku“, v jejímž čele stojí arcibiskup metropolita „Varšavy a celého Polska“, čítá 3½ milionu členů; má 2550 náboženských obcí, největší to počet mezi ostatními svobodnými autokefálními pravoslavnými církvemi evropskými (Bulharsko má 2076 obcí, Jugoslavie 2000, Rumunsko 1300, Řecko 860). Státní polská podpora obnáší 2.000.000 zlotých, z čehož připadá

na osobní potřeby pětina obnosu, zbytek na vydání věcná.

*Varšavská lutheránská náboženská obec* má 90% smíšených sňatků. Dva vojíní baptistického vyznání byli proto, že odmítli na základě evangelia nositi zbraň, odsouzeni před krakovským soudem do vězení na 1 rok. — Vůdce vážných biblických badatelů v Polsku, Vojcovicz, byl pro zlehčování katolické církve odsouzen na 1 rok do vězení.

*Při slavnostních bohoslužbách* v největší pravoslavné svatyni Polska, v Lavře Poczajovské, u přítomnosti metropolitů Dionysia uspořádali členové národního ukrajinského spolku „Petrova mohyla“ demonstraci v jazyku ukrajinském pro odtržení se od polské pravoslavné církve, pro zvláštního diecézního biskupa pro Volyňsko a pro respektování národních požadavků pravoslavných Ukrajinců. Metropolita Dionysius odmítá v zájmu ekumenického postavení církve tyto požadavky v pastýřském listu, který byl vydán v jazyku polském, ruském, ukrajinském a běloruském; bohoslužby mají se konati dále v předepsaném staroslovanském jazyku.

*Nový církevní zákon manželský pro pravoslavnou církev* v Jugoslavii ustanovuje, že smíšenému manželství jen tehdy bude příznána platnost, jestliže manželství bylo uzavřeno před pravoslavným duchovním, jestliže pravoslavná výchova dítěte jest zajištěna, jestliže nepravoslavná strana prohlásí, že nebude straně pravoslavné brániti ve vykonávání náboženských povinností a jestliže se pravoslavná strana zaváže, že se všemožně přičiní, aby nepravoslavnou stranu převedla do cír-

kve pravoslavné. Při rozvodu a při sporech o platnosti manželství jsou kompetentní jedině pravoslavné církevní manželské soudy. Rozhodujícím důvodem k rozvodu manželství jest uzavření manželství před nepravoslavným duchovním a stále odpirání nepravoslavné strany státi se pravoslavnou.

*V Jugoslavii* schválil král novou ústavu reformované církve, dle níž biskup není volen doživotně, ale dočasně. Němci tvoří svůj vlastní německý církevní okrsek, Maďari tti.

*Rumunský ministr kultu* zakázal náboženskou společnost adventistů, baptistů, nazarenů a jiných.

*Vrchnímu komisaři pro Palestinu* bylo předloženo židovskou agenturou 25.000 žádostí přistěhovaleckých a bylo vyhověno jen 5500 žadatelům, z nichž 900 jest německých židů. Byla ohlášena přísná opatření proti nezákonnému přistěhovalectví.

*Kostel v Zettritz u Kostřina v Prusku*, vystavěný Bedřichem Velikým, byl pro 474 marek prodán v dražbě a má býti zbořen.

*Pruské ministerstvo spravedlnosti* vydalo výnos, ve kterém vybízí státní návladnictví, aby nestíhala t. zv. studentské mensury v tom případě, jestliže při nich bylo dbáno pravidel a bezpečnosti.

*Počet nezaměstnaných na celém světě* obnáší v přítomné době 31 až 32 milionů, s rodinnými příslušníky více než 100 milionů. Jen ve 4 státech počet nezaměstnaných klesl, také v Německu poklesl počet nezaměstnaných, ovšem podle zpráv německých novin, o 3 proc., takže dosud nezaměstnaných jest 33 procent.

M. Z.

