

VZDĚLAVACÍ KNIHOVNA KATOLICKÁ.

POŘÁDAJÍ:

Dr. JOS. TUMPACH a Dr. ANT. PODLAHA.

—• Se schválením •—

nejd. kníž. arc. Ordinariátu v Praze ze dne 22. května 1896 čís. 4884.



SWAZEK XXXVII.

SWAZEK XXXVII.

ANIMISMUS.



V PRAZE 1905.

Majitel: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství

V. Kotrba.

ANIMISMUS

PŮVOD A ROZVOJ NÁBOŽENSTVÍ ZE CTĚNÍ DUŠÍ,
PŘEDKŮV A DUCHŮ.



KRITICKÝ PŘÍSPĚVEK KE SROVNÁVACÍ VĚDĚ NÁBOŽENSKÉ

OD

PhDr. a ThDr. ALOISE BORCHERTA.

ČESKÉ AUTORISOVANÉ VYDÁNÍ

VOJTĚCHA VÁVRY.



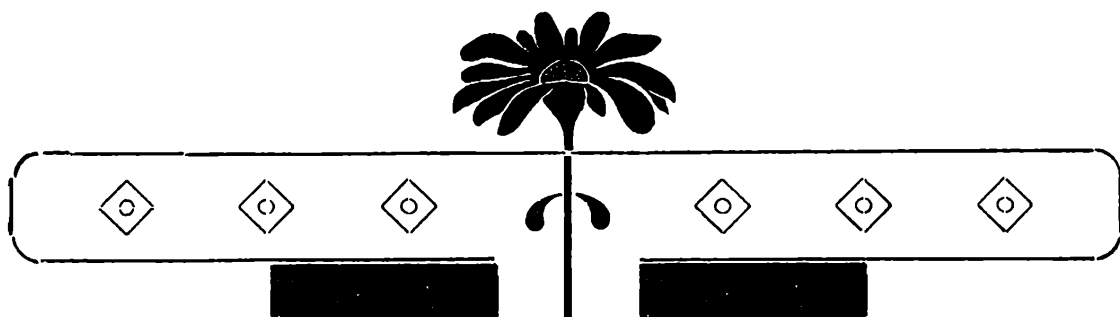
V PRAZE 1905.

·CYRILLO·METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA A NAKLADATELSTVÍ
V. KOTRBA.

Imprimatur.

Z k. a. Ordinariátu v Praze, dne 29. července 1905 čís. 9421

FR. BRUSÁK,
generální vikář.

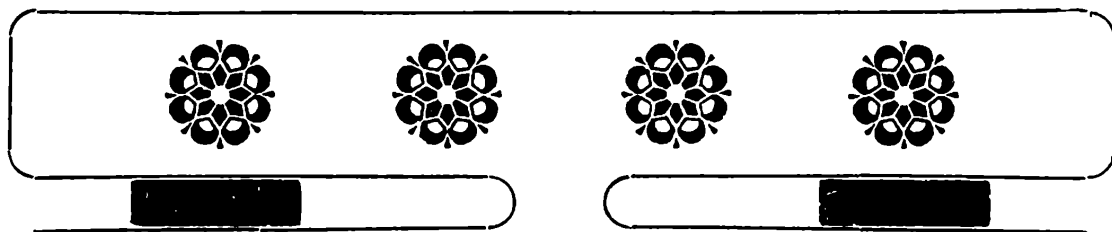


Slovo překladatelovo.

Poněvadž animistické theorie mezi našimi vědátory a naší intelligencí našly dosti hojně zástupcův a rozšiřovatelů, domníval jsem se, že dobře posloužím našemu katolickému duchovenstvu, dám-li mu do ruky překlad nevelkého, avšak pěkného díla Borchertova, které poučujíc o oněch nebezpečných teoriích, zároveň podává zbraň proti nim. Může býti dobrým pendantem k dílu Dra. O. Frant. Vaňka: »O původu a rozvoji náboženství«, kde dle doznání samého autora jsou vyloženy názory hlavně Lippertovy, proti nimž náš spis tak účinně bojuje. Ukáže nám »nejen jednotný původ všelikého náboženství, nýbrž i jednoho kultu všech národů i věků« (Vaněk l. c. 4.) — jenom že základem a pramenem té jednoty není animismus, nýbrž původní Zjevení. Poněvadž dosud postrádali jsme podobného většího díla z tohoto oboru, jsem té naděje, že překlad tento přijde velmi vhod a bude zároveň dobrou pomůckou k obhájení naší sv. víry.

Na konec projevují upřímný dík spisovateli této knihy p. PhDr. a ThDr. Al. Borchertovi, subregentovi v biskupském varmijském kněžském semináři v Braunschbergu ve vých. Prusku, za ochotně udělené dovolení ku překladu díla tohoto.

PŘEKLADATEL.



Proslou.

Hlavní váha tohoto spisu spočívá v důkazu, že poznání a ctění Boha náleží prioritě před kultem duší, předkův a duchů. Z tohoto pojetí thematicu vysvětluje se črtové pojednání čistě animistických otázek, jakož i výběr užité literatury. Kdo zná literaturu sem spadající, shledá to pochopitelným, že mi bylo vzdáti se úplnosti. Eschatologii, vyjma konstatování víry v odplatu na onom světě, jsem z tohoto pojednání vyloučil. Byla by to jistě vděčná úloha, eschatologické představy jednotlivých národů sbírat a srovnávat, a pak zkoumat, zdali a jak dalece podléhají vlivu představ animistických; v tomto spisku však, kterýž hlavně obírá se otázkou, zda původ náboženství hledati jest v kultu duší, předkův a duchů, čili nic, bylo mi odříci se podobného pokusu. Od bližšího rozboru vývodů Stadeových a Schwallyových tím spíše mohl jsem upustiti, ježto je před nedávnem (1898) Frey zkouše podrobil. Velmi cenný doplněk k práci Freyově podává nejnověji Grüneisen: *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels*. Halle 1900. Bylo by snazší a jedno-

dušší porážeti animistickou hypotesu důvody čistě zásadními; než podobné jednání zdálo se mi méně vhodným, poněvadž na ten způsob již předem vzdáti se dlužno každého dorozumění se s protivníky, kteří svou hypotesu pokládají za výsledek badání historicko-kritického. Varoval jsem se tedy pokud možno každého čistě theoretického rozboru a dal jsem jen faktům mluvíti, abych na tento způsob dorozumění aspoň cestu upravil. Zdali a jak dalece se mi podařilo úlohu tuto rozluštití, nechť rozhodne spravedlivá kritika.

FREIBURG v B. (Coll. Sapientiae), v únoru 1900.

SPISOVATEL.



Úvod.

Za vynikající roli, kterou v nynější době animismus hraje, hlavně má děkovati vývodům Tylorovým. Ve svém díle »Počátkové kulturní«¹⁾ praví Tylor, že animismus jest »základ filosofie náboženské, počínajíc od divochův až k národům civilisovaným«. Primitivní náboženství definuje jakožto »víru v bytosti duchové«. Theorie animistická dělí se na dvě »dogmata«, jež tvoří části souvislé nauky: »první z nich týče se duší tvorů individuálních, jež po smrti ve své existenci mohou pokračovati, druhá však duchův až k řádu mocných božstev.«

Poznání, že duše existuje, dochází prý člověk tím, že pozoruje svůj dech, dále teorií snů zvláště u nižších vrstev panujících, svědectvím vidění, obzvláště však, pozoruje-li výjevy při smrti lidské.

Duše podobá prý se tělu, které jí dříve náleželo; odloučivši se od těla, zdržuje se buď u hrobu, toulá se po zemi, nebo lítá vzduchem, aneb se odebere do říše duchů — do záhrobního světa. Přesvědčení, »že smrtí duše vykoupena bývá ke svobodné živoucí existenci,« vede bezprostředně k obětování lidí zemřelým.

¹⁾ Edward B. Tylor, Die Anfänge der Kultur. Ins Deutsche übertragen von J. W. Spengel und Fr. Poske, Leipzig 1873.

Toto poznání o lidské duši, jehož takto zponehála nabyl, přenáší prý divoch pak na zvířata, rostliny a neživé předměty. Jednoduchý následek toho pak prý jest, že kmenové, kteří ženy a otroky usmrcují, aby jejich duše pánovi průvodem byly, i zvířata zabíjejí a předměty obětují, aby duše jejich do služeb zemřelého dali.

Život duše po smrti jest buď obrazem nynějšího života (theorie pokračovací), anebo jeví se jako vyrovnání se životem tímto (theorie odplaty); učení o odplatě »jest však daleko toho, aby jevílo se jakožto všeobecná víra lidského pokolení«; . . . »naopak zdá se sotva býti původní částí učení o příštím životě.«

Z původní nauky o duši vyvíjí se nauka o duchách. Duchové jsou prý téhož druhu jako duše, jsou utvořeni dle typu lidských duší, což obzvláště z toho vysvitá, že »duše zemřelých za jednu z nejdůležitějších tříd démonův a božstev« se pokládají. Duchové jsou prý zrovna tak jako duše schopni, buď aby volně ve všemmíru se toulající existovali, aneb aby se na delší nebo kratší čas v tělo materiální vtělili. Posedlost, epilepsie, duševní porucha a šílenství jsou známky duchů, kteří si těla lidská za obydlí zvolili. Jestli jistí duchové »v materiální předměty se vtělili, v nich jsou, anebo jimi nějaký vliv působí«, povstává fetiš. Ve fetišismu jest hledati počátek ctění pařezův a kamenův a tím i modloslužby.

Lidská duše jest nejenom typ, dle něhož duchové utvořeni byli, nýbrž ona jest i »typ božstva«, a lidská společnost a vláda stala se vzorem, dle něhož se »božská společnost a vláda« utvořila. Co jsou pohlaváři a králové ve společnosti lidské, to jsou velcí bohové mezi nižšími duchy. Přiznávají-li se jednomu z četných bohů nejvyšší vláda, povstává monotheismus, jenž takto jest »určitá a konsequentní forma animismu«.

»Skoro úplně« vyloučení otázek ethických »ospravedlňuje se tím, že jakýsi vztah morality k náboženství v prvních počátcích kultury jen slabě se jeví, anebo docela ani pozorovati se nedá.« Náboženství a morálka vyvinuly se spíše od sebe neodvisle, a teprve později spojeny byly.

Jako náboženství samo, tak i »rity a ceremonie« z animismu se vyvinuly. Tak modlitba, obět, půst, očišťování (lustrace).

Herbert Spencer¹⁾ vysvětluje původ náboženství tímže způsobem přirozeným jako Tylor, avšak představa obou ve mnohých bodech se odchyluje. — Spencer snaží se o dokonalé, jednotné poznání, proto shrnuje dvojí nauku Tylorovu (nauka o duších a nauka o duchách) v jedinou: vše jest nauka o duších. Duchové jsou nejenom utvoření dle typu duší, nýbrž oni jsou lidské duše samy; právem tudíž označuje se učení Spencerovo jako »nauka o ctění předkův«. — Dle Tylora přičítá člověk jak organickým tak neorganickým bytostem v přírodě osobité duše. Spencer potírá toto učení. Dle něho bydlí ve zvířatech, rostlinách, horách a pahrbcích, ve slunci, měsíci a ve všech souhvězdích, jakož i ve všech předmětech všehomíra lidské duše. Uctívání všech těchto bytostí a předmětů jest tedy následkem toho jenom modifikované uctívání předkův. — Dle Tylora jest nejisto, zda nejvyšší božstva jsou lidské duše, nebo původní duchové, dle Spencera všichni bohové jsou duše předkův — Dle Tylora jest fetišismus prvotní, poněvadž víra ve volné duchy, kteří se v materiální předměty vtěliti mohou, rovněž prvotní jest. Dle Spencera není tomu tak. »Rozliční afričtí národové, i když je pozorujeme samy o sobě, dostatečně by už dokázali, že fetišismus teprve tehdy povstává, když dosaženo bylo jistého stupně duševního a sociálního rozvoje.«

V Německu jsou to hlavně Jakub Frohschammer, Otto Caspari a Julius Lippert, již animismu se zastávají.

Dle Frohschammera povstalo náboženství z ethického poměru rodinného, daného objektivnou fantasií.²⁾ Úcta, kteráž hlavně hlavě rodiny »v jistém stadiu vývojového procesu lidstva« se prokazovala,

¹⁾ Die Prinzipien der Soziologie. Autorisierte deutsche Ausgabe von B. Vetter. I. Band. Stuttgart 1877.

²⁾ J. Frohschammer, Über die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache. München 1883.

nepřestala její smrtí, nýbrž přenesla se i na zemřelého, o němž se myslelo, že žije dále s podobnými snahami, náklonnostmi a potřebami jako dříve. V souhlase se Spencerem učí Frohschammer také, že mohly, které k vůli ochraně proti divoké zvěři nad mrtvolou nasypávány byly, za první oltáře pokládati dlužno, na nichž obět zemřelým se přinášela, »aneb snad určitěji: za předchůdce oltářů, ježto z tohoto kultu mrtvých neboli předků povstal vyšší kult neviditelných božských mocností.«

Caspari vyjadřuje se o původu náboženství takto: »Užší život rodinný se svými hluboce mravnými vztahy a vzájemným výchovným působením jest původní studnice a nevyčerpatelný pramen nejhlubších citů, na jichž základě jediné vzrůstá porozumění a moc každého pravého náboženství.«¹⁾ Tím, že spojilo se více rodin, povstala obec, jejíž ochránce a vládce byl pohlavár, neboli nejstarší z kmene. Příchylnost, poddajnost a odevzdanost členů obce ku vznešené nejvyšší hlavě potrvála i po její smrti a tvořila tak počátek uctívání předkův. Ctění náčelníkův a heroů přešlo ponenáhlu ve ctění bohův. Největší vliv na vývoj náboženství a kultury měl vynález ohně. Teprve analogií z »rozdělávání ohně« nabyl člověk pojmu o duši, z něhož pak vyrostla víra v duchy.

Lippert nemůže »nabýti přesvědčení, že by člověk byl došel pojmu o duševní bytosti teprve oklikou, ze srovnání s ohněm relativně teprve později objeveným.«²⁾ — Jako Spencer snaží se i Lippert o dokonale jednotné vysvětlení animismu. To vysvítá i z toho, že všechny animistické jevy shrnuje pod pojem »kult duší«. Jeho učení vrcholí v myšlence, že strach před smrtí a před mrtvými byl oním činitelem, jenž původ dal víře v bohy a snaze je usmířiti. Ze všech jevů vnějšího světa činí smrt největší dojem na člověka. »Květ a plod, vedro i mráz, vánici a liják, to všecko

¹⁾ Otto Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens. 2. Aufl. Leipzig 1877.

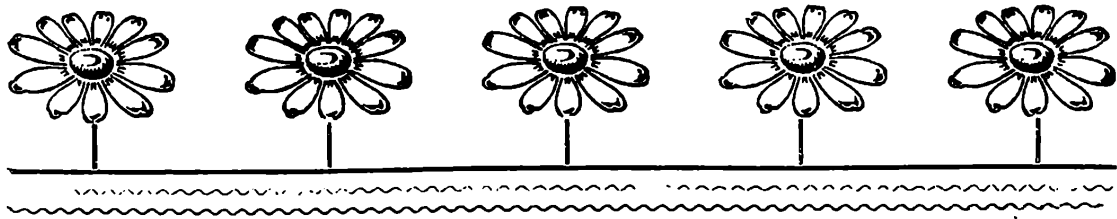
²⁾ J. Lippert, Der Seeenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Eine ethnologische Studie, Berlin 1881.

dospělý člověk od své mladosti viděl ve stálém střídání jako něco obyčejného, ale že správce domu nyní zde není, nebo spíše zde jest, ale přece ne tentýž, že táž ústa nyní nemohou více mluvíti, totéž oko že nemůže se více pohybovati, to rozráží okruh obyčejného a povzbuzuje i nejsurovější mysl k neobvyklé myšlenkové práci.« Duše není po smrti člověka docela zničena, žije ještě po nějaký čas na blízku těla a jest schopna škoditi. Pročež nutno ji obětovanými dary usmířiti; buď jako průvod, anebo jako potrava, nebo k jiné potřebě bývají jí obětovány ženy a otroci, později i zvířata, pokrm a nápoj, zbraně a skvosty k ní se přikládají. K tomuto prvnímu aktu úcty k duši připojují se později trýzny a pohřební oběti, pohřební slavnosti a hry, a oběti lidské. »Může-li duše tělo opustiti a dále žíti, může-li dle libosti z hrobu vystoupiti a tu neb onde se usaditi, a nejsouc smířena všelijaká zlá strašidla prováděti, a sama zase v těla vstupovati, aby je uvrhla v nemoc, anebo docela usmrtila, nedá se jí logicky myšleno zabrániti, aby se nezmocňovala libovolných předmětů, v nich nebydlila a z nich se neprojevovala. Abychom všeobecně naznačili tento kruh představ, užíváme slova *fetisismus*.«¹⁾ Zponenáhla šíří se kult fetišů. Hadi a každý jiný »červ«, ryby a ptáci, zkrátka všecka zvířata mohou býti zvolena duší za obydlí, a státi se tudíž fetiši. Kůl i oštěp, otep trávy nebo kus dřeva, mohou býti těly fetiše. I stromy, skály, řeky, zkrátka: všechny přírodní bytosti mohou býti fetiši, a nejjistěji jest jím země sama, do níž tolik duší vstupuje. Fetiš vyššího druhu jsou souhvězdí, slunce a měsíc a celá obloha.

Z prvotního kultu předků, jenž má původ v »obsluze duše«, a druhotného kultu fetišů odvozuje Lippert veškeré náboženství. Z hrobu vyvíjí se oltář obětní, z náhrobku chrám; bohové jsou uctění předkové. Židovství i křesťanství mají své kořeny v kultu duší.

¹⁾ Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker in ihrem geschichtlichen Ursprunge. Berlin 1881.

Při své kritice animismu ponechme Casparia a Frohschammera stranou, poněvadž mají menší význam, a mějmež zřetel jen na obšírné a systematické vývody Tylorovy, Spencerovy a Lippertovy. Jakkoli tito tři hlavní zástupci animismu v jednotlivostech od sebe velice se odchyľují, přece princip jejich jest tentýž; všichni tři shodují se v tom, že náboženství a víra v Boha vyvinuly se z primitivního kultu duše, a že pohanští bohové, jakož i Bůh monotheistů, původně byli duchové podrízeného významu, kteří konsequentní »obsluhou« a uctíváním došli svého vysokého postavení. Podle Spencera a Lipperta všichni duchové jsou původně lidské duše, zatím co Tylor nerozhodným zůstává, zda to lidské duše či duchové žívlů jsou. Pohlížíme tudíž na animismus, na kult předkův a kult duší jakožto na jeden systém, a pojednávajíce o jednotlivých naukách téhož systému, zvláště tím autorem se zabýváme, jenž onu nauku s obzvláštní zevrubností vylíčil.



HLAVA PRVNÍ.

Východisko animismu. Objevení duše.

Moderní věda náboženská jest v nejtěsnější souvislosti s monistickým názorem přírodním. Oba jsou pyšny na to, že »nic nepředpokládají«. Co máme rozuměti bezpředpokladnou vědou náboženskou, vyjevuje nám berlínský theolog Otto Pfleiderer, jenž píše: »Víme nyní, že nesmíme více na zjevení boží jakožto zvláštní příčinu mimo ducha lidského se odvolávati, nýbrž, poněvadž zjevení toliko v lidském duchu se projevuje, musíme se výhradně toho držeti, a nechávajíce všecky nadpřirozené činitele stranou jednoduše přirozeně dějinný postup vyšetřiti, jímž člověk k rozvoji své náboženské vlohy dospěl.«¹⁾

Bezpředpokladnost vrcholí tedy v záporu božího zjevení a spolu i v záporu nadpozemského osobního Boha-Stvořitele. Celý svět jest produkt čistě mechanického vývoje, jehož poslední výběžek jest člověk jakožto descendent opic. Náboženství, společný to dnes

¹⁾ Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion. Jahrbücher für protest. Theologie. Leipzig 1875.

majetek veškerého lidstva, praotcové našeho plemene neznali; náboženství jest zrovna tak produkt přirozeného vývoje jako člověk sám.

Jak však nyní nabyt člověk, tento descendent beznáboženského zvířete, svého náboženství? Kde máme hledati počátky náboženství? Odkud všeobecnost náboženství?

Naturalistická věda postavila četné hypotézy, aby původ a vývoj náboženství vysvětlila. Jedni hledají původ náboženství ve strachu před mohutnými přírodními úkazy, druzí v psychologickém klamu, jiní v podvodu kněží, jiní v pocitu rozkoše, a ještě jiní ve zdokonalení zvířecího pudu. Tylor, Spencer a Lippert jsou přesvědčeni o bezcennosti těchto hypotéz; dle jejich mínění jest toliko animismus s to, aby původ, vývoj a podstatu náboženství vyložil. »Animismus« — píše Tylor — »jest vskutku základ náboženství, počínajíc náboženstvím divochův až k náboženství národů civilisovaných.« (I. 420.)

Poslední a nejhlubší kořeny náboženství vězí dle učení animistického v objevu člověka o dualitě věcí, a především svého vlastního já. Byl tedy čas, kdy člověk o existenci svého druhého já, t. j. duše, nevěděl. On ji »objevil« zcela zponenáhlu, pozoruje dýchání, pomocí snův a vidění, pozoruje zjevy při omdlení a podobných nemocech.

Dříve nežli věnujeme pozornost svou domnělým důvodům tohoto tvrzení, konstatujeme první mezeru v systému animistickém.¹⁾ Člověk, tak tvrdí animisté,

¹⁾ Můžeme zde upustiti od širší úvahy velmi ventilované otázky o původu člověka z opice. Zásadně byli by animisté důkazem, že jejich systém na křivých předpokladech spočívá, poražení, avšak věcně bylo by tím málo pomozeno. Spokojujeme se tudíž poznámkou, že víra křesťanská darwinismem nikterak otřesena není. Nehledíc k podstatnému rozdílu, jenž podmíněn jest lidskou duší, jest i pokud těla se týče — třeba jakási příbuznost nedala se zapřítí — tolik rozdílů mezi člověkem a zvířetem, že na nějakou »descendenci« vážně pomýšleti nelze. Pročež byla tato otázka ve vědeckých kruzích uložena ad acta. Virchow, který často ve veřejných řečech Darwina a Vogta, hlavního to zástupce theorie vývojové, svými přáteli nazval, prohlásil ve společné schůzi německé a vídeňské anthropologické společnosti ve Vídni v srpnu 1889: »Jest možno diskutovati o nějaké hypotéze, avšak

objevil svoji duši, pozoruje úkon dýchací atd. Má tedy duši, neboť kdyby jí neměl, nemohl by ji objeviti. A tato duše nutně jest schopna přemítati. Neboť objeviti duši, po případě poznati dualitu vlastního já, předpokládá myšlení, jako každý poznatek Animisté však nevysvětlili, jak člověk nabyt schopnosti přemítati, jinými slovy: oni opomenuli dokázat, jak člověk, jako potomek nerozumného zvířete, nabyt rozumné, myšlení schopné a tudíž duchové duše. Nedo-

tato může jen tehdy nabyti významu, když věcné důkazy pro ni se uvádějí. buď že to jsou experimenty, buď bezprostřední pozorování. To však se darwinismu, alespoň v anthropologii, nezdařilo. Marně pátralo se po mezičlenech, které měly člověka spojovati s opicí; nezaznamenán ani jediný. Tak zvaný pračlověk, proanthropos, jenž měl tvořiti tento mezičlen, nebyl dosud nalezen; žádný skutečný učenec netvrdí, že by ho byl kdy viděl. Pro anthropologa není tudíž proanthropos předmětem věcné úvahy. Snad jej někdo ve snu spatřil, ale ve stavu bdělém nebude moci nikdy říci, že by se k němu byl kdy přiblížil. Ano i naděje na potomní vývoj daleko ustoupila, a sotva se o tom mluví. . . V tomto okamžiku víme jen tolik, že mezi lidmi pravěku nebylo nikoho, jenž by opici blíže byl, než lidé nynější. (Korrespondenzblatt der d. Ges. für Anthropologie etc. 20. Jahrgang. 1889.) Jako mezi lidmi pravěku, tak rovněž i mezi nynějšími přírodními národy nadarmo pátralo se po středních členech mezi člověkem a opicí. »Žádný věrohodný cestovatel nepotkal nikde národy nebo jen hordy ve stavu podobném stavu opic,« poznamenává Peschel. (Völkerkunde, Lipsko 1874.) Ranke nazývá zprávy o lidech-opicích »sensačními bajkami«. (Der Mensch. Lipsko 1886—7 sv. II.) Na schůzi německých přírodozpytců a lékařů ve Wiesbadenu v září roku 1887 prohlásil Virchow: »Australan má snad mnohé vady nebo tvary nadbytečné, jež mu propůjčují výrazu poněkud zvířecího. Dříve nazývalo se to bestialním, nyní pokládá se za lepší nazývati to v zájmu descendenční theorie pithekoidním. Ale třeba byl Australan sebe více bestialní a pithekoidní, není přece ani opicí ani proanthropem, právě naopak, jest pravý člověk . . . Obyvatelé Ohnivé země přišli k nám v novější době a několik jich bylo prozkoumáno s nejúzkostlivější pečlivostí, a ukázalo se, že naše dosavadní metody ani nedostačují, aby odůvodněny byly principiální rozdíly od Evropanů . . . Když jsme byli v posledních letech uviděli v Evropě Eskimáky, Čukče, Aurakany a Kirgyze, když ze všech těch ras, jež za nejnižší pokládány jsou, exempláry k nám přivezeny byly, nemůže se mluvit o tom, že by nějaký nynější druh lidí bylo dlužno míti za střední člen mezi člověkem a nějakým zvířetem.« (Srv. Natur u. Offenbarung sv. 37, Münster 1891). O homo ferus, kretinech a mikrocefalech, jimž na konec bylo fungovati jako mezičleny, srv. Ranke, Der Mensch II. Lipsko 1876—7, Gutberlet, Der Mensch, Paderborn 1896.

statek tohoto důkazu tím více zaráží, ježto dle učení animistů lidská duše, odloučivši se smrtí od těla, »obsluhována« a konsequentní »obsluhou« za boha povýšena bývá a tak podklad veškerého náboženství tvoří.

Zkoumejme nyní důkazy, jimiž animisté podpírají tvrzení, že prý člověk pozorováním různých úkazů životních svou duši objevil.

Spencer uvádí za důkaz »všeobecně rozšířené identifikace odloučivšího se druhého já se scházejícím dechem« jakousi výpověď jakéhosi Indiana z Nicaraguy, kterého jistý Evropan podrobil »křížovému výslechu«. »Umírají-li, vychází cosi osobě podobného z jejich úst což nazývá se Yulio, a jde to tam, kde onen muž a ona žena bydlí, a tam zůstává to jako člověk a neumírá to, a tělo zbude zde« (str. 215).

Předem jest naprosto nemístno scházejícího Indiana stotožňovati s pračlověkem. Max Müller ostře kárá ony ethnology, kteří myslí, že důkladné již zprávy dáti mohou, jak to asi vypadalo za nejstarších praotců Řekův a Římanů, jestliže jenom několik let mezi Papuany, Ohnězemci a Andamany strávili. »Mluví o nynějším divochovi, jakoby právě teď na svět poslán byl, aniž pováží, že on jakožto živá species pravděpodobně ani o den není mladší než my sami. Divoši jsou zrovna tak staří jako racey civilisované a nemohou tudíž nikterak primitivními nazýváni býti.«¹⁾ Dále jest docela nemístno, výpovědi nějakého nevzdělaného divocha dané v »křížovém výslechu« činiti podkladem vědeckého důkazu. Každý examiner mohl by toho uvéstí klassické příklady. A což teprve »křížový výslech« s Indianem! Konečně nevysvítá ze slov tázaného nikterak, že by byl dech s duší stotožňoval; neboť dech přece není »podoben osobě«.

Aby ukázal, že i u civilisovaných národů dech přestávající při smrti s odloučivším se já se stotožňuje, poznamenává Spencer toto: »Potřebuji uvéstí toliko grafické výtvary jejich v církevních dílech dřívějších dob, jako na př. v Mortilogu převora Konráda

¹⁾ Max Müller, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion. Strasburk 1880, str. 74.

Reittera r. 1508 vydaném, jenž obsahuje dřevořezby zmírajících lidí, z jejichž úst vycházejí menší podoby jejich, kterýchžto pak buď anděl nebo ďábel se zmocňuje« (l. c. str. 216). I dítě bylo by Spencera poučilo, že tyto výtvořky právě jen obrazy jsou.

Obrazný výraz jest rovněž, identifikujeme-li duši a srdce. Dle Spencera však věří »mnohé račy«, že srdce, které přestává při smrti tlouci, »ono druhé já jest, jež odchází« (l. c. str. 215). A znova volán za svědka pro tuto nehoráznou domněnku Indian z Nicaraguy. Bobadilla táže se ho: »Žijí ti, již nahoru odcházejí, tam zrovna tak jako zde, s tímtež tělem a hlavou a se vším ostatním?« Odpověď zní: »Jenom srdce tam jde«. A další otázky vedou na konec k nejasné idej, že jsou dvě srdce, a že »srdce, které odchází, jest ono, jež oživuje« (l. c.). — Sotva jest řeč, jež by slova srdce v přeneseném významu duch, duše, mysl neužívala, a v temtéž významu užil toho zřejmě i Indian. Anebo měl by někdo mimo Spencera skutečně domnívati se, že Indian věřil, že člověk má dvě tělesná srdce, z nichž jedno při smrti odchází? Zrovna tak metonymicky ve mnohých řečích dech a dýchání místo duše a život se klade, aniž při tom kdo myslí na identitu dechu a duše. Ležíť právě v přirozenosti našeho myšlení na smyslnost upoutaného, že věci čistě duševní smyslnými znázorňujeme.

Nemoci, jako mdloba, apoplexie, katalepsie, extase a jiné formy bezvědomí (l. c. str. 178 nn), prý rovněž pomohly člověku získati pojmu o duši. Takové zjevy vzbuzují »domněnku, že druhé já se právě oddaluje, a činí se horlivé pokusy zabrániti jeho odchodu«. Často probudila se omdlelá osoba, bylo-li její jméno zavoláno — zdánlivě jakožto odpověď na zavolání. Z toho povstává sama sebou otázka: nepřiměje volání druhé já, jež právě odchází, aby zůstalo? Mnozí divoši soudí, že se to stane. A jak vypravuje nám Williams, možno častěji Indiana Fidži slyšeti, jak mocně volá na svou vlastní duši, aby k němu se vrátila« (l. c. str. 183 nn) Spencer pohybuje se v jakémisi circulus vitiosus. Chce dokázati, že uvedené nemoci lidem pojem duše zprostředkovaly, zatím co jej již mají, neboť

chtějí křikem duši přivolati zpět. Leží tedy na snadě domněnka, že pojmu duše, který již tu byl, později k tomu se upotřebilo, aby mdloby a jiné formy bezvědomí se vysvětlily. Jestliže si však ostrovan fidžijský tyto zjevy tak vykládá, nenásleduje z toho nikterak, že by byl i pračlověk tak nechutně myslil. Tím, že se takový případ »typickým« nazve, není dokázána všeobecnost této představy.

Totéž platí o snu. Bez důkazu tvrdí se: divoch má živější sny než my, pokládá sen za skutečnost, věří, že jeho druhé já ve spánku odešlo a vysněné skutečně zažilo, a s druhé strany pokládá postavy, které se mu ve snách a viděních zjevily, rovněž za skutečné.¹⁾ Odkud vědí animisté toto vše? Jest to tvrzení diktované systémem a libovolné, praví-li se, že divoch živější sny má než my, a že »každý vypráví o svých snech, jakoby byly skutečností, a tak utvrzuje v každém jiném víru, že jeho sny . . . skutečností jsou.«²⁾ I dítě dovede sen a skutečnost rozlišovati, a divoch a s ním neprávem ztotožněný pračlověk měl by ještě hloupější být nežli dítě? Zde má se věc rovněž naopak. Přesvědčení o »druhém já« sloužilo k tomu, aby sny se vysvětlily, sny však nepřinesly člověku objev duše, která dosud byla neznáma, a dle evolucionistického principu vůbec ani nebyla. Člověk má pojem o duši a poznává v ní příčinu myšlení. Kdyby duše neměl, neobjevil by jí přese všechny sny. I zvířata, jako psi a koně, mají sny a dýchají, vrhají stín a vidí svůj odražený obraz ve vodě,³⁾ a přece nedocházejí tím k poznání duality svého vlastního já a nenabývají přesvědčení, že mají »oddělitelné duše, jež přežívají tělo«.⁴⁾ Domněnka tedy, že člověk teprve po dlouhém hledání svou duši objevil, jest naprosto neodůvodněna, uvedené důkazy nejsou psychologické, vycházejí z křivých předpokladů, trpí vnitřními odpory a nejsou nic jiného leč libovolné hypotézy.

¹⁾ Tylor l. c. I. str. 433. — Spencer l. c. str. 168.

²⁾ Spencer l. c. str. 168.

³⁾ Spencer l. c. str. 143, 147.

⁴⁾ Tylor l. c. I. str. 462, 470.



HLAVA DRUHÁ.

„Fundamentální animismus“ Tylorův. Nauka o duších.

Poznání o existenci lidské duše jednou nabyté jest pramen »hluboce zakořeněného učení o duchových bytostech«, jež nazývá Tylor animismem (l. c. I. str. 419). Duchové bytosti dělí se na dva druhy, na »duše individuálních tvorů«, které po smrti nebo zničení těla dále trvati mohou«, a na duchy ostatní (l. c. I. str. 420). Tylor pokládá za nutno především »podati pokud možno nejjasnější obraz základního animismus nižších rač« (I. 421); neboť animismus jest charakteristický pro kmeny velmi nízkého řádu vzhledem k civilizaci (l. c. I. str. 420). Kdo tedy původní a nezfalšovaný animismus poznati chce, tomu jest nejprve prozkoumati názory nejsurovějších národů přírodních.

Tylor zastává tedy jako Herbert Spencer názor, že dnešní přírodní národové představují prastav lidského pokolení a pokládá za samozřejmé, že »animismus nižších rač« základní a prvotní jest. Tato domněnka jest, jak již podotknuto, od základu chybná. Virchow označuje ji zrovna jako »učenou smyšlenku,

kteřá v ničem nezadává tvoření pověstí.«¹⁾ Ano i Herbert Spencer uděluje svému krajanu ne zrovna špatné poučení. »Určiti,« píše, »které představy skutečně primitivní jsou, bylo by velmi snadno, kdybychom měli nějakých známostí o skutečně primitivních lidech. Jsou však různé důvody pro domněnku, že nesmíme dnešní lidi nejnižších typů, kteří i sociální skupiny nejnižšího druhu tvoří, přece nikterak pokládati za příklady člověka, jak byl původně. Pravděpodobně nacházeli se předkové většiny jich, ne-li všech, na vyšším stupni a mezi jejich názory mnohé se uchovaly, které na takovém vyšším stupni se byly vyvinuly. Třeba by theorie degradační ve své obyčejné formě byla neudržitelná, zdá se mi s druhé strany theorie progressivní rovněž tak neudržitelnou býti. Na jedné straně nedá se ovšem pojetí, že stav divošský povstal klesnutím civilisace, spojití s tím, co zřejmě se shledalo; na druhé straně však nacházíme rovněž tak nedostatečnou záruku pro tvrzení, že stav nejnižších divochů vždy tak nízký byl, jak dnes se nám jeví. Jest velmi dobře možno, a dle mého domnění u vysokém stupni pravděpodobno, že ústup zrovna tak častý byl jako pokrok« (str. 118).

Co rozumí nyní Tylor »fundamentálním animismem«? Po dlouhé cestě a s nevypravitelnou námahou došel pračlověk přesvědčení o existenci své duše. Následek toho jest, že i zvířatům a rostlinám, ano docela i předmětům, »které pro nás nejenom bezduché, ale i bezživotné jsou, odlučitelné a tělo přezívající duše« přisuzuje (l. c. I. str. 470).

Jak veliká jest jistota, se kterou Tylor tyto názory tvrdí, tak slabé a vratké jsou důkazy, jež uvádí.

Víru přírodních národů v duše zvířecí konstatuje tímto způsobem: Divoši rozmlouvají docela vážně se zvířaty jako s lidmi; Indian tlachá se svým koněm, jakoby tento měl rozum; jiní pozdravují uctivě zvířata, jiní opět prosí je za odpuštění, dříve než je usmrcují atd. — Tyto příklady nedokazují zhola nic pro »fundamentální animismus«. Na ten způsob mohlo by se

¹⁾ Virchow, Die Uebervölkerung Europas. Berlín 1874. str. 4.

dokázati, že i vzdělaný Evropan věří v »odlučitelnou a tělo přetrvávající duši« zvířecí. Jak často tlachá jezdec se svým koněm, myslivec se svým psem! A rovněž nezřídka přihází se, že někdo i soustrast má se zvířetem, jež musí zabiti, zvláště bylo-li po dlouhá léta věrným jeho průvodčím. Mnohý vysoce civilisovaný člověk snad více truchlil pro náhlou smrt koně nebo psa, než pro smrt přítele, aniž upadl v podezření, že by stál na stupni animismu »nižších raç«. Jakým právem přisuzují se přírodním u člověku jiné pohnutky k těmž skutkům, než člověku kulturnímu?

Tvrdí-li Tylor dále: »I rostlinám, jež zrovna tak jako zvířata zjevy života a smrti, zdraví a nemoci ukazují, přisoudila se přirozeně i jakási duše« (I. 468), jest to rovněž libovolný výklad na prospěch vlastního systému. Zdá se, že to Tylor i vycítil, neboť vidí se nucena doznati: »Všeobecně řečeno, jest otázka o duších rostlin velmi temná, jak tím, že nižší raçy žádného určitého názoru o tom nemají, tak i proto, že těžko jest ji stopovati« (l. c. str. I. 469). Toto doznání jest velmi charakteristické pro Tylorovo dokazování. Jakkoli není určitých zpráv o víře v duše rostlin, přece táž víra jest podávána jako skutečnost, poněvadž toho vyžaduje systém. A kdyby byl Tylor i výroky o divoších uvedl, z nichž možno souditi na víru v jakési »oduševnění« rostlin, nebylo by tím nikterak dokázáno, že divoši každé rostlině »tělo přetrvávající duši« přičítají. Jak bychom se divili, kdyby nám někdo tuto víru přičísti chtěl, ježto máme přece výrazy: stromy mlčí, šeptají, mluví, ano docela krvácejí! Proč vylučuje se možnost přeneseného způsobu mluvy u divochů?

Zrovna tak prostého vysvětlení dostává se i »učení o duších věcí«. Tylor praví: »Mnohé divoké a barské raçy dávají i pařezům a kamenům, zbraním, pokrmům, šatům, ozdobám a jiným předmětům, jež pro nás nejen bez duše, ale i bez života jsou, odlučitelné a tělo přežívající duše« (l. c. str. I. 470). — Důkaz, že duše věcí dle víry divochů tělo přežívají, podal by Tylor jistě těžko, neboť tato otázka jest ještě

»temnější«, než ona o duších rostlin. Kdo však o věci klidně přemýšlí, musí dojít k přesvědčení, že víra divochů v duše věcí není nic tak nesmyslného; neboť nachází v moderním světě kulturním mnoho analogií. Komu jest na př. neznámo, že námořník o své lodi jako o živé bytosti mluví? Již »křest« lodi a jméno některé osoby, jež jí dáno, svědčí o tom. Loď poslouchá, běží, léhá si na stranu atd. Knihy nazýváme svými přáteli, hole svými věrnými průvodčími. A Körner neváhá meč po svém levém boku opěvati jako svoji nevěstu. Že i oděvu život se přikládá, dokazuje jednoduchý poukaz na německou píseň o plášti.

Nenacházíme-li tedy v takových a podobných výrazech a vůbec v obrazné mluvě nic nápadného, proč nečiní se totéž i s »divochy«? Nutno je pokládati za to, čím jsou, t. j. za normální lidi, a pak nedojde se ke tvrzením zrovna bláznovským. Rozdíl mezi provazem a hadem zná divoch zrovna tak dobře jako my, a pračlověk znal jej též. Sám Herbert Spencer, který jistě před smělymi hypothesami necouvá, odmítá nejostřejšími slovy tvrzení, že by divoši pojímali předměty samy o sobě mrtvé jakožto skutečně žijící. Když byl na to upozornil, že již zvířata znají rozdíl mezi předměty oživenými a neoživenými, pokračuje: »Smíme nyní tvrditi, že by byl pračlověk méně intelligentní než ssavci, méně intelligentní než ptáci a plazi, méně intelligentní docela než hmyz? Pokud to připustiti nechceme, jest nám doznati, že primitivní člověk živé od neživého rozlišuje, a přisuzujeme-li mu vyšší inteligenci než zvířatům, jest nám z toho souditi, že živé od neživého lépe rozeznati zná, než zvířata« (str. 159). Rovněž odráží Spencer trefně i poukazování na děti, které jen nedostatečně rozeznávají živé od neživého. »Vzpomeňme si, že matka nebo chůva, aby upokojilo se dítě, jež o nějaký neživý předmět se uhodilo, velmi často tak činí, jakoby se nepřátelsky stavěla proti tomu předmětu, a snad i zvolá: »Zlá lavice, děfátko uhodila! — Nabij jí!« — tož smíme snad za to míti, že toto pojetí nepovstalo v dítěti, nýbrž že mu bylo dáno. Obyčejné chování se dětí k předmětům v jejich okolí neukazuje na žádnou takovou záměnu Namítá-li

se mi s druhé strany, že starší dítě . . . své hračky osobitostí obdařuje, o nich mluví a je miliskuje zrovna jakoby byly živé, odpovídám na to, že to není víra, nýbrž schválný výmysl. Třeba by i dítě spolu předstíralo, že věci ty jsou živé, ve skutečnosti přece tomu nevěří. Kdyby je začala loutka kousati, nedivilo by se tomu méně než dospělý* (l. c. str. 161 nn.).



HLAVA TŘETI.

Pohřeb. Obětování zemřelým. Duše provodní.

Není zřejmo, co »fundamentální animismus«, jak jsme jej právě poznali, činiti má s náboženstvím, a přece prý dle Tylora »nauka o duši« jest »naukou náboženskou«. Rádi však s ním souhlasíme, jakož i Spencer a Lippert, označuje-li pohřeb zemřelých a s ním spojené obřady za náboženské úkony. Kde však vězí počátek náboženství?

Sny, vidění, »ukrytí zbytků člověka« a obyčeje pohřební jsou v nutném souvisu; tak nás poučují. Sny a viděními, v nichž mrtvý jiným se zjevuje, dochází člověk poznání, že druhé já neboli duše zemřelého dále žije. Duše však proti vůli své z těla vystoupila, uražena odešla a proto jest zlé nálady a ke zlému nakloněna.¹⁾ »Veliká bázlivost pračlověka před mrtvým jest bázlivost před uraženým duchem, jenž jest na blízku.«²⁾ Bázeň pohání člověka, aby duši ke zlému nakloněné sjednal přebyt a sobě pokoje, což se děje »ukrytím zbytků« zemřelého člověka, obyčejně tedy pohřbem.³⁾

¹⁾ Lippert, Religionen str. 7.

²⁾ Seelenkult str. 10 nn.

³⁾ Srv. Spencer l. c. str. 190. nn. — Tylor l. c. I. str. 477 a d.

Zdali dle tohoto pojetí již homo primigenius před duchy svých předků z opičího plemene tak veliký strach měl, že se domníval, že je »ukrytím« mrtvého těla smířiti musí, anebo zdali teprve on sám po své smrti takovou zlomyslnou bytostí býti se ukázal, anebo zdali docela teprve jeho potomci v pozdějších generacích po své smrti ke svým pozůstalým tak zlého smýšlení byli, není zřejmo. Také nemožno se na pouhé tvrzení animistů odhodlati k víře, že by duše po své odluce od těla zlá byla bývala, a svoji zlobu zrovna k lidem byla osvědčila, kteří přece její odluku od těla nezavinili, a že by s druhé strany pozůstalí před ní se byli strachovali. Zdali pračlověk tak bázlivou bytostí byl, víme ovšem zrovna tak málo jako animisté, ale dle theorie přírodního výběru nemělo by tomu tak býti; neboť bázlivost nebyla by bývala pro něho výhodou v boji o život, s druhé strany pak emancipovav se od svého rodu z opičího plemene, projevil nenejpatrnou míru smělého, rozhodnosti a energie; směle pohrdl zlobou žijících »strýčků«, a sotva asi upadl v úzkost a hrůzu, když je mrtvé před sebou zřel. Co se týče generace nyní žijící, nebylo by docela těžko dokázati, že zrovna vysoce civilizovaní lidé mrtvých se bojí, což však méně u divochů přiházívá se. »Divoch vůbec od přirozenosti není bázlivý, nanejvýš že strach jeví se jakousi vypočítavou opatrností.«¹⁾ Le Roy vypravuje, že na veliký svůj podiv za desetiletého pobytu svého v Africe nikdy ještě nenapadl domorodce, jenž by se mrtvých, duchů, zjevů přírodních atd. zvláště býval bál. »Nevycházejí-li rádi za noci, jest toho příčina strach ze dravé zvěře a ne úzkost ze strašidel a ďáblův.«²⁾

Zdá se, že ani animistům samotným neušlo, že pračlověk ve smyslu evoluční theorie bázliv býti nemohl; neboť marně patráme v jejich spisech po ob- stojných důvodech a důkazech této domněnky. Po- ukazuje-li se k tomu, že Kafrové veškero neštěstí od

¹⁾ Otto Gruppe, Die griechischen Kulte u. Mythen. Lipsko r. 1887, I. 245

²⁾ Katholische Missionen 1893.

mrtvého bratra odvozují, není tím ještě nikterak dokázáno, že i pračlověk tak činil a že tato myšlenka prvotní a všeobecná jest. A myslí-li Lippert, že modlitba Waniky: »Kéž mrtvý pokoje požívá!« v témž smyslu míněna jest a zníti má: »Kéž nás mrtvý na pokoji nechá!«, není to nic jiného, než protimyslný výklad ve prospěch jeho systému. Jakkoli tedy animisté nemohou uvéstí důvodu ani pro zlomyslnost duše od těla odloučené, ani pro bázlivost pozůstalých před duší zlomyslnou, přece tak drze tvrdí. Toto nedokázané tvrzení pokládá se nadále za zaručenou skutečnost, a tato »skutečnost« činí se základem animistického náboženství.

Vedle tohoto nedostatku logiky pozorovati jest i jinou značnou mezeru v systému animistickém. Sny a vidění nejsou ještě náboženstvím, »ukrytí ostatků člověka« má se však všeobecně za úkon náboženský. Beznáboženské zvíře nepochovává svých mrtvých, náboženský člověk však ano. Kde tedy vězí počátek náboženství? Zde možna toliko jedna domněnka, že prý totiž původem náboženství jest náboženský úkon pohřbní. Tato myšlenka však obsahuje odpor; neboť náboženský úkon nemůže býti pramenem náboženství, jest spíše výronem téhož.

Dle učení Tylorova lidé »nezastavují se při pouhém přesvědčení, že smrt vybavuje duši ke svobodné živé existenci, nýbrž jdou docela logicky o krok dále a pomáhají přírodě, zabíjejíce lidi, aby jejich duše pro účely duchové osvobodili. Tím povstává jeden z nejrozšířenějších, nejurčitějších a nejsrozumitelnějších ritů animistického náboženství — totiž lidské oběti při slavnostech pohřebních ke službě mrtvých« (l. c. I. str. 451).

Předem objevuje se těmito Tylorovými výklady bázlivost Lippertovského pračlověka v prapodivném světle. Měl-li pračlověk tak veliký strach z duše přirozenou smrtí odloučené a sotva mohl se ubrániti její zlomyslnosti, co by mu bylo bývalo teprve vytrpěti od duše zúmyslným zabitím od těla odloučené a tím i skutečně uražené! Zabíjeti lidi ke službě mrtvého nebo k jakémukoli účelu, bylo by bývalo tudíž nejvyšším

bláznovstvím, jehož pozůstalí dopustiti se mohli, ježto by si byli tímto způsobem sami nadělali nejzlomyslnějších nepřátel a nejnesmířitelnějších duchů mrtvých.

Co pak tvrzení Tylorova se týče, jest nanejvýš nepravděpodobno, že lidé hned, když byli duši »objevili« a nabyli přesvědčení, že po smrti dále žije, by byli šli »logicky o krok dále« a lidi ke službě zemřelých obětovali. Toto tvrzení dá se vysvětliti jen tím, že nynější přírodní národové stotožňování jsou s lidmi pravěkými, což bylo už vytknuto. Historicky dá se ostatně dokázati, že lidské oběti teprve poměrně pozdě zvykem se staly, a zvyk tento tedy není nikterak »rationelním důsledkem primitivní filosofie« (l. c. I. str. 451). Ovšem je psychologicky snadno vysvětlitelno, že již i pralidé přinášeli svým zemřelým při jejich pohřbu »oběti předmětů«, třebaš ne ve smyslu Tylorem uvedeném. Dle jeho učení jest »účelem takových darův, aby duch nebo fantom předmětu dán byl v majetek duše onoho člověka« (l. c. str. 473). Jestliže tedy kmenové Algonkinští »mrtvolu bojovníkovu s mušketem a kyjem, dýmkou míru a líčidlem pochovávají a ženu podobným způsobem s jejím veslem, kotlem a popruhem pohřbívají,« (l. c. str. 473), přecházejí dle tohoto výkladu duchové nebo duše oněch předmětů v majetek duše bojovníkovy, po případě ženiny. Tylor jeví se zde tak zaujatým, že se domnívá, že nejpřirozenějším věcem na světě dodati se musí animistického zbarvení. A nečiní se snad v moderním světě totéž? I u nás pohřbívají se císařové a králové, kněží, vojáci a úředníci ve svém zvláštním oděvu a výzbroji, a přidávají se i jejich odznaky důstojnosti a stavu, aniž kdo na to myslí, že »účel těchto darů jest dáti ducha nebo fantom těch předmětů v majetek duše.« Proč tedy nebrati věci, jak skutečně jsou, a proč podkládati divochovi anebo pračlověku motivy, jimiž nikdy nedal se vésti? Kdo věří v lásku rodičů a bratrskou, vůbec ve vzájemnou lásku mezi lidmi, v lásku, která i za hrob jde, ten nebude shledávati podivným zvyk, jako jest dávatí různé předměty do hrobu, a ten také nedá si otázku, »co z těch předmětů mrtvým obětovaných se stane?« (l. c. I. str. 479).

Jest nanejvýš charakteristické, kterak Tylor tento obyčej sám v sobě tak přirozený a tak čistě lidský vykořisťuje pro svůj systém. Uvádí poměrně velmi málo národů, jichž přesvědčením má býti, že předměty mrtvým dané přecházejí »v majetek těl zbavených duší«, a přece staví tuto víru jako všeobecnou. »Kdybychom byli bývali mohli ode všech těchto rač žádati určitou odpověď na otázku, zdali věřily v duchy všech věcí, počínajíc člověkem a zvířaty až ke kopím a plášťům, kabátům a kamenům, byli bychom věrojatně č a s t o bývali shledali totéž uznání úplného animismu, jak jej v Sev. Americe, Polynesii a Birmě vidíme. Kde nám toto přímé svědectví chybí, můžeme p ř e s t o p r á v e m říci, že nižší kultura alespoň ve svém praktickém jednání na každý způsob velmi se přibližuje uznání duší v předmětech« (l. c. I. str. 485). Tato slova komentáře nepotřebují.

Jako je spolupohřbívání předmětů nejprve jenom výrazem lásky k zesnulému, rovněž tak je tomu, pohřbívají-li se s ním spolu i koně a psi, jichž za živa užíval a miloval. Zrovna tak byla to u žen bezpochyby nejprve vroucí láska, která je pohnula, manžela ve smrti následovati,¹⁾ a že se k ženě i děti a otroci připojovali, dá se rovněž bez násilí vysvětliti. Stává se přece i dnes, že manželka a děti po smrti hlavy rodiny myslí, že nemohou bez otce živi býti, a není nedostatek příkladů, že ženy a děti od skoku do otevřeného hrobu násilím zdržovány býti musí. Jde-li nyní »primitivní psychologie« ještě o krok dále a zabíjení žen, dětí a otroků jednoduše vyžaduje a za zákon považuje, jsme sice daleci pokládati to za přirozené a schvalovati to, ale psychologicky dá se to vysvětliti, a vysvětliti dá se i představa z toho se vyvíjející, že duše obětovaných provázejí mrtvého na jeho cestě do záhrobí a jemu tam zrovna tytéž služby prokazují, jako kdysi na zemi. Tylor naproti tomu líčí vývoj pohřebních obětí zrovna obráceně. Dle něho jest víra v lidské »duše provodní« původní, a tato víra prý člověka

¹⁾ Max Müller: Antropologische Religion, str. 269. — Téz Spencer, l. c. str. 232 nn.

k tomu vedla, i zvířata a předměty obětovati, poněvadž jim zrovna tak jako lidem duše se přisuzovala. I duše zvířat a předmětů dávány ve služby mrtvých. ¹⁾

Dle těchto rozborů můžeme širší vývody málo utěšené kapitoly o lidských duších provodních, krutém zabíjení lidských obětí na hrobě zemřelých pohlavárů, jež nejenom v Dahomeji, nýbrž i jinde ještě dosti rozšířeny jsou, jednoduše přejíti, ještě jednou na to poukazující, že tyto obyčeje nemají snad příčiny v surovém animismu, nýbrž v »poblouzení nejušlechtilejší lidskosti: v lásce totiž, která silnější jest než smrt, a v horoucí touze po opětném spojení«. ²⁾

¹⁾ L. c. I. str. 465 praví Tylor: »Přisuzuje-li tedy primitivní psychologie jak zvířatům, tak lidským bytostem duše, následuje z toho prostě, že kmenové, kteří ženy a otroky zabíjejí, aby jejich duše zemřelému pánu jakožto průvod dali, i zvířata zabíjeti budou, jejichž duchové přiměřené jim služby vykonávati mají« — a str. 473: »Jako tak mnozí kmenové při slavnostech pohřebních lidí a zvířata obětují, aby jejich duše odeslali do služeb zemřelého, tož kmenové, kteří přiznávají se k tomuto učení o duších předmětů, docela rozumně obětují předměty, aby s jejich dušemi dle libosti naložiti mohli.«

²⁾ W. Schneider, Naturvölker I. 193.



HLAVA ČTVRTÁ.

Obsluha duší. ¹⁾ Ctění předkův. Pojem o Bohu.

Pozůstalí po zemřelém nespokojují se pohřbem a obvyklými při tom ceremoniemi a oběťmi, nýbrž v »obsluze duše« pokračuje se i dále. Odtud mrav předkládá mrtvým pokrm a nápoj. »Jídlo pro mrtvé postavuje se na nějakém vhodném místě poblíže hrobů, nebo v obydlí, a duše mrtvých přicházejí tam, aby svůj hlad ukojily.« (Tylor, l. c. II. str. 29.)

Obyčej zemřelé příslušníky opatřovati pokrmem a nápojem jest velmi rozšířen. Že by však měl svůj původ v surovém animismu, musili by zastanci naší hypotézy nejen tvrditi, nýbrž i dokázati. Není ani dost málo nutno sáhati k animismu, abychom vysvětlili tento zjev. Kdo rozumí lidskému srdci a jeho řeči, nebude spatřovati v »obsluze duší« nic jiného leč přirozený výraz lásky k zemřelým, zrovna jako v tom, že zvířata a předměty spolu do hrobu se kladou.

¹⁾ Užívám slova »obsluha duší«, jakožto širšího (německy Seelenpflege), v němž obsaženy jsou všechny počty prokazované zemřelým. — Tryzna (z koř. tr, třetí) byla pohřební slavnost starých Slovanů záležející v různých hrách, bitkách pěstí a zápasech. Trěba (z koř. tru, odtud stupňovené tráviti) značí obět zemřelým, kladenou na hrob a sestávající po většině z pokrmu a nápoje.

»S jakousi láskou, která příliš nehlobá,«¹⁾ sázely se nejen stromy a květiny na hrobě zemřelého, nýbrž vylévalo se naň víno a olej a stavěl se pokrm. »Mnohé z těchto obyčejův, ať už rozumných či nerozumných, byly snadno jinými nápodobovány, aniž měli pro to jiného zřejmého motivu, leda obyčejně činiti totéž, co jiní dříve činili, což rozhodovalo. Po nějakém čase tyto zvyky se ustálily, a za vhodné, potřebné, ano posvátné pokládány.«²⁾ Že z tohoto obyčeje ponenáhlu se vyvinul názor, že zemřelí mají zálibu v takových darech, ano že jich i požívají, dá se snadno mysliti. Nikterak však nesmíme se domnívati, že lidé na tomto »stupni« měli představu, že duše těch pokrmů požívají materiálně. »Ovšem,« tak vysvětloval jakýsi černocho Herm. Halleurovi, »nemůže duch našich tělesných pokrmů strávit, avšak on z nich požívá jen duchové a nechává tělesné.«³⁾ O Čiňanech, u nichž »obsluha duší« v přítomné době velmi rozšířena jest, víme zcela určitě, že nebyli a nejsou té víry, jakoby mrtví potřebovali pokrmu anebo ho požívali. V jedné písni výslovně se dí:

»Myslíte zemřelí že pokrm jedí?
Nikoliv! Slušně chceme však je ctíti,
tak jak by dosud žili, naše dědy,
a proto pokrm tuto mají míti.«⁴⁾

V křesťanských řeholních společnostech ještě podnes trvá zvyk, že první tři dny po smrti některého člena sedadlo, které při společném jídle dříve zemřelý u stolu zaujímal, prázdno zůstává, stůl před ním se pokryje a pokrmy jak obyčejně se postaví. Po skončeném obědě nedotknutá krmě dá se některému chudému almužnou. Jsou snad pro tento obyčej dotyční členové řádu na stupni surového animismu, a není tento zvyk nic jiného, leč »kult duše«? Jenom ten,

¹⁾ Max Müller, Anthropologische Religion str. 265.

²⁾ Tamtéž.

³⁾ Přednáška o životě černochoů západoafrických. Berlín 1850 str. 39. — Lippert, Seelenkult str. 16.

⁴⁾ J. Cramer, Schi-king. Krefeld 1844 str. 121.

kdo jest jednostranným přívržencem animistické theorie a proto ani práci si nedá, aby hlubší smysl tohoto zvyku vystihl, může dospěti k takové absurdní domněnce.

Důsledky, které tedy animisté ze zvyku »obsluhovati duši« činí, hraničí téměř se zázračným a neuvěřitelným. Tylor jest dosti opatrný a praví jenom: »U některých kmenů přechází toto pohostinné smýšlení vůči duším předků v články víry a ceremonie dokonalého kultu předků« (l. c. II. str. 32). Herbert Spencer však zevšeobecňuje a rozšiřuje ctění předků do nekonečna. Ochranná jeskyně, nebo dům, nebo nějaká komora, do níž mrtví pochovávaní bývají, stává se znenáhla chrámem, a ono místo, na něž obětní dary pro zemřelé se stavějí, oltářem (l. c. str. 313). Pokrm a nápoj a jiné věci, jež zemřelým předkládány bývají, vyvinují se v oběti (l. c. str. 316). Velebění zemřelého, jež při pohřbu a později se zpívá a při slavnostech opakuje, přechází pomalu ve chvalozpěvy, které tvoří podstatnou součástku náboženského uctívání (l. c. str. 330 nn.). Modlitby, jež vysílají k mrtvému, aby vyprosili si jeho pomoci, požehnání a ochrany, stávají se modlitbami k božstvům k vůli téměř výhodám (l. c. str. 338 nn.). »Co již uvedeno bylo, dokazuje zrovna tak jako vše ostatní, že nejstarší předkové, na něž vůbec se ještě vzpomíná, božstvy se stali« (l. c. str. 355).

Dříve nežli tuto hypotézu jakožto neodůvodněnou odmítneme, vzpomeňme si, že Spencer se svým »kultem předků« nijak nového objevu neučinil; spíše bylo mu dáti líbiti si předchůzku, že obnovil euhemerismus. Již okolo r. 300 před Kr. hájil Kyrenaik Euhemeros náhledu, že bohové nebyli původně nic jiného, leč vynikající lidé, jimž jenom úcta současníkův i potomků dopomohla k důstojnosti božské. Zeus na př. byl prý malým králem, jenž svému královskému dědu Uranovi oltář vzdělal. — Původce této nové genealogie bohův upadl již u starých filosofů pro nedůslednost svého systému v diskredit. Kallimachus nazývá ho »starým podvodníkem, jenž bohaprázdné knihy maže«. Lid byl

nanejvýš pobouřen těmito hanebnými útoky na svou poetickou mythologii a zůstal věren víře v bohy. ¹⁾

Co pak samotné hypotheses se týče, je tato úplně neodůvodněna, jak nás učí archeologie a dějiny. Starší sbírka Rig-Vedy nezná vůbec uctívání předkův. Pohřební písně chybí v této sbírce dokona. Druhá sbírka obsahuje ovšem ve své nejmladší knize četné písně pohřební, ale trvalá obsluha určitých duší předků nevychází z těchto písní ještě nijak na jevo, nýbrž teprve z ještě mladších plodův indické literatury. Pravidelné oběti naproti tomu přinášejí se bohům od počátku. Ovšem že již dříve jednotlivá božstva jakožto otec a matka velebena bývají, avšak ve všech těchto případech je pojem božstva podmětem, k němuž genealogické označení jako výrok přistupuje: ne rodičové stali se bohy, nýbrž o bozích praví se, že jsou otec a matka lidu!

Tvrdí-li se, že chrámy vyvinuly se z komor náhrobních, není to vhodné. V Číně a snad i v Egyptě stavěly se ovšem nade hroby slavných mužů »chrámy«, avšak byly a zůstaly toliko památníky ke cti těchto mužů, a nikdy podobný chrám nedošel významu domu nebo sídla božího. V Indii pocházejí nejstarší stupy, jež stavěly se nad ostatky »svatých« z buddhistické doby, ode dávna však sluje chrám ve smyslu »příbytku božího« Devâ-laya. ²⁾ V Řecku hroby předků nikdy nestaly se chrámy. ³⁾ V Římě za časů Numových

¹⁾ Sr. Otto Pfliegerer, Religionsphilosophie. Berlín 1878 str. 316. — Vil. Schneider, Das andere Leben. Paderborn 1890 str. 119. — V novější době zastává se Otto Gruppe názoru, že Euhemeros nechtěl podati žádné vědecké genealogie řeckých bohův, spíše že je celé jeho líčení výtvozem fantasmie, román, ve kterém s jemným humorem promítnul moderní helenistickou monarchii ve stát bohův. »Právě to, co Euhemeros ve svém fantastickém státu bohů vypravoval, že totiž pozemští lidé za bohy povýšení byli, stávalo se skutečně ve světě, pro nějž náš román psán byl. Zbožnění lidé Euhemerovi jsou králové-diadochové. Těžko-li uhodnouti konkrétní praobraz onoho Dia, jenž v Řecku se narodil, v mládí k barbarům se odebral, všude jako bůh zdraví se dal, a jenž v dalekém, dalekém orientu pochován jest?« L. c. I. sv. str. 16 nn.

²⁾ Sr. Furrer im Theologischen Jahresbericht, Braunschweig, Jhg. 1889 str. 330.

³⁾ Max Müller, Anthropologische Religion str. 234.

nevědělo se ještě o chrámech, ale bohové byli uctíváni.¹⁾ Mylná domněnka Spencerova vysvětluje se z rozšířeného obyčeje stavěti chrámy bohům na hrobech zemřelých, nebo vedle nich. Tento obyčej dochází opět svého vysvětlení ve víře pohanských národů, o níž později jednati budeme, že zesnulí dosahují hodnoty nižších božstev neb alespoň bytostí středních, a jako takoví že ve jménu a z rozkazu nejvyšších božstev pozemské osudy lidské řídí. K těmto oslaveným předkům obracejí se lidé a očekávají od nich pomoci, ježto blízko bohů jsou, u nich bydlí, s nimi důvěrně obcují a jejich poklady spravují.²⁾ Blízký vztah mezi bohy a těmi, již na onen svět se odebrali, vyjadřuje se zde na zemi tím, že chrámy bohům vedle hrobů se budují, neb obráceně tím, že mrtví vedle chrámů se pohřbívají.

Mylně a jednostranně vykládá Spencer rovněž původ oltářův. Ovšem že mají i předkové resp. heroové svoje oltáře, ale tyto netvoří nijak prvního stupně k oltářům pro oběti ke cti bohův. Tak užívalo se v Řecku pro oltář, obět a dary, jež mrtvým se dávaly, jiných názvů, než při kultu Olympanův Oltář ten sluje ἐσχάρα, nikoli βωμός; obětování ἐναγίζειν, nikoli ἐντέμνειν nebo θύειν; dary χοαί, nikoli σπονδαί.³⁾ Kdyby Olympané nebyli bývali podle víry Řeků nic jiného, nežli za bohy povýšení lidé, pak neměl by hořejší rozdíl smyslu. — I z p ů s o b a d r u h oběti byl rozdílný,⁴⁾ ano dokonce činěn rozdíl i v č a s e. Bohům obětovalo se za plného dne, heroům k večeru nebo v noci,⁵⁾ nikoli však na vysokém oltáři, nýbrž na nízkém, zemi blízkém, někdy na dutém oltáři obětním. Byla jimi ke cti zabíjena černá zvířata, samci, a ne-

¹⁾ Srv. Preller, Römische Mythologie. 3. vyd. Berlín 1881, sv. I. str. 128.

²⁾ Srv. Schneider, Das andere Leben str. 119.

³⁾ Srv. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg 1887, sv. I str. 80 nn.

⁴⁾ θεῶν ἄλλοις ἄλλαι τιμαὶ πρόσκεινται καὶ ἤρισιν ἄλλαι, καὶ αὐταὶ ἀποκεκριμέναι τοῦ θείου. Arrian anab. 4, 11, 3

⁵⁾ Lobeck, Aglaophamus, Regimentii Prussorum. 1829. Tom. I. p. 412.

obraceli jim hlavu vzhůru k nebi, jako při obětních zvířatech určených bohům, nýbrž tiskli jim ji k zemi. Krev zvířat nechali téci na zemi nebo na obětní oltář, aby heroové »nasytili se krví« (αιμανοσυφία). Tělo bylo úplně spáleno, a nikdo živoucí nesměl z masa toho požívatí.¹⁾ Podobné rozdíly činili i starodávni Indové. Obětovali-li bohům, visela šňůra brahmanská s levého ramene a procházela pod pravým paždím. Přinášel-li se dar duším zemřelých, byla šňůra zavěšena na rameni pravém a protažena pod paždím levým. Při oběti bohům užívalo se zvolání s v â h â, při oběti zemřelým s v a d h â.²⁾

Smí svědomitý badatel toto vše přejíti mlčením? Ovšem vyznává Herbert Spencer s důhodnou upřímností zásadu, již se při theorii o kultu předků vésti dal: »Každá hypotéza k tomu pracuje, aby si přizpůsobila údaje, jež ji podporují, a údaje protivné aby pošinula stranou« (l. c. str. 356); jest však takové jednání objektivní a vědecké?

V posledních závěrech: »Z pokrmu, nápoje a jiných věcí, jež mrtvým se předkládaly, vyvinují se obětní a věnovací dary bohům, . . . z modlitek, jež k mrtvým se vznášejí . . . stávají se modlitby k božstvům« (str. 340), a »nejstarší předkové, na něž vůbec ještě se vzpomíná, stali se božstvy« (str. 355), zavádí Spencer docela náhle a bezprostředně nový pojem jež vysvětliti ani se nenamáhal. Mluví jedním dechem o božstvech a bozích, aniž nám povídá, odkud člověk tyto pojmy vzal. »Jak může člověk něco nazývat božským, jestliže si dosud nevytvořil pojmu o božství nebo božstvech?«³⁾ Jenom tehdy dá se zbožnění nebo zbožštění předků mysliti, má-li člověk již pojem o bohu, ono jest tedy co do času pozdější než poznání boha, a nemůže tudíž nikterak býti pramenem víry v boha a tím i náboženství.

Než poslyšme Spencera samotného, jak představuje si vznik některého boha. Připomíná obyčej mno-

¹⁾ Srv. Erwin Rohde, Psyche. 2. vyd. Freiburg 1898, sv. I. str. 149.

²⁾ Max Müller, l. c. str. 298 a 294.

³⁾ Max Müller, l. c. str. 125.

hých národů, kteří své mrtvé na pahorcích a horách pohřbívají, z čehož prý víra povstává, že duchové zesnulých výšiny horské obývají. Podobně poukazuje na to, že místům vysoko položeným dává se přednost při účelech obhajovacích, a pokračuje takto (l. c. str. 258 a d.): »Vypravování, které Rajah Brooke o svém dlouhotrvajícím boji s jakýmsi horským pohlavárem na Borneu podává, dokazuje nám pádně, co by se bylo pravděpodobně stalo, kdyby pevný ten bod v držení mocnější račy byl se dostal. Odpůrce jeho byl opevnil skoro nepřístupný les na vrcholu Sadoku, hory to skoro 5000 stop vysoké a nízkými hřbety obklíčené. Rajah Brooke popisuje ji jako ‚hroznou a velikolepou‘; v pověstech a písních Dajaků však vystupuje jako ‚veliká hora, proti níž žádný nepřítel nic nezmuže‘. První pokus stéci tuto pevnost, minul se úplně s cílem; druhý, při němž užilo se malého hmoždýře, rovněž se nezdařil, a teprve pomocí houfnice, jež spojenými silami sta křičících Dajaků nahoru vytažena byla, poštětil se pokus třetí. — Tento náčelník tedy, jenž teprve prostředky civilisované račy zahrán býti mohl, byl přirozeně předmětem bázně pro okolní národy. ‚Děd Rentap,‘ jak ho obyčejně zvali, byl děsně násilnický; usmrcoval dle příležitosti i své vlastní lidi, byl bezohledný k stávajícím obyčejům, a mezi jinými hrdinnými činy provedl i to, že pojal druhou ženu z národa proti tomuto svazku nepřátelsky se stavícího, přivlékl ji do svého loupežného hnízda, propustil svou první ženu, a mladici učinil »ranee« na Sadoku. Se svými přívrženci a podřízenými sobě pohlaváry byl pro každou moc domorodců nepřemožitelný. Již vypravovaly se o něm pověřivé bajky. ‚Myslilo se namnoze, že hadi byli v tajemném jakémisi vztahu s jeho předky, nebo že snad duše těchto v nenáviděných oněch tvorech bydlí.‘

»Mysleme si nyní místo podobného domorodého vládce, jenž takto v mračnech bydlí (tato skutečně při posledním útoku překážela), jenž příležitostně sestupuje, aby vykonal pomstu, jenž celou zemi kolem dokola ve strachu drží a příčinu zavdává k příběhům, které již pohádkové představy vyvolaly — mysleme

si místo něho jiného vládce, jenž náleží k rače dobývavé, která přinesla domorodcům až dosud neznámé vědomosti, umění, zručnost a nástroje, a proto pokládána byla za bytost vyššího řádu, zrovna tak jako se to mnohým civilisovaným lidem mezi divochy až podnes stává, — a pak pochopíme, že docela nutně všelijaké pověsti o této vyšší rače v nebi bydlící povstati musily. Právě Dajakové představující si božské bytosti tak málo rozdílné od lidí, že se o nejvyšším bohu a tvůrci Tapovi vypravuje, že bydlí »v domě podobném domu Malajcovu, sám pak že jest oblečen jako Dajak«. Uvážíme-li to, pak vysvitne nám, jak nevyhnutelně k tomu musilo dojít, že dobyvateli v takovém postavení božské vlastnosti přičteny byly. A patří-li krajina k těm, kde častá sucha víře ve tvůrce deště, a pastýře nebeského přízniva byla, tož je tento vládce, jenž vysoko na skalním tesu bydlí, kolem něhož shromažďují se mraky, a od něhož bouře se snášejí, pokládán bez rozpaků za původce těchto změn — je hromobijce, který blesky ve své ruce třímá.

»Přes to však, že taková síla se mu přičítá, vypravují se nicméně rozličné pověsti o jeho sestupu s onoho místa nahoře v nebi, o jeho zjevení se mezi lidmi a jeho milostných dobrodružstvích s lidskými dcerami. Nechme v myšlenkách jen krátký čas projít, a takové legendy a výklady budou různě přehnány a zidealisovány; myslíme si činy zveličené, jakož to vidíme na hrdinském skutku Samsonově s oslí čelistí, anebo na chrabrosti Achillově, jenž zemi krví napájí, anebo na vítězném boji Ramsa II., jenž sto tisíc nepřátel vlastní rukou ubil — abychom dospěli k ideji, že nebe jest sídlem nadlidských bytostí, jež vládnou nad silami přírodními.«

»Smíme snad připojiti,« připomíná na konec Spencer, »že není třeba, aby představa, jednou-li se vyvinula, zůstala omezena na původní místo. Bouře, jež na nebi vypukávají, daleko od tohoto pevného místa na hoře, pokládají se za důkaz toho, že hromobijce i k jiným částem nebe přístup má; a když pak ona rača sem tam stěhujíc se táhla, byl tento bůh nebes, který bouřemi dokazoval, že s nimi šel, ko-

nečně nutně lokalisován na jiné hory, od nichž bouře obyčejně přicházivaly.«

Toto líčení Spencerovo vydává jistě svědectví jeho spisovatelské virtuositě, avšak vznik boha, a především vznik pojmu o bohu, není tím nikterak vysvětlen. Dejme tomu, že celá řada podmínek a předpokladů, jež Spencer bezprostředně po sobě vypočítává, nastane a se uskuteční; jak pak může národ, jenž dosud nemá nijaké znalosti, nijaké představy o jakési božské bytosti, nějakému dobyvateli, neomylně božské vlastnosti přiřítati, třeba si tento dobyvatel tak hrozný a násilnický byl jako děd Rentap? Zdá se, že Spencer dosud nevyjasnil si pojmu, jež sám si zvolil: »někomu božské vlastnosti přiřítati.« Přisuzujeme-li věci nějaké jakousi vlastnost, již sama o sobě nemá a jež jí nenáleží, přenášíme na ni tuto vlastnost s jiné věci, které přirozeností samou náleží neboli vlastní jest. To však předpokládá, že my jak věc, s níž nějakou vlastnost přenášíme, tak její vlastnosti známe. Přiřítají li tedy lidé nějakému dobyvateli božské vlastnosti, musí tito lidé jak boha, tak jeho vlastnosti znáti.

Rovněž tak jest i nejvyšší bůh Dajaků Tapa pro vznik pojmu o bohu bez významu. Věří-li Dajakové, že Tapa bydlí v domě podobném domu Malajcovu a jest oblečen jako Dajak, nejde z toho nikterak, že Tapa byl dříve Dajakem; spíše učí nás tato víra, že za všech dob a na všech místech lidem bylo a jest potřebou, boha anthropomorficky si představovati. Již Xenofanes poznamenává, že lidé bohům svůj hlas a svou postavu dávají, že Ethioptové své bohy černé a ploskonosé, Thrákové zrzavé a modrooké zpodobňují, zrovna jakoby koně, skot a lvi, kdyby jen malovat uměli, své bohy jako koně, hovada a lvy si zobrazovali. ¹⁾ Třeba bychom i to připustili, že Tapa původně loupežníkem byl, jak jmenoval se bůh, jehož vlastnosti mu přiřteny byly, a odkud se vzal první bůh, jemuž mohl člověk býti připodobněn?

¹⁾ C'em. Alex., Strom. lib. V. Migne, Patrol. Graec. Tom. IX p. 165 nn.

Spencer při své hypotese o vzniku boha předpokládá mlčky, že lidé za dřívějších dob buď velmi živé, nebo velmi prosté obrazotvornosti byli. Jak by byli mohli jinak dospěti k víře, že všecky bouře, jež okolo vrcholu nějaké hory zuří, způsobuje jakýsi na některém pahorku nebo hoře pohřbený loupežník anebo náčelník! Či za živobyті náčelníkova nebylo bouří? Anebo teprve po smrti slavného pohlavára bylo by snad lidi napadlo tázati se po příčině bouří, blesku a hromu? A na tom není dosti! Tento bývalý náčelník dospívá pomalu k takové důstojnosti, že jej tvůrcem a pánem nebes a země nazývají a pevně přesvědčeni jsou, že on skutečně všecko to učinil, co na světě a nad světem jest, že řídí osudy lidí a zpytuje jejich nejtajnější myšlení, takže se bojí i potají něco zlého činiti. Došlo snad skutečně celé lidstvo na této tak absurdní myšlenkové cestě k pojmu o nejvyšším božstvu? A mělo snad veškeré lidstvo tak slabou paměť, že se ani stopa vzpomínky na genesi jediného absolutního božstva nezachovala? Zdá se, že i Spencer z těchto otázek nečinil si skrupulí, nebť subsumuje tyto své více než odvážné komposice a kombinace pod obecný název: »Skutečnosti sociologické.«

Když byl Spencer vylíčil vznik boha vůbec, uvádí »přímé doklady« toho, že »uctívání předků nejenom v necivilisovaných společnostech převládá, nýbrž že tento obyčej vyskytuje se a vyskytoval se ve společnostech civilisovaných, navzájem ne blíže příbuzných« (l. c. str. 346).

Nikoho rozumného nenapadne popírati uctívání předků samo o sobě. To se vyskytovalo a vyskytuje i dnes, neboť je co nejužejí spojeno s nevyhladitelnou věrou lidstva v nesmrtelnost. Zemřelí dle názoru skoro všech přírodních národů přibližují se více k božstvu a docházejí hodnosti nižších bohů, nanejmeně pak středních bytostí, jež na řízení pozemských osudů vynikající účast mají a jako duchové ochranní ctěni jsou. Pohanská víra v nesmrtelnost nikde vůbec nezapírala své náklonnosti, krále a jiné »náčelníky«, kteří již za svého života jako zvláštní oblíbenci nebo docela jako vlastní synové bohův uctívání byli, po smrti niž-

ším nebo vyšším stupněm apotheosy vyznamenávati, což nevyhnutelně vedlo ke kultu předkův a mánův. Avšak s původem náboženství a se vznikem pojmu o bohu nemá celá ta věc co činiti. Uctívání předků předpokládá již uctívání boha resp. bohův a náboženství.

Zrovna tak tomu jest i při příkladech, jež Spencer uvádí jako »přímé doklady«; vždy se praví: »zemřelí za ujímají místo mezi bohy, jsou povyšováni k hodnosti božstev, jsou přijímáni mezi bohy atd., zkrátka, bohové jsou tu již vždycky.«

Ano, i když se Spencerem »o vnitřní stránce ctění předkův uvažujeme a pohlížíme na ni se stanoviska těch, kteří ji plní«, pro vznik víry v boha nic se z ní nezíská. Spencer jest všecek šťasten z toho, že se nám — »dvě podání, jedno v méně vyvinuté, druhé ve vyvinutější formě, se slovy samých ctitelů předkův dochovala« (l. c. str. 349). První podání týká se tajemného Unkulunkulu z kmene Zulu nebo Amazalu. Unkulunkulu dle víry Zulů povstal ze třtiny. Byl prvním člověkem, plodil děti, zemřel a požíval od svých potomků jakési úcty. Každý kmen má svého vlastního Unkulunkulu.

Spencer vyňal tuto zprávu z Callawayova díla »Náboženský systém Amazulů«, jehož první díl nadepsán jest Unkulunkulu. Avšak z tohoto spisu nenabude člověk dojmu, že by nositel onoho jména božskou důstojnost a podstatu měl. Týž pokládán jest sice více než za obyčejného člověka; on jest, jak jméno »převeliký« naznačuje, praděd anebo prapředek, a to polobohem stavší se pračlověk, jenž v pověstech o stvoření a stavu prvotním jako demiurg, jako střední osobnost mezi bohem a lidmi vystupuje. A ježto mezi lidským praotcem, zprostředkovatelem to života, a mezi božským praotcem, původcem to života, ne vždy jasně se rozlišuje, tož jeví se Unkulunkulu brzo jako Adam brzo jako bůh ráje.¹⁾

Ostatně prohlásili intelligentní Zuluové, s nimiž Callaway blíže obcoval, pověsti o Unkulunkuluovi za

¹⁾ Srv. Schneider Vil., Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster 1891, str. 64.

zlomky, jež i strážcům ústního podání nesrozumitelné jsou. »Mluvíme-li my černoši o Unkulunkuluovi neb Uthlangaovi nebo stvořiteli, míníme tím jednu a tutéž bytost. Ale vše, co pravíme, jest tupé a hloupé. Není mezi námi, ani mezi náčelníky nikoho, jenž by pověsti o Unkulunkuluovi tak rozebrati dovedl, aby pravda vyšla na jevo a od ostatních poznána byla. My se také ani nepokoušíme věci té přijíti na kloub; sotva byl někdo trochu popřemýšlel, vrací se k tomu, co bije do očí. Tvrdíme, že víme, či vidíme; ti však, již svým vnitřem patří, mohou hned naši nevědomost i v těch věcech zjeviti, o nichž předstíráme, že je vidíme a chápeme« (l. c. str. 67). Přiberme k tomu i domněnku Max Müllerovu, že řeč se slovem Unkulunkulu kouzelnou hru provozovala, že značí to původně třtinu s četnými výhonky, později však že asi nabylo významu: kmen aneb původ,¹⁾ a nemůžeme se tomu vynadiviti, jak Spencer tak nejasnou, pověstmi obeptatou bytost, o níž ani domorodí náčelníci nic určitého nevědí, nám jako vzor zbožného předka předvésti může.

Druhé »podání« o ctění předků, »jež se nám i se slovy samých uctívatelů dochovalo«, je vzato z křížového výslechu, jež Bobadilla s několika Nikaragua-Indiany zavedl. Dané odpovědi praví ovšem, že »otcové« a »teotové« nikaragujských Indianů totožni jsou; bylo by však přece přenáhleností spatřovati v těchto výpovědech celou víru tohoto národa. Divoši dovedou svá náboženská tajemství velmi dobře uchovávat, a nemají nikterak chuti, prvnímu nahodilému cestovateli plnou pravdu pověděti. — Peruanci pokládají ode dávna, jak vypravuje Dobrizhoffer, za hřích jméno svého boha Pachacamaca bez velmi důležité příčiny vysloviti.²⁾ Tukumové, kmen to amazonský, zachovávají název nejvyšší bytosti, již ctí, jako tajemství.³⁾ Velice cha-

¹⁾ Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 2. vyd. Strasburk 1876, str. 54 a d.

²⁾ Dobrizhoffer, Geschichte der Abiponer. Aus dem lateinischen von A. Kreil. Vídeň 1783, sv. II. str. 121.

³⁾ Bates, Der Naturforscher am Amazonenstrom. Z angl. Lipsko 1866, str. 408 a d.

rakteristický příklad vypravuje Max Müller. Benediktini pracovali na austrálské stanici po tři léta jako missionáři a za ten čas nabyli pevného přesvědčení, že domorodci žádného božstva, ani pravého ani falešného, neuctívali. Později však dověděli se, že tito divoši v nejvyšší bytost věří, jež stvořila svět. ¹⁾ Kdyby byli tedy tito Benediktini svoji stanici opustili, dříve nežli učinili tento objev, kdo by se byl odvážil odporovati jejich zprávám? Podobných zkušeností nabyli také první missionáři v Gronsku, jak vypravuje Cranz.²⁾ Kdo ručí Spencerovi za to, že Indiani zvědavému Bobadillovi plnou a celou pravdu řekli? Není docela vyloučeno, že divoši v »křížovém výsledku« ve své úzkosti neb i zlosti na dotěrného tazatele něco řekli, co nesrovnávalo se s jejich vnitřním přesvědčením. A kdyby i výpověďem tak rozuměti bylo, jak je bere Spencer, nedokazovala by víra jediného kmene indianského pro všeobecné zbožnění předkův a vznik náboženství z kultu předků zhola nic. Spencer jest ovšem o správnosti své hypotезy tak pevně přesvědčen, že když uvedl těchto málo a slabých příkladů, konečně činí poznámku: »Celé stránky mohly by býti vyplněny doklady téhož významu. Co však již podáno bylo, dokazuje zrovna tak jako vše ostatní, že nejstarší předkové, na něž se vůbec ještě pamatuje, božstvy se stali, kteráž sice ve svých fysických a duševních přívlastcích lidskými zůstala, jak tomu bývá se všemi původními božstvy, a jenom vzhledem na svou moc se vyznačují; že po té v podání jako ploditelé nebo původci žijících lidí se uznávají, až pomalu k tomu to dospěje, že jakožto jediné známí původci jedné věci mlčky i za původce všech věcí se pokládají; a že bydlí v krajině, odkud ona dotyčná raça přišla a jež jiným světem jest, do něhož zemřelí se stěhují. Určité zprávy těchto národů dovolují nám bezprostředně souditi na onu přeměnu předkův v božstva, které jsme se již nepřímo dopídili z toho, že z pohřebních obyčejů vytvořil se kult předkův a konečně náboženská úcta« (l. c. str. 355).

¹⁾ Ursprung und Entwicklung der Religion, str. 108.

²⁾ D. Cranz, Historie von Grönland. Barby 1770, svazek I. str. 254.

Spencer mluví s velikou důvěrou; ale silná slova samotna nejsou s to, aby zjednala vážnost theorii, jež systematicky k tomu pracuje, »assimilovati si údaje, jež jí dodávají opory, a skutečnosti protivné pošinou stranou« (l. c. str. 356). Každý nepředpojatý shledá nutně v takové zásadě doznání slabosti. Je-li některé theorii k takovým prostředkům útočiště bráti, stojí jistě na slabých nohách. »Protivné skutečnosti«, jež Spencer schválně odstrkuje, mluví příliš jasnou řečí, vyprávějí o víře národů v Boha a bohy, kteří původně nebyli lidmi a neděkují za svou moc a důstojnost »obsluže duší«, vyprávějí spolu, že původ náboženství v kultu duší předkův a duchů hledati nenáleží. Potaz u národů, k nimž hlavně zřetel zde máme, po jejich skutečných náboženských názorech nás o tom přesvědčí. Poněvadž však v národech přírodních nemůžeme spatřovati věrný obraz pračlověka, obrátíme svou pozornost nejdříve na ty národy, jejichž dějiny nás o několik tisíciletí blíže ku kolébce lidstva pošinou. Čím dále do pravěku nás dějiny některého národa uvádějí, tím větší jest vyhlídka, že poznáme pranáboženství lidstva v poměrné ryzosti jeho.



HLAVA PÁTÁ.

Animismus a euhemerismus ve světle dějin náboženství.

1. Původní náboženství Indogermánův.

Že možno nám společný pojem o bohu indogermánských kmenů sledovati až k jeho nejstarším stopám, děkujeme *Rig-Vedě*, která dle Moniera Williamse je nejstarší knihou světa. Kmen *div* nebo *dev* = svítiti na označení nejvyššího božstva nachází se dle výkazu srovnávací jazykovědy nejenom v sanskritu (*Dyauspitar*), nýbrž i v řečtině (*Ζεὺς πατήρ*), v latině (*Jupiter* a *deus*), v starogermánštině (*Tiu, Tio, Zio*), v litevštině (*diêwas*), v staropruštině (*dews*) atd. Z toho vyplývá důležitý závěr, že indogermánská čeleď již dříve, nežli se rozdělila, buď jenom jednoho, nebo na všecken způsob téhož nejvyššího boha ctíla, že všechny indogermánské kmeny »kdysi tutéž víru měly a po nějaký čas totéž nejvyšší božstvo pod tímtéž jménem uctivali, pode jménem, jež nebes-otec znamená«. (Max Müller, *Anthropolog. Relig.* str. 80.). S tím shoduje se, že *Dyaus* již i v *Rig-Vedě* bohem starší víry se jeví, jehož moc zponenáhla na *Varunu* a *Indru* přechází. »Z trosek víry hynoucí přesahuje do víry *Rig-Vedy*, v osamělé

velikosti své stojí bůh nebes Dyaus, také ‚otec Asura‘ nebo jednoduše ‚Asura‘, t. j. pán v praegnantním slova smyslu, nebo prostě ‚otec‘ nazývaný.«¹⁾

Jestliže tedy již nejstarší památky tak čistý pojem o Bohu vykazují, a jestliže Spencer nedokázal, ani dokázati nemůže, že Dyaus-pitar dřevních Arijců dříve jakýmsi pohlavárem nebo pradědem byl, jež pak za boha povýšili, nač jsou všechna pátrání po vzniku pojmu o Bohu a náboženství u rozdílných asijských národů »v jejich pokročilejších dobách«? Preveliká horlivost, jenom v animismu a kultu předků původ náboženství hledati, zdá se, že Spencera a ostatní zastance této hypotese zcela oslepila. Jakou váhu mohou míti zprávy o pohřebních zvycích, jež přede dvěma tisíci lety obvykly byly, anebo docela o takových, jichž dnes ještě se užívá, pro rozvoj pojmu o Bohu, když tento pojem již ve třetím nebo čtvrtém tisíciletí před Kr. se vši jasností se nám jeví? Tak sděluje s námi Spencer dopis od p. A. C. Lyalla, »jehož práce v Fortnightly Review nám ukazují, jak kompetentní jest i jako pozorovatel i jako myslitel«, tohoto obsahu: »Nevím,

¹⁾ E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens Münster 1893 str 23. — O obecném pojmenování božů všech indoevropských národů srv. poetický výklad Karla Kingsleye u Maxe Müllera, Původ a vývoj náboženství. Str. 249: »Před pěti tisíci lety anebo snad ještě spíše, jmenovali ho (‚vše-otce‘) Arijci, již nemluvili ani po sanskritsku ani po řecku ani po latinsku, Dyu-patar, Nebes-otec. — Před čtyřmi tisíci lety anebo ještě spíše jmenovali ho Arijci, kteří na jih k řekám Pendžabu se odstěhovali, Dyauš-pitā, Nebes-otec. — Před třemi tisíci lety anebo snad ještě spíše jmenovali ho Arijci na březích Hellespontu Ζεὺς πατήρ, Nebes otec. — Před dvěma tisíci lety pohlédli Arijci italská vzhůru a viděli zářící ono nebe, hoc sublime candens, nad hlavou a jmenovali je Iu-piter, Nebes-otec. — A před tisíci lety byl tentýž otec nebes a všehomíra vzýván v tmavých lesích Germanie od našich vlastních předků, germánských to Arijců, a jeho starodávný název Tiu nebo Zio byl tehdy snad naposledy modlícími se pronášen. — Ale žádná myšlenka, žádné jméno neztrácí se docela. A jestliže zde v tomto starém opatství, jež na troskách ještě staršího chrámu římského vybudováno bylo, pátráme po jméně pro neviditelné, nekonečné, jež nás ze všech stran obklopuje, pro neznámé, pro pravé jaství světa a naše vlastní — nemůžeme ani my, jako děti klečící v tmavé komůrce, nižádného lepšího jména nalézti než »Otče náš, jenž jsi na nebesích . . .«

kdo asi byl autorem onoho sdělení, jež uvádíte, že se nezdá, že by který indoevropský národ kdysi byl založil náboženství na uctívání mrtvých: ale na každý způsob toto zevšeobecnění jest zhola neudržitelné; zde v Rajputaně mezi arijskými kmeny nejčistší krve jest ctění proslavených předků velmi rozšířeno, a všichni jejich hrdinové byli více méně zbožněni.« (Spencer l. c. str. 547 a d.) Avšak co má činiti uctívání proslavených hrdin, jež nyní obyvatelé Rajputanští provozují, se vznikem náboženství? Co uvádí Lyall, náleží docela jiné fási, snad dokonce i nejposlednější periodě náboženského vývoje (Max Müller, l. c. str. 140), a nemůže nám tedy naprosto nijak podati obraz o pranáboženství dřevních Arijců.

Srovnáme-li náboženství Arijců, jak jeví se nám ve Vedách, s náboženstvím jednotlivých arijských kmenů v jejich pokročilejších dobách, shledáváme všude zřejmé stopy náboženského úpadku, úpadku to, jenž každým stoletím patrnějším a truchlivějším se jeví, úpadku, jehož konečný výsledek dle výroku Max Müllera je ctění opic a krav.¹⁾ Avšak slovo úpadek nenachází se ve slovníku evolucionistickém a proto se ho animisté s hrůzou a strachem varují, jakkoli slovo to lapidárním písmem na každém listu dějin pohanického náboženství napsáno jest.

Bylo by bláhovo, chtěl-li by kdo popírati existenci kultu duší a předkův. Bojujeme toliko proti tvrzení, že animismus resp. kult předků a duchů je pramenem náboženství a víry v Boha. Animismus je součástí náboženství, ale není náboženstvím samotným, a není národa, jehož náboženství by záleželo pouze v kultu předků, ano dá se dokázati, že kult předků teprve poměrně později do stávajícího již náboženství vnikl. »Jak daleko moje vlastní výzkumy sáhají,« píše Max Müller, »nepodařilo se mi objeviti ani jedinkého národa, jenž by kdy toliko v duchy předkův a ne v bohy věřil. U národů civilizovaných a literaturou obdařených, jejichž dějiny

¹⁾ Ursprung u. Entwicklung der Religion, str. 75.

vždycky musí tvořiti vychodiště a základ v pravdě vědeckého zkoumání, nenacházíme stopy po takovém stavu.«¹⁾

a) Náboženství Indův.

Max Müller nazval náboženství Indův henotheismem nebo kathenotheismem; rozumí tím víru v jednotlivé bohy, kteří střídavě jako nejvyšší bůh vystupují. Po omylu Max Müllerově nám zde nic není, vyjímáme však z jeho líčení henotheismu tu jistou věc, že staří Indové věřili v bohy, o nichž nikde nenacházíme zpráv, že by byli bývali původně lidmi.

Dyaus, společný to bůh všech Arijců, stal se ve vedicko-brahmanské periodě indického náboženství, třeba naň nebylo docela zapomenuto, přece nesrozumitelným, anebo se k tomu již schylovalo, jeho moc pobledla a v popředí vystupuje mladší pokolení bohův. Nejvyšší bůh nejstarší doby vedické, »již proniká ještě základní směr monotheistický«²⁾, jest Varuna (वृषावस) = obklopující, objímající). Byl-li Dyaus ctěn po přednosti jako »otec«, kterýmžto označením »poměru člověka k božstvu propůjčen byl ráz důvěrnosti«,³⁾ jeví se Varuna jako král. Tak dí se v Rig-Vedě IV., 42 [338]⁴⁾

»Já králem jsem a náleží mi vláda,
jenž všechny oživuji bohů tlumy.
Rozkazy Varunovy bozi plní,
a vládnu lidí sledním útočištěm

Já Varuna jsem král a nad silami
se rozestírá moc má nebeskými.
Rozkazy Varunovy bozi plní,
a vládnu lidí sledním útočištěm.«

¹⁾ Anthropologische Religion str. 286.

²⁾ Rig-Veda. Uebersetzt etc. von H. Grassmann. Lipsko 1876. I. díl, str. 150.

³⁾ Hardy l. c. str. 51.

⁴⁾ Rig-Veda Grassmannova.

Je-li v této písni již naznačeno, že ostatní bozi svoji moc od Varuny mají, na jiném místě »nebes nositelé« Varunovými syny a many jsou nazýváni.

Varuna jest král a tvůrce celého světa.

»Já jsem, ó Indro, Varuna, a má říš
jest hlubý, širý, požehnaný dvojsvět;
jak moudrý umělec já stvořil bytí
vše, nebesa i zemi já jsem držel.

Já kapající vodě vzbubřet dal jsem,
a upevnil jsem nebe trůnem svatým;
a svatý Aditja svým svatým dílem
trojdílný prostor vším mírem rozestřel.«

(Rig-Veda IV 42. 3. 4.)

Varuna jest ten

»jenž slunci jako koberec stře zemi,
jak řezník s koží činívá zvířete.

On lesy naplnil chladnými vánky,
ve kravách mléko, v koních rychlost stvořil,
ve srdci moudrost v mracích blesky bílé,
na nebi slunce, a somu v horách zplodil.«

(Rig-Veda V. 85. [439].¹⁾)

Varuna jest Bůh mravného pořádku ve světě. Dal mravní zákon, jest svatý a spravedlivý, tresce zlo, odměňuje dobro a odpouští hřích, jestli ho lidé »nábožností udobřují«. (Rig-Veda VII. 86) Četny jsou modlitby k Varunovi za odpuštění hříchů. Tak Rig-Veda VII. 86, 5 a d.:

»Vzdal otců našich od nás nepravosti,
a sejmi ty, jež spáchali jsme sami,
jak zloděj, králi, po stádech jenž pase,
jak telátko s řemene Vasišthu pusť.

¹⁾ Srv. Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie. Lipsko 1894, sv. I. odd. I. str. 85. — Baumgartner, Geschichte der Weltliter. Freiburg 1897, sv. I., str. 14

Ne vůle má, leč šalba, věř, to byla,
a opilost, hněv, slepota mámivá;
staršího zmohla chyba jinochova,
a spánek sám jest původ hříšných činů.

Jak sluha milostivému chci sloužit,
jsa viny zbaven, horlivému bohu;
nemoudré, avšak věrné, poučil on,
ke spáse chytrého moudřejší vede.*

Rig Veda V. 85, 7 n.:

Vši nepravost spáchanou na příteli,
na druhu milujícím, neb na bratru,
na domu vlastním, na cizím snad také,
tu nepravost nám odpusť, ó Varuno!

Jak falešný hráč v hře-li šidili jsme,
a vědomky chybili li my, neb ne,
co poutá nás, to všecko na nás rozvaž,
a buďmež mili ti zas, ó Varuno!

Uvedená místa z Rig-Vedy vylučují domněnku, že Varuna je zbožněný předek. Sami animisté zajisté že téhož přesvědčení nabyli, neboť v jejich spisech nenacházíme ani pokusu o důkaz, že Varuna někdy byl člověkem. Že však takto »stranou odstrkovati odporující údaje«, což Spencer očividně připouští, je hříchem na vědě, velice zřejmě dává na rozum Max Müller, jenž při té příležitosti píše: »Nedělati si nic z věci, která již na jisto stanovena jest, důvod, jehož nelze vyvrátiti, schválně ignorovati, oháněti se doklady, kterých nelze dokázati, ano, jež dokázati ani se nepokouší — jest zkrátka nesprávně a otravuje vzduch, v němž jediné pravá věda žíti a dýchati může. Nejhrubší omyly nezpůsobí ani polovic neštěstí jako osobivost souverenní lhostejnosti oproti pravdivosti některého tvrzení.« (Anthropolog. Relig. str. 79)

V pozdější době, asi tak okolo r. 1400 př. Kr., byl Varuna z vlády vytlačen Indrou. Příčinu této novoty jest hledati v dějinných událostech národů tehdejších

dob (Hardy, l. c. str. 74), v boji o držení údolí Gangeského. Indra jest vlastně bůh indický, bůh Indův arijských. Bývá sám označován jako Arya a stává na straně Arijcův. (Tamtéž.) Od té doby, kdy uctíván jest jako nejvyšší bůh, dávány mu tytéž přívlastky jako Varunovi. Rig Veda II., 12 [203]:

Jenž sotva zrodil se, již směle bohy,
bůh nejprv, silou, statečností nadal,
před jehož mocí svět obojí se třás'
a silou velkou, to jest, lidé, Indra.

On zemi upevnil, když kolísala,
a státi kázal rozčileným horám,
a prostor daleký vyměřil vzduchu,
a nebe udržel, toť, lidé, Indra.

Jenž stvořil vše, co na zemi se hýbe,
do propasti zlých uvrh' přívržence,
jak hráč si jmění nepřítele pobral
vítězně, to jest, dobří lidé, Indra.

Tož v moci jeho koně, hovada jsou,
vše, vozy na světě a všichni lidé,
jenž slunce stvořil, červánky též ranní,
a hráze sdělal vod, toť, lidé, Indra.

Jenž všecky, kteří nepravosti pášou,
dřív, nežli tuší to, svým šípem sklátí,
sám vzdorný vzdornému on nepovolí,
smrt nepřítele, to jest, lidé, Indra.

Jiné písně velebí Indru jakožto »toho, jenž v nebi trůní« (I. 173, 1), jako »krále« (I. 174, 1), jako »knížete mužův« a »krále národův« (I. 177, 1), jako »pána celého nebe a země« (I. 100, 1).

O Indrovi ovšem tvrdí Spencer (l. c. str. 357), že »není leč předek ve značně rozšířené postavě«, a důkaz toho spatřuje »ve větách, jež vztahují se na opojný nápoj, který z posvátné byliny strojen byl.« Ale kdo byl Indra jako člověk? Kde bydlil? Odkud přišel? Co činil? Rig Veda nepraví nic o Indrově

původu z lidského pokolení, ovšem však otcem Indrovým označuje se Dyaus (IV. 17, 4).

Jak určité jsou zprávy Ved z nejstarších dob o víře Indů v bohy, tak neurčity jsou o ceremoniích pohřebních a obětech mrtvým; o posledních se ve starších písniích vůbec zmínka neděje. Obyčejný způsob pohřbu bylo spálení mrtvoly. Dle učení animistů byla by již i v nejstarších dobách žena zemřelého spolu s ním spálena býti musila; víme však určitě, že tomu tak nebylo. Vdova usedla sice na severním konci hranice¹⁾, ale odvedli ji dolů se slovy:

U ženo, povstaň, ve svět živých vrať se;
zde ležíš před tím, jehož dech prch', nuž pojď,
jenž kdys za ruku tě vzal a miloval,
teď sňatek manželův tys' dokonala.

(X. 18, 8)

Později ovšem spalování vdov stalo se zákonem, ale teprve když jedno místo ve Vedách bylo porušeno, aby se mohli opírat o autoritu svaté knihy.²⁾

Byl-li zemřelý vojínem nebo lovcem, pokládal se i jeho luk na hranici. Pro »fundamentální animismus« a duše provodní nedokazuje však tento obyčej docela nic, neboť luk byl dříve zlámán;³⁾ myšlenka, že by mrtvý na onom světě ho mohl potřebovati, podle toho zdá se Indy ani nenapadla.

Když byly všechny posvátné obřady skončeny, podpálila se hranice. Mezitím co mrtvý se spaluje, zpívají se mezi jiným i tyto verše:

»Jdi napřed, jdi, na oněch starých cestách,
na nichž se předci naši domů brali;
a oba vládce, v rozkoši již tonou,
kéž zříš je bohy, Varunu a Yamu.«

(X. 14, 7.)

¹⁾ Srv. Hardy. l. c. str. 186. — Max Müller, Anthr. Rel. 242 a d.

²⁾ Srv. Hardy l. c. str. 185 — Max Müller l. c. str. 260.

³⁾ Hardy l. c. str. 186. — Max Müller l. c. str. 244.

›Kéž Pušan rozumný tě odtud vede,
jenž světa pastýř jest a říš neztratí,
kéž otcům tam tě odevzdá blaženým,
nechť Agni k bohům moudrým dovede tě.

Tě chraniž Aju, všeoživovatel,
nechť Pušan předchází tě cestou onou,
kam zbožní šli, kde meškají pak nyní,
tam kéž bůh Saviter tě doprovodí.«

(X. 17, 3 a 4.)

Tyto verše, jako vůbec písně, jež vztahují se k pohřbu a k životu blažených v říši Varunově a Yamově, nás poučují, že zemřelí ke svým otcům shromáždění bývají, avšak nikde nedovídáme se, že zemřelý bohem, anebo docela nejvyšším bohem se stal. Vždy tu jsou již bohové. Bůh Agni a bůh Saviter nebo Savitri uvádějí duši zemřelého do nebe, do říše Varunovy a Yamovy, kteří jsou b o z i.

Z toho všeho jde závěr, že indické náboženství nespočívá ›na uctívání mrtvých‹ a že Indové ›ve svých nejprvnějších dobách nebyli ctiteli předků«. (Srv. Spencer, l. c. str. 356)

b) Náboženství Peršanův.

Posvátnou knihou perskou jest Avesta, za jejíhož autora pokládá se Zarathustra. Název boha v Avestě jest Ahura Mazda, t. j. mnohovědoucí, všemoudrý. ›Každá stránka Gáthy podává svědectví o jeho vznešenosti nade všechny bytosti.«¹⁾ Mazda nazývá se výslovně i vševidoucím, jenž nemůže býti ošálen, strážcem, jehož oči nejen že vystihnou, co veřejno, nýbrž i to, co v tajnosti se stříjí, rozhodcem nebo soudcem, jenž vše ví, co lidé dříve učinili nebo ještě učiní. Mazda je pán nebes a ›dárce země«, všichni králové vládnou z jeho milosti, od něho pochodí vše dobro.²⁾ Mazda

¹⁾ C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum. Deutsche aut. Ausg. von G. Gehrich. Gotha 1898. II. sv. str. 129 n.

²⁾ Srv. Fischer, Heidentum u. Offenbarung. Mohuč 1878, str. 107 nn. Formby, Der Monotheismus der Offenbarung und das Heidentum. Aus dem engl. von C. Krieg. Mohuč 1886, str. 56.

je tvůrce všech věcí, nebeských i zemských, duchovních i hmotných. I člověk je stvořením Mazdovým. V pohanství nemá žádný bůh vyššího postavení nad Ahuru Mazdu; on jest, »třebas i ne v přísném smyslu jediný bůh, přece mezi všemi nebeskými bytostmi jediný, jenž vpravdě bohem slouti může a vysoko a velebně nad svými trabanty a služebníky se vznáší«. (Tiele I. c. 137.)

Na první pohled zdá se ovšem, že perský dualismus každému známý s tím sloučiti se nedá, než Angra Mainyu (Ahriman), duch zlý, pochází teprve z dob pozdějších. Gáthy, nejstarší to zlomky avestického náboženství, znají jenom jednoduchou víru v Ahuru Mazdu, jakožto nejvyššího boha, tvůrce a vládce všech věcí.¹⁾ O osobním boji mezi Ahurou a Angrou Mainyuou není v Gáthách ještě stopy; ani Darius nezmiňuje se ještě v klínových nápisech o Angrovi Mainyuovi jakožto odpůrci Ahurově. Ve Starém Zákoně dochované výnosy perských panovníků znějí rovněž všechny monotheisticky; tak výnosy Dariovy po vysvobození Danielově²⁾, Cyrový o propuštění Židův³⁾, Artaxerxovy po pádu Amanově.⁴⁾ Ani Herodot nezná ještě zlého ducha, ovšem však vypravuje, že perský kult bez chrámův a obrazů bohů se vykonával, a že zhotovovati obrazy za rouhání se pokládalo (Hist. I. 131) Když během času učení Zarathustrovo »neporozuměním a špatnými výklady bylo pokaženo« (M. Müller, I. c. str. 182), byl Angra Mainyu učiněn osobním odpůrcem Ahurovým, avšak podřízenosti prvního druhému zůstali si vždycky vědomi. Angra Mainyu, jako ani ostatní zlí duchové, neměl

¹⁾ Max Müller, Theosophie oder psychologische Religion. Aus dem engl. von M. Winternitz. Lipsko 1895, str. 43.

²⁾ Dan. VI. 25—27. Praví o Bohu Danielově: »Neb on jest Bůh živý a věčný na věky; a království jeho nebude rozptýleno, ani panování jeho až na věky. On jest vysvoboditel a spasitel, čině znamení a divy na nebi i na zemi . . .«

³⁾ Paralip. 36, 23: »Toto praví Cyrus, král perský: Všecka království dal mi Hospodin, Bůh nebes . . .«

⁴⁾ Esther 16. 16. Král praví, Židé »že synové jsou nejvyššího a největšího, a vždycky živého Boha, jehožto dobrodiním i otcům našim i nám království jest dáno, a až do dneška ostříhá se.«

zvláštního kultu. Co týče se jeho moci, byla mu sice prisuzována říše tmy, nad níž vládl, avšak na tomto tělesném světě neměl nijak stejného podílu s tvůrcem Ahurou Mazdou. Tento stvořil země, Angra Mainyu záhubná zla; Ahurovi patřili všichni tvorové, Angrovi Mainyuovi jen škodliví hadi, hmyzy a oni lidé, kteří se mu pro své hříchy a zločiny sami poddali, zvláště kouzelníci. Tak sestával tento svět ne z dvojího stvoření, nýbrž toliko z jediného, avšak zlý duch snažil se je zničit. Než výsledek tohoto boje není nejistý. Na konci časů bude vítězství náležeti Ahurovi Mazdovi a jeho věrným. Každý věřící má se účastniti boje Ahurova proti Angrovi Mainyuovi, až konečně vítězství dobra nad zlem navždy se zajistí. ¹⁾

¹⁾ Max Müller, Theosophie, str. 182. — V interessantním světle jeví se staroperský monotheismus v dialogu, jež sděluje Dadabhai Naoroji. Na způsob katechismu obsahuje nejhlavnější věroučné články dnešního náboženství parsického v otázkách a odpovědích. Uvedeme několik míst: »Otázka: V koho věříme my, kteří náležíme k obci Zarathustrově? Odpověď: My věříme v jednoho Boha a v nikoho jiného mimo něho. Otázka: Kdo jest tento jediný Bůh? Odpověď: Stvořitel světa, nebe i země, andělů, hvězd, slunce, měsíce, vody, ohně, neboli čtyř živlů a všeho toho, co obsahují oba světy. Otázka: Nevěříme-li v jiného boha? Odpověď: Kdo v jiného boha mimo tohoto věří, jest nevěřící a bude za to trpěti tresty pekelné.« — Dualismu tedy nynější Parsové neznají, z čehož můžeme souditi, že Angra Mainyu Ahurovi nikterak podoben nebo roven nebyl. Parsové jsou ve svých názorech a zvycích neobyčejně konservativní, jak to ukazuje na př. i užívání nirangu. »Otázka: V čem záleží naše náboženství? Odpověď: Naše náboženství jest ctíti Boha. Otáz: Od koho obdrželi jsme toto náboženství? Odp: Pravý prorok boží, pravý Zurthost Asphantamân Anoširwân toto náboženství nám od Boha přinesl. Otázka: Která příkázání dal nám Bůh skrze svého vznešeného proroka Zurthosta? Odpověď: Abychom poznávali Boha jakožto jediného Boha, abychom věřili ve vznešeného Zurthosta jakožto v pravého proroka, abychom náboženství a Avestu pokládali za povznesené nade vši pochybnost, abychom věřili v boží dobrotu, abychom žádného příkazu nábožensví Mardiašna nepřestupovali, všeho zlého se varovali a se namáhali dobro konati, a pětkrát denně se modlili; abychom věřili, že čtvrtého dne po smrti budeme souzeni a že po spravedlnosti se nám stane. Abychom doufali v nebe a báli se pekla. Abychom o tom nepochybovali, že přijde den zkázy a vzkříšení. Abychom nikdy nezapoměli, že vůle boží vždy se děla a vždy dítí se bude.« Srv. Max Müller, Essays, I. sv. str. 154 nn.

Jako Indové, tak tedy i Peršané mají od starodávna pojem o bohu, nikde však nenacházíme nejmenší narážky, že by Ahura Mazda byl býval dříve člověkem. Kdyby Peršané, jako to vyžaduje animistická theorie, jenom uctíváním předků k pojmu o bohu byli dospěli, proč nestal se Zarathustra bohem anebo docela nejvyšším bohem? Pro své zásluhy o Peršany a jejich náboženství byl by přece tohoto vyznamenání sobě zasloužil. On však není ani božskou bytostí, ani nenazývá se synem Ahurovým, jest jenom mudrc, prorok, jemuž bůh svou přízeň věnoval a s nímž bezprostředně obcoval. (Müller, Essays sv. I. str. 155.)

Ovšem že měli Peršané i své Fravashe. Tito byli, jako římská manes a nordičtí einheriar, dušemi zemřelých. Byli dobří a zlí Fravashi, avšak jenom dobří, jimž přičítána požehnaná a spásonosná působnost, požívali později jakési úcty, kdežto podle animismu zrovna ti zlí byli by měli uctívání býti, aby tak smířlivě naladění byli. Ta okolnost pak, že Fravashi ve mladší periodě náboženského vývoje jako bozi ctěni byli, není důkazem pro animismus, nýbrž proti němu. Peršané měli ode dávna svého boha Ahura Mazdu, a proto bylo jim možno Fravashe za bohy povýšiti, je zbožniti. (Srv. M. Müller, Theosophie str. 204.)

Ve způsobu modlitby obráží se způsob smýšlení o bohu. Následující modlitba podává svědectví o ryzí víře v Boha, beze vší animistické příchuti:

»Věřím, že's nejlepší ze všech bytostí a pramen světla pro svět. Každý nechť věří v tebe, jakožto v pramen světla, v tebe, ó Mazdo, nejdobrotivější duchu. Stvořil jsi všechny v pravdě dobré věci silou svého dobrého ducha v každý čas, a slíbil's nám dlouhý život.

Chci věřiti, že's mocný dobrodinec, ó Mazdo, neboť rozdáváš svojí rukou, jež plna jest pomocí tvých, které spravedlivému jako zlému vhod jsou, pomocí tepla ohně sílicího dobré věci. Z té příčiny připadla mi síla dobrého ducha.

Tak tedy věřím v tebe, ó Ahuro Mazdo, jako v podporovatele všeho dobra, poněvadž v tobě nej-

prvotnější příčinu života ve stvoření zřím; neboť ty's, jenž odměny za skutky a slova v moci máš, ty's zlému dal zlo, dobrému dobro. Chci v tebe, ó Ahuro, věřiti v sledních dobách světa.

V kterékoli době svého života jsem v tebe, ó Ahuro, štědrý duchu, věřil, přišel's vždy s bohatstvím a s duchem dobrým. jehož činností naše osady kvetou...« (Max Müller, Theosophie str. 17 a d.)

c) N á b o ž e n s t v í Ř e k ů v.

Lippert sepsal zvláštní dílo o náboženství evropských národů kulturních, ve kterém se snaží dokázat, že náboženství Řeků, Římanů, Germánů a Slovanů nic jiného není, leč animismus resp. obsluha duší. Při vši učenosti, kterou Lippert ve své knize ukazuje, zdá se přece, že mu ušlo, že »evropští národové kulturní« náležejí k veliké čeledi arijské, a že již před svým odchodem z asijské pravlasti a staletí přede vstupem svým v dějiny měli náboženství a pojem o bohu; pojednává o kulturních národech evropských jaksi jako o autochthonech, kteří jsouce plně na sobě nezávislí, ve své užší vlasti ponenáhlu k náboženství dospěli.

Nejstarší víru v bohy u Řeků poznáváme z básní Homerových. Ovšem že objevují se již homerští bohové v rouše mythologickém; nesmíme však přehlédnouti, že Homer byl básníkem, a tudíž i s bohy nakládá po svobodě básnické, a rovněž tak nesmíme zapomínati, že náboženství mythologické předpokládá zrovna tak dobře náboženství rozumné, jako tělo nemocné předpokládá tělo zdravé.¹⁾ Řekové vstupují do dějin poměrně pozdě; v dlouhé té době, jež leží mezi jejich odtržením se od mateřské čeledi arijské a jejich dějinným výstupem, prožilo jejich náboženství různé proměny a jednota a ryzost pojmu o bohu byla zatemněna mythologickými přívěsky. Přes to přese vše shledáváme v homerských básních rysy pravé zbožnosti a náboženského citu, věřící důvěry a něžné od-

¹⁾ Max Müller, Wissenschaft der Sprache sv. II. str. 336

danosti k bohům. Pasák vepřův Eumaios, jenž jistě málo nebo docela nic nevěděl z komplikované theogonie Homerovy, zná bohy, kteří ctnost a spravedlnost milují a bezpráví nenávidí:

»Arci bohům blaženým se nelíbí díla zločinná,
nýbrž ctí jen právo a lidská díla pořádná.«

Odyss. XIV. 83, 84. Přel. Škoda.

Jakou důvěru klade Eumaios v boží prozřetelnost a všemohoucnost, mluvě k Odysseovi:

» . . . To skýtá a druhé nám bůh odepírá,
jak se koliv zlíbí mu v prsou, nebo možno mu všechno.«

Odyss. XIV. 444, 445. Přel. Škoda.

Když Telemach se bojí přiblížiti se k Nestorovi, a k Nestorovi dí, že neví, co by měl říci, dodává mu Mentor nebo Athene myslí slovy:

»Sám si, mladíku, v prsou nějakou myšlenku vynajdeš,
též nějakou poradí ti nebeštan, ježto nemíním,
žeš vychován a zrozen proti vůli bohů věkožizných.«

Odyss. III. 26 a dal. Přel. Škoda.

Hluboká zbožnost a odevzdanost do vůle boží obráží se i ve slovech, jimiž Nausikaa oslovuje a těší Odyssea trosečnika:

»Zeus jediný smrtným blaho vezdy Olympan udílí,
jak dobrým tak i zlým, každému, co jak se mu líbí;
snad ti také toto seslal, a jest ti to snášeti veskrz.«

Odyss. VI. 188 a d. Přel. Škoda.

Shrňme to vše a vzpomeňme si při tom i tak častých slov Odysseových *ἑεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασι*, bohové vše vědí, jakož i krásného výroku Peisistratova: *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι*, všichni lidé hladoví po bozích (vlastně: otvírají po nich ústa jako ptačí mláďata po potravě), a srovnejme to s hypotesou Lippertovou: tam bázeň boží a náboženský cit, zde nízký, hrubý animismus bez pojmu o bohu.

V čele bohů stojí Zeus (Dyaus), bůh nebes. V jeho jménu proráží ještě monotheistická památka na dřívější vedické náboženství, jakož že i název Zeus přese vše pozdější mythologické ztemnění zůstal názvem nejvyššího božstva. (Schanz, Apologie sv. II. str. 100.)

Zeus je dle líčení Homerova nejvyšší bůh nebes, a trůní v étheru (Ζεὺς αἰθέριος, αἰθέρι ναίων Ilias III. 827) on je prostě nebeský a převyšuje mocí, moudrostí a velebností daleko všechny ostatní bohy, on je hlava a osobní střed celého světa bohův a vlády světové. Moc zcela neomezená přiznává se Diovi v Iliadě IX 13—27, kde hrozí, že každého odbojného boha srazí do tartaru, a připojuje, aby jen to zkusili a zlatý provaz s nebe spustili a všichni aby se naň zavěsili, bozi i bohyně, že přece ho s nebe na zemi nestáhnou, jej nejvyššího pána a mistra, třeba by se sebe více namáhali; on že však lehce vytáhne je k sobě se zemí i mořem, a řetěz že otočí kolem báně Olympu, takže všechny věci na něm viset budou; tolik že je povznesen nade všechny bohy i lidi. Jednoduchý smysl obrazu této přetahovačky není nic jiného, než »že nejvyšší bůh nebes, v étheru trůnící Zeus, i nejmoudřejší ze všech bohův a v celém světě jest, že na něm tudíž vše ostatní závisí; kterážto závislost obrazně řetězem a na něm visícími bohy případně se znázorňuje.« ¹⁾

Na nesčetných jiných místech velebí se Zeus jakožto nejvyšší, nejlepší, nejmocnější, nejvznešenější (ὑπατος μῆστωρ, θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος, Ζεὺς ὑπατος Κρονίδης, ὑπατος κρειόντων, κῦδιστε μέγιστε, ὃς πᾶσιν θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει atd.); Zeus je bůh mezi bohy, (Ζεὺς καὶ θεοὶ nebo θεοὶ ἄλλοι), on je bůh nebo prostě bůh.

Rovněž tak uznávají největší řečtí dramatikové Dia za nejvyššího a pravého boha. Aischylos nazývá jej pánem od věčnosti (Ζεὺς αἰῶνος κρέων ἀπαύστου), Sophokles poukazuje »na velikého Dia v nebesích, jenž nade vším bdí a vládne« (μέγας ἔτ' ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ὃς ἔφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει. — Elektra V. 189.)

¹⁾ Preller, Griechische Mythologie, bearb. von C. Robert, Berlin 1894, sv. I. str. 108.

Pozorujeme-li tuto vznešenou zevovskou ideu od homerských dob až k periodě klassické, a pamětlivi jsme zbožnosti a náboženského citu, které pasák vepřův Eumaios a děvečka Odysseova a jiní na jevo dávají, jak nepravděpodobně a neuvěřitelně zní pak tvrzení Lippertovo, že Zeus původně byl bůžkem domácím, »jenž nanejvýš pravděpodobně jakožto fetiš své místo na krbu, středu to domu« měl, »a jemuž otec rodiny na onom místě domácí oběti podával.«¹⁾ »Vývoj« Zevův až k »otci bohův a lidí« zní hodně dobrodružně. Domácí bůh v postavě fetiše postupuje zponenáhla za boha obce a praotců, později za boha předkův a kmene, až konečně »nějaký jakožto Zeus označený bůh praotecký v celém Řecku k neobyčejné slávě a vážnosti dospěl,« a tak si dráhu razila »cestou pokojného dobytí . . . představa o jediném velikém Zevovi«, v němž »jednotlivá božstva téhož jména« zmizela. Charakteristické jsou poznámky, jimiž Lippert dějiny vývoje řeckého Zeva končí: »O způsobu, jak olympický Zeus na své cestě k universalitě jiné kulty na kmeny a místa omezené zatlačil, máme méně zpráv, než o tomtéž pochodu u jiných vyšších kultův; asi proto, že toto potlačení dalo se lehce a zúplna. Jako při germánském a slovanském ctění předků, byla j i s t ě (!) i při řeckém v nejstarším čase většina strážných duchů kmenových bez individualních jmen; zde nastal převrat beze všeho vzruchu. Měl-li však starší heros již jméno individualní, kult a myth často vynalezly nejpodivnější kombinace, aby vznešenějšího boha posílily na prvé místo a zatlačenému nezpůsobily bolest. Bylo-li napřed kladené jméno Zeus prvotně jen titulem jména heroova, stalo se toto ponenáhlu přivlastkem prvého . . . Byl-li nově vybudovaný chrám původně zasvěcen ještě Zevovi heroovi, nad jehož hrobem se v novějším slohu zrovna tak zdvihal jako francká basilika, opanoval jej brzy Zeus jako vlastní pán, a heros upadl v podnájem a souterrain.« (Relig. 353—359.)

Odkud ví Lippert, že Zeus byl původně domácím bůžkem, jenž jako fetiš své sídlo měl na krbu? A který

¹⁾ Lippert, Religionen. str. 353.

z těchto rozličných bůžků domácích takové slávy a takové vážnosti dosáhl, že ostatní zatlačil a universalitu nabyt? Lippert sám vidí se nucena doznati, že o tom málo nebo zcela žádných zpráv nemáme, přece se však se smělym »nanejvýš pravděpodobně« a »jistě« přehupuje přes tyto těžkosti, a myslí, že tím věc na jisto postavil. To je šavličkářství, nikoli však vědecké dokazování. Kdo jenom trochu s pohanskými náboženstvími obeznámen jest, ví, že počet bohův od století ke století roste; nemáme však ani jediného příkladu, že by se byl který národ ve svém celku vlastní silou z polytheismu povznesl k monotheismu. Ani Lippert nebude moci podobného příkladu uvésti. Jaký to má ostatně smysl, nechati jakéhosi lokálního boha jménem Zeus znenáhla dospěti k universalitě, ježto přece nejstarší a nám známý Zeus homerský bez odporu universalní jest?

Důkaz, že Zeus původně byl starým řeckým pohlavárem, nikdy se animistům nepovede. Víť sice každý, že Homer nazývá Dia synem Kronovým (Κρονώων, Κρονίδης, Κρόνου παῖς), ale z toho nikterak nejde, že Zeus byl dříve člověkem.

Již Lehrs prohlašuje domněnku, že by bohové byli povýšení lidé, za nesprávnou a chybnou. »Byla fantazie toho, jenž tento jediný rys stvořil, že Zeus kyná hlavou otrásá celým Olympem, té nálady, aby nakládal s bohy jako s povýšenými lidmi?«¹⁾ Pravý opak toho, co tvrdí Lippert, děje se: bohové byli během času zlidštěni. »Dle nejstaršího názoru byl Zeus jakožto nejvyšší bůh bez otce« (Preller, l. c. I. str. 52.), avšak u Homera »zlidštění bohů již tak daleko pokročilo, pokud jenom srovnati se to dalo s požadavky náboženského citění, jež vedle požadavků poetické evidence přece vždy ještě svá práva podrželo« (tamtéž str. 113). Následkem tohoto zlidštění bohů »bylo nutno stvořiti Krona, ježto Zeus musil míti otce jako lidé ho mají«.²⁾ Že náboženské pojetí Zeva se datuje

¹⁾ Lehrs, Populäre Aufsätze. Lipsko. 1856 str. 186 n.

²⁾ P. Stengel, Einführung der in homer. Zeit noch nicht bekannten Opfer in Griechenland. Jahrbücher für klas. Philolog. 29. Jahrg. Lipsko 1883. Str. 863.

z nejstarších dob a že nikdy docela naň se nezapomnělo, dokazuje již název Homerem tak často Zevovi přikládáný: »otec bohův a lidí«.

Jest dále blud, tvrdí-li se, že se v Řecku kult bohů vyvinul z kultu heroů. Řeckému náboženství byl vlastní z á s a d n í r o z d í l mezi ctěním bohův a heroů.¹⁾ Již výše poukázali jsme k tomu, že v Řecku pro oltář, obět a dary, jež pro zemřelé uchystány byly, jiných názvů se užívalo, než při kultu Olympanů, že způsob a druh obětování byl rozdílný dle toho, byla-li obět pro některého boha nebo heroa; z toho učinili jsme závěrek, že Řekům rozdíl mezi bohem a heroem velmi dobře znám byl. Lippert naproti tomu odbývá tuto obtíž těmito slovy: »Oběti bohům chtějí odlišovat od obětí mrtvým, nedá se provést.« (Relig. 317.) Ať se to dá provést nebo ne, jak tomu kdo rozumí, ale skutečnosti potvrzují, a skutečnost je svéhlavá a tvrdošíjná věc, jež slovy nedá se oddisputovati.

Dle Lippertova pojetí uctívání heroů předcházelo kultu bohův. Tato domněnka je od základu nesprávná. »Půdou, na níž kult heroů vyrůstal, byla všeobecná touha po pomocných bytostech, které by člověku blíže byly než nebeští b o h o v é.« (Myth. Lex str. 2447) Stará doba neznala uctívání heroů, zvláště Jonům starší doby byl kult mrtvých a předků zcela cizí, zatím co »nesmrtelní« všeobecně ctěni byli.

Jest také nesprávně, že heroové stupňovaným kultem své vážnosti v očích lidu došli. »Spíše nutno přijati za jisto, že většina postav heroických již v p o v ě s t i se utvořila, dříve než na to se pomyslilo, přijati je v kult.« (Myth. Lex. str. 2445.)

Rovněž i v nejpozdějším čase, kdy Řekové nesčetné heroy měli, zůstali si vždy vědomi rozdílu mezi bohem a heroem. Pocty, jež vzdávati se měly heroům, pokládány za menší, než pocty vzdávané bohům, kult heroů byl lokální, meze jejich působnosti zůstaly ohraničeny na jejich domovinu a kruh jejich ctitelův.²⁾ Heroové vždy byli co do hodnosti za bohy, a nikdy

¹⁾ Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie Herausgeb. v W. H. Roscher. Lipsko 1884—1890. I. sv., 2486 str.

²⁾ Rhode l. c. sv. I, str. 184.

co do moci jim se nevyrovnali (*πλήν ἕσα δυνάμειος ἀπολείπονται* Artemidor. onirocr. 4, 78). Chantepie de la Saussaye nerozpakuje se tudíž postavití je na jeden stupeň s buddhistickými, křesťanskými a mohammedánskými svatými (Rhode l. c. sv. I. str. 85).

I stavbou chrámů ukazovali Řekové, že bohy a heroy nikterak nestotožňovali. Vchod do oddílu heroů byl na západ, kdežto vchod do chrámu bohů na východ. (Myth. Lex. str. 2495.)

Tvrzení, že by se byl řecký chrám vyvinul ze staveb náhrobních, je nesprávné; v Řecku hróby mrtvých nikdy nestaly se chrámy.¹⁾ Lippertovy zprávy o řeckém hrobě, jinak velmi zajímavé, jsou bezcenné pro tento bod, jakož pro původ náboženství vůbec. Někdy zmiňují se řečtí spisovatelé o bozích a heroech současně, avšak ani tu nelze myslití na nějaké stotožňování obou. Bozi jmenují se obyčejně na prvním místě a uctivost k nim označuje se za první a nejsvětější povinnost. Mluví-li na př. Plato o nadzemských mocnostech, jež uctívati dlužno poslušností vůči jejich rozkazům, tož dí: »Jestliže však tyto věci tak se mají, v první řadě jest lidem bohů v nebi se báti, kteří ujímají se opuštěnosti sirotků, a po druhé duší zemřelých, již přirozeností svou nakloněni jsou vlastní své dítky pod zvláštní ochranu vzíti; a těm, kteří je uctívají, přátelsky jsou nakloněni, a nepřátelsky těm, kteří jich nectí.« (Leg. IX 927.) Podobně se vyslovuje neznámý spisovatel řecký: »Především vzdávej povinnou úctu nesmrtelným bohům, a přísahu za svatou klad; pak cti přátelské heroy a pozemské duchy řádným konáním; cti rodiče a své nejbližší příbuzné. Z ostatních však toho přítelem si zvol, jenž nejvýtečnější jest v ctnosti.«²⁾

Někdy uvádějí se i duše zemřelých před olympskými bohy, avšak tyto výjimky snadno lze vyložití z okolností. Napomíná-li na př. Epaminondas své vojáky před bitvou, aby »za svou vlast, hroby svých

¹⁾ Max Müller, Anthropologische Religion, str. 234.

²⁾ Viz *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Collegit, recensuit, vertit etc. Fr. Guil. Mullachius. Paříž 1860. Sv. I., str. 193.

otců a oltáře zemřeli«, věděl velmi dobře, co činil, jmenoval li hroby otců před oltáři bohův. Znal lidské srdce a věděl, co v takových okamžicích nejmocněji k hrdinným činům rozněcuje.¹⁾ Ostatně sled těchto tří pojmů dochází dostatečného výkladu zákonem retorického klimaxu.

Jakési »uctívání mrtvých« popíráme u Řeků zrovna tak málo, jako u jiných národův, ale »jest bezmyslenkovito v každém uctívání mrtvých nic jiného nespátřovati, leč kult duší.« (Saussaye, l. c. I. 83.) Každý, kdo jenom jedenkrát četl Antigonu, ví, jak hluboké kořeny v srdcích Řeků zapustila úcta k mrtvým. Víme, že bylo přísnou povinností synovou zemřelého otce pohřbiti. Nebylo-li syna nebo jiného příbuzného, aby vykonány byly poslední obřady, byla zodpovědna za slušné pohřbení mrtvolou celá obec neboli demos, za času válečného vojevůdce. P o m s t a b o h ů, myslili, padla by na hlavy všech, již by mrtvolu nepochovánu nechali. Pohřbení mrtvolou bylo tedy n á b o ž e n s k o u p o v i n n o s t í, jež svojí sankce docházela v úctě k b o h ů m. Antigona přestupuje lidský zákon, aby nepohrdla tím, »co bohům vidí se svatým a pravým« (v. 921). »Nechci býti tou, jež zapomíná svých povinností« (v. 46). »Kreon nesmí mi odříci, co povinnost káže« (v. 77). Posílena vědomím, že vůli boží splnila, jde na smrt. Řecké náboženství není tedy produktem obsluhy mrtvých, nýbrž naopak: obsluha mrtvých došla svého posvěcení náboženstvím. Již Homer označuje za n á b o ž e n s k o u p o v i n n o s t pochovávat mrtvé. Lehkomyslně opomenouti nebo zlomyslně zabrániti pohřbu vyvolává h n ě v b o h ů :

»Bez slz a pohřbu ležet mě na výspě odejda nezůstav zpátky se vrátě domů, aby hněv tebe nestihl božský, nýbrž spal mě s celým oružím«

Odyss. XI. 72 a d.

¹⁾ Nikoho nenapadne císaři Vilémovi II. insinuat ani mistické názory, obrací-li se k přísahajícím rekrutům s těmito slovy: »Vstupujete do služby v roce, na jehož sklonku slavíme stoleté jubileum velikého císaře Viléma I. Nezapomeňte, co on vybudoval. Jeho oko spočívá na vás, jakož i na celé armádě.

Achilleus praví k Hektorovi smrtelně zraněnému:

›,Dardanovic Priamos, ani tak tebe máš neopláče mrtvolu tvou si na lůžko vložíc, rodielka ctihodná, nýbrž mrtvolu tvou psi a dravci celou rozesápou'. Pak odumíraje děl jemu Hektor blýskavohelmý: ‚Střez se nyní, bych tobě božího nebyl hněvu původ tož v ten den, až můj bratr Páris a Foibos Apollon, jakkoli jsi statečen, při Skajské bráně zhubí tě.‘

Iliás XXII. 352 a d. Přel. Škoda.

Dary pro mrtvé u výročí padlých v boji za svobodu vlasti, jakož i zmínka o řecké slavnosti ›dušiček‹ (Lippert l. c. str. 319), nemá významu pro původ řeckého náboženství. Z jedné zprávy Plutarchovy na př., v níž popisuje se nám průběh slavnosti, jak se každoročně slavila v Plataji na památku oněch hrdinů, kteří roku 479 tam padli, vysvítá tolik, že na hrobě padlých hrdin položeny byly věnce, docela tak jako ještě dnes se děje, že ke cti padlých býk zabit a pohár vína vylit byl, a že při tom k Zevovi a k bohům podsvětí se modlili.¹⁾ Hlavní věcí slavnosti však byla a zůstala ›vlastenecká vzpomínka na muže, kteří za svobodu vlasti smrt našli.‹ (Saussaye l. c. sv. I. str. 83.)

Dejž Bůh; abychom při nebeském appellu před ním dobře ob-
státi mohli! K tomu přispějete, budete-li povinnosti své plniti.‹
Řeč při přísaze nováčků dne 12. listopadu 1896.

¹⁾ ›Sestnáctého dne attického měsíce Maimakterionu pořádají veliké processí, jemuž za svtání trubač předchází, dáváje znamení k počátku. Pak následují vozy s myrtami a věnci, černý býk a svobodně zrození hoši, kteří nesou oběti tekuté víno a mléko v amforách a olej a masti ve džbánech. Žádný otrok nesmí na tom míti účasti, poněvadž oni Řekové tehdáž za svobodu zemřeli. Naposledy jde archon platajský, kráčeje městem ke hrobům. Tento jinak nikdy nesmí dotknouti se meče nebo nositi jiných šatů leč bílých, při této příležitosti však jest oděn v červený chiton, nese urnu a opásán jest mečem. Nabere vody z pramene, umyje sám sloupy hrobové a namaže je vonným olejem, když byl zabil býka na oltáři a pomodlil se k Zevovi a Chthoniu Hermovi, zve hrdiny, kteří za Helladu zemřeli, k hostině a k požívání krve. Pak smíchá pohár vína a praví vyléyaje obět: Připíjím mužům, kteří padli za svobodu Hellánův. Tato slavnost, končí Plutarch, slaví se obyvateli platajskými do dnešního dne.‹ Plutarch, Arist. XXI.

Ať pozorujeme náboženství řecké s kterékoli stránky, vždy dojdeme závěru, že není založeno na kultu mrtvých a duší, nýbrž na víře v nesmrtelné bohy, kteří původně nijak lidmi nebyli.

d) N á b o ž e n s t v í Ř í m a n ů v.

Náboženství Římanův označuje Lippert za »nejkonsequentnější kult duší«. (Religionen str. 413 a d.) To zní velmi sebevědomě. Ovšem vzbudí toto tvrzení asi málo důvěry, pováží-li se, že římský národ je členem indoevropské čeledi. Již název nejvyššího boha Jupiter = Dyaus-pitar nás poučuje, že počátek římského náboženství nelze hledati na půdě italské. Římané vstupují do dějin ještě později než Řekové; jejich náboženství se tudíž také déle vyvíjelo, což s velmi pokročilým rozkladem starého arijského náboženství mateřského je totožno. O nejstarších náboženských názorech římských nevíme skoro ničeho. ¹⁾ Národní epos, z něhož by bylo možno jako u Řeků souditi na nejstarší víru v Boha, Římané neměli. Epické básně Naeviovy († r. 200 př. Kr.) a Enniovy († r. 169 před Kr.) jednají ovšem o látkách národních z minulosti římského lidu, ale o náboženství sotva je řeč. Charakteristická je především tak okolnost, že žádné heroické epos římské hrdin pravěku v okruh božský nepovznáší. Z římského náboženství známe téměř jen kult. ²⁾ Jaké názory a úmysly však byly mu základem, můžeme nanejvýše uhodnouti, náboženské tradice o tom však nemáme. Víme toliko, že římské náboženství podstatně bylo ve službách státu, a že stát nejprísnější zachovávání rituálu žádal. ³⁾ Filosofickou a náboženskou nauku vytvořili Římané teprve později a nikoli samostatně. Vydatná literatura náboženského obsahu existuje teprve pro pozdější století, vůbec teprve pro dobu úpadku ryzího života římského (Saussaye II. 196, Preller str. 30 nn). Hlavním pramenem pro poznání římského náboženství

¹⁾ Srv. Aust, Die Religion der Römer. Münster 1899, str. 2.

²⁾ Srv. Preller, Römische Mythologie sv. I. str. 2.

³⁾ Srv. Marquardt, Handbuch der römischen Altertümer, sv. VI. Lipsko 1878 str. 1. Aust l. c. str. 19.

jsou *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* od M. Terentia Varrona, který žil v prvním předkřesťanském století († r. 27 př. Kr.). Tato »veliká pánev, do níž všechny literární potoky a proudy předcházející doby ústí, a z níž pozdější řečtí a římsští spisovatelé z větší části své potřeby čerpali« (Aust l. c. str. 3), není však nikterak »studii pramenů« ve smyslu moderní vědy, a především není prosta tendence. Vůči všem těmto iaktům musí tvrzení, že náboženství římské je »nejkonsekvantnější kult duší«, jeviti se již předem velm odvážlivým.

Při pokusu původ náboženství římského uvést zpět na kult duší, předkův a duchův, odvolávají se především na ctění geniův. Slovo *genius* souvisí zřejmě s *gens*, *geno*, *gigno*, takže *genius* vlastně jest bytost tvůrčí a oduševňující. Zdá se, že sami Římané neměli jasné představy o pojmu *genius*; ¹⁾ tolik však je jisto, že si v *geniech* představovali duchy strážné, kteří lidi, domy, rodiny, města, národy atd. obklopují a obletují. Vlastní oblastí tohoto světa duchů je země, a celý zemský a stvořitelský jev; než i každý bůh má svého *genia*. Jakýsi *Aufustus* praví o *geniovi*, že *prý jest deorum filius et parens hominum, ex quo homine gignuntur*, tedy »jakýsi druh střední síly mezi bohy a lidmi«. ²⁾

Vyjímáme z toho všeho důležitý fakt, že pojem *genius* předpokládá pojem o bohu. Skutečně pak nebylo v Římě doby, ve které by pouze *geniové*, a žádní bohové známi a ctěni bývali.

S *genii* byli Larové tak blízce příbuzní, že již staří identitu těchto bytostí dosti všeobecně přijímali. *Lary* však nelze si mysliti bez *Penatů*, s nimiž společně obyčejně uctívání byli.

Penaté byli původně jenom laskaví zaopatřovatelé zásob (*penus*) neboli vezdejšího chleba, stali se však brzy strážnými duchy zásobárny a celého vnitřku domu, t. j. života rodinného. V *atriu*, kde společný život

¹⁾ Srv. různé výklady u *Prellera* l. c. str. 77 a d. *Aust.* l. c. str. 136 a d.

²⁾ *Preller* l. c. str. 76 a n.

rodinný se odehrával, stály poblízku krbu jejich obrazy.¹⁾ Tito strážci domácího blahobytu neměli zvláštní existence, nýbrž rekrutovali se ze zástupu ostatních bohů, z nichž každý dle libosti tomu neb onomu sídlo ve svém penus vykážati mohl. Vesta, Merkur ano i sám Jupiter jmenují se jakožto dii penates. (Aust, l. c. str. 134)

Larové byli strážní duchové jako penaté a svou působností lokálně ohraničeni. »Města, dědiny, silnice, jednotlivá pole mají své lary, Lares militares ochraňovali jednotlivce v oboru militiae, jako Lares permarini na moři a všeobecněji pojati Lares viales na cestách vůbec. Jako bohy římských hranic vzývají je Fratres Arvales, jako bohové venkovské dědiny ctí se na křižovatkách, jako bohové jednotlivého bydla na každém poli a při převážně městském osídlení pak v každém domě.« (Wissowa u Austa l. c. str. 135.) Zatím co by se zdálo, že kult obecný lary jenom v množném čísle zná, byl v domě uctíván Lar familiaris jakožto jednotlivý bůh, a to »jako ochránce rodiny v nejširším slova smyslu, t. j. celé domácnosti i s nesvobodnou čeládkou« (tamtéž). Larové měli přívlastek divus, z čehož Lippert, »jenž myslí, že musí zamítati etymologie vícekrát nejuznanějšími autoritami opřené a dle důkazu consensu gentium za kanonické uznané, a ... vlastní své hypotézy podávati« (Religionen str. VII.), usuzuje, že Divus-Pater = Jupiter původně nic jiného nebyl než lar. Tento »úsuděk« odsuzuje se sám. Larové zůstali, čím byli, t. j. strážnými duchy, a nemáme ani jediného historického příkladu, že by některý z larů k »nebešťanům« byl býval připočten, neřku-li, že by se byl stal nejvyšším bohem. Ba naopak nechybí nám svědectví o stabilitě hodnosti těchto duchů strážných. Tak v prologu Aulularie Plautovy představuje se lar sám divákům jako strážný duch rodiny. Již drahně let, vyprávuje, ochraňuje tento dům, a byl dědovi a otci nynějšího pána domu věrným přítelem; otcem byl prý mu svěřen poklad; skryl jej

¹⁾ Döllinger, Heidentum und Judentum Řezno 1857, str. 511. Marquardt l. c. sv. VI. str. 120.

tajně v krbu, a teď chce jej dáti domácí dceři, která ho denně zbožnými dary potěšuje. (Aust, str. 135) Larové předpokládají existenci pojmu o bohu, povstali na půdě náboženské a děkují za svůj původ touze člověkově, aby božstvo co nejbližší u sebe měl. Pro řešení otázky o přirozeném původu náboženství nemají tudíž larové významu.

Ještě menší význam mají v této otázce prostí manes. Many nazývali Římané duše zemřelých vůbec, aniž při tom mysleli, že by je tím kladli mezi genie bohům podobné. Přece však mohli se dobří manové i lary státi, a jako takoví nazýváni byli též divi. Zlí larové sluli Larvae nebo Lemures, kteří noční dobou strašidla prováděli. ¹⁾ V těsné souvislosti s věrou v many jest každoroční slavnost památky mrtvých (Feralia nebo parentalia nazývaná), o níž manům jisté dary dávány byly. Po dies parentales následovala obyčejná rodinná slavnost caristia. ²⁾

Že při víře Římanů v penaty, lary a many, jak jsme ji právě vyličili, animistické momenty spolupůsobí, nechceme popírat; bylo by však chyba v tom toliko »nejkonsequentnější kult duší« viděti. Celé chování se Římanů k mrtvým, jakož i jejich pevná víra v další život duše po smrti, jsou zřejmě hluboce náboženské povahy. takže při takových zjevech nemožno mysliti na počáteční studium přirozeného náboženství. Ať je tato římská víra stará jak chce, zprávy o ní máme toliko z historické doby, a to znamená v tomto případě tolik jako z doby novější. Nedá se tedy ospravedlniti, chce-li kdo z tak pozdních zjevů vznik náboženství vyložiti. Jakmile Římané vstupují do dějin, mají také už náboženství, a to náboženství, »které daleko sahá za léta dětství,« náboženství, »jež úplně je vyspělé a předpokládá minulost, které žádná historická olovnice nevyzkoumá.« (Max Müller, Theosophie str. 27.) Náboženským badatelům prostým předsudků nepřišlo tudíž nikdy na

¹⁾ Srv. Preller l. c. sv. II. str. 117 a d.

²⁾ Saussaye l. c. sv. II. str. 207. — Max Müller, Anthropologische Religion str. 273. — Preller l. c. sv. II. str. 99.

mysl, v kultu geniů, penatů, larův a manů viděti první stupeň ku ctění bohů, spíše spatřují v tom »podivuhodný důkaz o náklonnosti staré italské víry k čistě duchovnímu a veškerého pozemského styku zbavenému pojetí o podstatě bohů v.« (Preller, l. c. sv. I. str. 76.)

Dříve nežli se čeho dovídáme z římských spisovatelů o geniích, podávají nám zprávy o víře ve vyšší božstva,¹⁾ která starý Ennius nazývá *dii genitales*, t. j. původními bohy, od nichž vše pochází. Staří Latínové uctívali jako nejvyššího boha *Jana* (*Dianus*), jehož ctění »bylo as v Itálii zrovna tak staré jako rozšířené«. (Döllinger, str. 489.) Janus byl strážcem brány nebeské, jeho moc byla neomezená, on byl, jak sv. Augustin se vyjadřuje²⁾, Jupiter Initiator, který celému dílu od počátku zdar a požehnání propůjčoval. »Tak při každé slavnosti nejprve k němu se modlili a jemu obětovali, aby měli volný přístup k bohu, jehož uctívali, zrovna jakoby Janus modlitby svými branami k bohu odesílal.«³⁾

V pozdější době byl ctěn jako nejvyšší bůh *Jupiter Kapitolský* a Janovi bylo se spokojiti s hodností času boha a šťastného počátku válečných podniků; jeho chrám byl zavřen jen v době míru. (Horat., Od. IV. 15) Tento Jupiter měl přímí *Optimus Maximus*, čímž byl označován za boha nekonečně dobrotivého a mocného. Při veřejných obětech obraceli se k němu *pontifices* se slovy: »*Omni potens Jupiter, seu quo alio nomine appellari volueris.*« (Serv. Honorat. ad Aen. II. 351.) Při jiné příležitosti byl nazýván »*deus deorum, qui solus potens est.*«⁴⁾ Z toho všeho zdá se vysvítati, že Římané se jménem Jupiter spojovali

¹⁾ Římané neznali ctění heroů a objevuje-li se později, je původu řeckého (Saussaye l. c. II. str. 207). Sám Numa, který by se byl nejlépe hodil za heroa, jakožto tvůrce a pořadatel římského náboženského řádu a jakožto Egeriin oblíbenec, nebyl nikdy v Římě uctíván. (Döllinger, l. c. str. 467.)

²⁾ De civ. Dei. IV. 11.

³⁾ Srv. Döllinger l. c. str. 490. — Marquardt l. c. sv. VI. str. 25. — Aust l. c. str. 117 a d.

⁴⁾ Tert. ad Scapul. IV. Srv. Jupiter ceterique dii, Jupiter excellentissimus, exsuperantissimus, supremus, aeternus. Preller l. c. I. 240; 197, 2; II. 372.

představu jednoho všemohoucího Boha. »Smíme za jisto míti, že Jupiter nejenom po celé Itálii, nýbrž že i všude v podstatě jako tentýž bůh byl ctěn, jakožto bůh výsostí a nebes, jakožto nejvyšší pramen veškerého zjevení svými nebeskými znameními, jakož i všeho pořádku na zemi, každého vítězství, veškeré poslední pomoci a všeho blaha; jenom že ovšem vždy dle povahy jednotlivých krajův a dle srdce kmenův i pojetí tohoto boha se měnilo. Tak zdá se, že Sabínové hlavně proniknutí byli ideí o jasné čistotě a sva-
tosti nebeského otce, o jeho nejvyšší věrnosti a o ustanovení veškerého práva a pořádku z něho vycházejícího; aspoň na to poukazují časté očisty a posvěcování se, jímž podrobovati se nucen byl Flamen Dialis Numou zřízený, ctění boha Dius Fidius, bohyně Fides, boha Terminus, kteří od Latinův odvozováni byli. Naproti tomu u Etrusků Jupiter po přednosti byl jmín za pána bleskův a všech dopuštění na nebi a na zemi, jež buď pouze svými blesky, nebo po radě bohů řídí, poněvadž se v této zemi bohaté na divy a různé výjevy pozornost a úcta lidu a jeho kněží nejvíce k tomuto bodu upjala. Zatím však uctívali oni i Latinové, — hle, jak velice nutno se toho stříci a nerozdělovati jednotlivých náboženství v Itálii — Jupitera zároveň jakožto nejvyšší pramen světla a všeho řádu, ježto Jupiter Lucetius a význam Idus, dále uctívání Jupitera zv. Terminus, Jupitera zv. Rex a Imperator i u nich rozšířeno bylo « (Preller, l. c. sv. I. str. 187 a d.) Jak bylo rozšířeno ctění Jova v Itálii, tak je staré; původ vzývání »dobrého otce v nebesích« (tamtéž) ztrácí se v mlze předhistorické doby. Ani o něm ani o Janovi nevypráví báje, neřku-li dějepís, že by se byl z podřízeného místa některého domácího fetiše vyšvihnul k tak veliké důstojnosti. anebo že by byl původně býval »praotcem«.

Lippert ovšem přichází po smělych kombinacích k závěru, že Janus »jest odbytý vládce dávno minulého času« (Religionen str. 446); kde však Janus vládl a co vykonal, neumí nám Lippert udati. Jupiter došel dle Lipperta svého vysokého důstojenství týmž způsobem jako řecký Zeus. »Bylo veliké množství,« tak

píše, »latinských rodových a rodinných božstev téhož společného jména . Dědicem všech stejnojmenných stal se onen Jupiter, který jako kmenový bůh římsko-latinské tribus později na Kapitolu své obětiště měl.« (Tamtéž.)

Důkaz na toto tvrzení chybí zúplna. Lippert pokládá ve své jednostrannosti Římany za autochthony italské. Nedává si práce prozkoumati, zdali snad Jupiter Optimus Maximus není mnohem starší než »veliké množství latinských rodových a rodinných božstev téhož společného jména«. Jeho systém vyžaduje, aby si kapitolský Jupiter během času vrchní vládu nad »velkým množstvím« svých soujmenovců přisvojil, a proto jest tomu tak a nejinak. Nějaké skrupule, které by mu snad srovnávací jazykověda a její jistý výsledek, že Jupiter tentýž bůh jest jako Diaus-pitar v dálné Indii, způsobiti mohly, překonává poznámkou: »Etymologické pokusy, přijíti významu jednotlivých slov na stopu, nevedly k uspokojuvému výsledku a nemohou ani k němu vésti, ježto řeč v praktickém užívání rozdílné věci ne volbou jména, nýbrž shodou zvyklosti označuje. Nezbývá tedy nic jiného, než s jednotlivými slovy spojený smysl také pouze dle toho stanoviti, jak jich dokázaně užíváno bylo.« (Relig. str. 421.) »S tohoto stanoviska« dochází Lippert k »uspokojuvému resultátu«, že žádný překlad slova *divus* »tak dobře pro všechny případy se nehodí, jako překlad ‚duch‘ ve smyslu od těla odloučené duše,« *divus pater* je tedy tolik co »jako duch neustále žijící otec«, a *divus Jupiter* nic jiného, než jeden z velikého množství jako duchové dále žijících otců starých Latinů. (Tamtéž str. 442)

Max Müller zbavuje nás práce, neudržitelnou tuto etymologii odraziti. Když byl Lippertův překlad slova *divus* slovem *duch* sarkasticky sešlehal, poznamenává ve spravedlivé nevoli nad takovouto libovůlí toto: »Skutečně, kdyby dnes sebe menší pochybnost o správnosti společného původu slov *Dyaus*, *Zeus* a *Jupiter* dovolena byla, bylo by lépe ihned srovnávací jazykovědu z universit vyobcovati, srovnávací studium mytologické pokutou stížiti, a srovnávací věda náboženská

měla by zaujmouti místo za astrologií a chiromantií. Na místo aby tvořily pýchu devatenáctého století, měly by tři vědy budoucně jenom spíše ve spojení s točícími se stolky a klepáním duchů jako hanba našeho věku se provozovati.« (Anthropolog. Relig. str. 82 a 84.)

c) Náboženství Germánů, Litvanů a Slovanů v.

Právě uvedená slova Max Müllerova odsuzují zároveň i tvrzení Lippertovo, že se i náboženství litevské a germánské vyvinulo z kultu duší (l. c. str. 68 a 115 a d.). Lippertova námaha je marna, poněvadž vychází z těchž falesných předpokladův. I tito národové náležejí k indoevropské čeledi, a jejich společný název boha (Tiu, Tyr, Zio, Diéwas) učí nás, že i oni své náboženství ze své asijské pravlasti si přinesli. Totéž platí o Slovanech, kteří pravděpodobně již v dobách nejstarších uctívali jednoho nejvyššího boha, ač jeho jméno není známo. Svědčí nám o tom Prokopios Cæsarienský, Helmold, také Ebbo v životopise Ottonově. Slované baltiští představovali si tohoto boha jakožto »plného slávy a bohatství«. Dále máme české názvy: Svéboh, Prabůh, a rčení: Ach Bože, Prebože, Rozbože. Možno však přece to přijati, třeba »celkem slovanské texty nepodávají nám žádné přesné zprávy, která by potvrzovala vypravování Prokopiovo a Helmoldovo «¹⁾ »Nejvíce podobá se pravdě, že nazýval se Perun, na což ukazuje již svědectví Prokopiovo, že nejvyšší bůh byl správcem blešku.«²⁾

Ježto jsme však neudržitelnost učení Lippertova na dvou »evropských národech kulturních«, na Řecích a Římanech prokázali, máme za zbytečno týž důkaz ještě jednou zde uváděti. Obrátíme tedy nyní svou pozornost k náboženství Číny, na kterou animisté s obzvláštní zálibou poukazují. Čína toť prý »klasická země ctění duchův«.

¹⁾ La mythologie slave, par Louis Leger. Paříž 1901 str. 47 a d.

²⁾ Nákres slovanského bájesloví. Dr. Hanuš Máchal. Praha r. 1891, str. 21.

2. Náboženství Číňanův.

Nikdo nebude popírat, že ve dnešním náboženství čínském nachází se hojný kult duší a předkův, avšak tento úkaz dokazuje zrovna tak málo proti souběžnému vyššímu pojetí božstva, jako četné pověrečné zvyky a představy mezi lidem v Německu proti existenci a působení křesťanství. Jako křesťanství nepovstalo z pověry, tak čínské náboženství nepovstalo z kultu duší a předkův.

V Číně jsou tři různé náboženské systemy: Lao-tse'ův, K'ung-tsi'ův a Buddhův.

Buddhismus, zavedený v Číně na počátku naší éry, v otázce po pranáboženství zůstává stranou. Rovněž tak nedospěli bychom k uspokojivému výsledku, kdybychom chtěli pokusiti se rozluštit taoismus Lao-tse'ův. Lao tse (narozen asi r. 604 př. Kr.) jistě věřil v osobního a nadsvětého Boha,¹⁾ a netvrdíme příliš mnoho, jak píše Viktor ze Strauszů, že nemůže býti nijaké pochybnosti, že Lao-tse »měl neočekávaně veliké a hluboké vědomí o Bohu, vznešený a velmi jasný pojem o něm, který se skoro naskrze s pojmem o Bohu ze Zjevení kryje.«²⁾ Bylo by však převráceno v tao-te-kingu hledati vyznání víry čínského lidu, neboť Lao-tse byl spekulativní filosof se silným nádechem mysticismu. Zbývá tudíž pro náš účel jenom onen system náboženský, který podle jménem konfucianismu znám jest.

K'ung-tsi (550—479 př. Kr.), obyčejně K'ung-fu-tsi (Konfucius) zvaný, není snad, jak často za to se má, zakladatelem a původcem nového systemu náboženského, nýbrž také o něm platí, »že přišel, ne aby měnil, nýbrž naplnil.«³⁾ Sám sebe zval podavatelem, ne vytvorem. »Já nejsem někdo,« pravil,

¹⁾ Srv. Schell, Die Tao-Lehre des Lao tse. Jahrb. für Philosophie und spekul. Theologie. Paderborn und Münster r. 1837 str. 403 a d.

²⁾ Lao-tse's Tao-te-king Aus dem Chinesischen in's Deutsche übersetzt. etc. Lipsko 1870 str. 35.

³⁾ Dvořák, Chinas Religionen. Díl I. Konfucius und seine Lehre. Münster 1895 str. 217.

»jenž narodil se s vědomostmi, nýbrž jsem ctitelem starověku a hledám je v něm.«¹⁾ Byl to orthodoxní Číňan a jeho náboženské názory souhlasily s názory jeho krajanů, »ve svém učení postavil se na půdu starého náboženství« a účastnil se horlivě kultu. (Saus-saye, sv. I. str. 248.)

V čem záleželo tedy staré náboženství čínské, jež vyznával K'ung tsí?

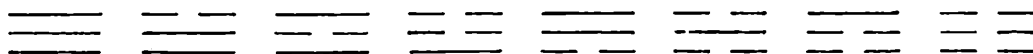
Jako Indové a Peršané, tak mají i Číňané své »svaté knihy«, v nichž obsažena jest osnova jejich náboženství. Nejznámější z nich jsou knihy Yi-king a Ši-king.

Yi-king, nejstarší to ze »svatých knih«, »knih proměn«, obsahuje řadu hádankovitých trigrammův a hexagrammů,²⁾ za nimiž dříve tušily se náboženské tajné nauky, které však pravděpodobněji jenom všeobecné mravní nauky znázorňují, a až do dnešní doby pověrečnému věšectví sloužily.³⁾

Ši-king jest sbírka 311 nejstarších čínských písní, jež prý samým K'ung-tsím nařízeny byly. Čtyřicet písní čtvrtého oddílu jsou zpěvy náboženské. Ostatní básně jednají o slastech i strastech života, válečných výpravách a hrdinných činech, jaru a lásce, zkrátka skoro o těchže předmětech, které i jinde pěvce nadšením plnívaly. Jestliže přes to náboženské idee tak veliký rozsah zaujímají, dokazuje to jenom, že v nejstarších dobách Číňané náboženství vážně brali, a že víra celý život pronikala a řídila.⁴⁾ Náboženské idee vyjádřené v Ši-kingu jsou v podstatě tyto: Nade všemi

¹⁾ Max Müller, Essays I. str. 267.

²⁾ Obrazce knize za základ položené jsou prastaré. Dle báje měl prý dračí kůň, jenž ze Žluté řeky vystoupil, na hřbetě kresbu s čarami částečně jasnými a částečně temnými, z čehož Fohi těchto osm obrazců utvořil, které sestávají z rozličných kombinací celé a lomené čáry:



³⁾ Srv. Saussaye l. c. I. 236. — Baumgartner, l. c. II. 461. — Viktor ze Strauszů, Essays zur allgem. Religionswissenschaft 126 n

⁴⁾ Srv. Christian Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Freiburg 1888 I. str. 26.

věcmi vládne neviditelná, věčná, neomezená nejvyšší bytost, brzo Ti, pán, brzo Šang-Ti, nejvyšší pán, brzo Tien, nebe, nazývaná, zdroj všeho bytí a života, původ veškeré moudrosti a ctnosti, vševědoucí tvůrce a pořadatel světa, nejvyšší ředitel osudův, odplatitel dobra, trestatel zla. (Baumgartner, sv. II. str. 473.) »Z toho nutno souditi, že původní, od patnáctého století dosvědčené náboženství čínské bylo nejdokonalším spiritualistickým a morálním monoteismem, který kdy starověk vyjma náboženství židovské znal. To potvrzuje se nápisy.« ¹⁾ — S důrazem vykládá Viktor ze Strauszů: »Čiňané vždy uctívali jenom jedinou svět ovládající nejvyšší moc, vždy byli monotheisty a polytheismus byl jim až do nejstarších dob zcela neznám. (Tao-te-king str. XL.) Strausz není se svým úsudkem nikterak osamocen. Sinolog de Harlez, jehož autoritu na tomto poli ani animisté podezíráti nebudou, končí přehled o svědectvích z čínských knih dějepisných pro vědomí o Bohu u Čiňanů slovy: »Myslím, že to postačí, aby naši čtenáři byli přesvědčeni. Prošli jsme dobu čtrnácti století od počátku říše čínské až do doby jejího plného rozkvětu: a všude ukázaly nám na pramenech založené dějiny, že čínský národ jenom jednu řeč a jedno učení měl. Toto učení dá se shrnouti v málo slov: Od svítání svých dějin věří čínský lid všeobecně a stále v osobní bytost, vládce, císaře, nejvyššího pána nebes a země, viditelné přírody a jejich jevův. Tento nejvyšší pán, tento Bůh, je vládce pozemských císařův. Uděluje a odnímá pozemskou moc a pozemské statky; králové jsou jeho zástupci. Trestá a odměňuje s nejvyšší a neodvislou plností moci. Tento Bůh je nejvyšším pánem fyzického a morálního světa. Morálka je jeho zákon, jeho vůle; jemu se musí člověk podrobiti a ve svém jednání dle něho se řídit. Kdo jeho příkazy a jeho zákon přestupují, ty Bůh trestá, kdo však je zachovávají, ty zahrnuje statky. Bůh označuje se v čínštině slovem Šang-ti, t. j. nejvyšší pán, a mandžursky slovem Dergi abkai han nebo Dergi di, t. j. svrchovaný

¹⁾ Schanz, Apologie sv. II. str. 182.

pán. Místo Šang-ti říká se často i tien; oba výrazy jsou úplně rovnocenné, a tvrzení, že tien znamená jenom nebe materiální, nanejvýš zasluhuje jen útrpného úsměvu.«¹⁾

Postavil-li se tedy K'ung-tsi »ve svém učení na půdu starého náboženství«, věřil v osobního, nadsvět-ného Boha. Vyhýbal se ovšem řečem o Bohu, nebi, osudu, přírodě atd., a jméno Šang ti vyskytuje se v jeho pravých průpovědích jenom jednou, »avšak z toho vysvítá jen, že tyto předměty nenáleží přímo do oboru jeho učení, nenásleduje však z toho ještě, že by byl o těchto otázkách nikdy nemluvil, anebo docela atheistou byl býval.«²⁾

Vedle této víry v Boha, ať už jej ctí pode jménem Ta o nebo Šang-ti nebo Dergi, jest ovšem nyní v Číně kult předkův. Každý hrob a každý dům má své tabulky předkův, a několikráte do roka slaví se památka zemřelých, při čemž páli se zlatý papír a vonné věci, rozžehají se svíčky, a na hroby kladou se květiny a pokrmy.³⁾ Číňan pokládá za největší neštěstí, nemá-li dětí, které by mu pak tuto službu prokazovati mohly.⁴⁾ Mnohým vynikajícím mužům ku cti postaví se docela i »chrám«. Tak má K'ung-tsi svůj »chrám« a v něm je docela i oltář se jménem filosofovým. Z toho však nikterak ještě nejde, že se náboženství čínské vyvinulo z kultu duší a předkův. »Chrám« K'ung-tsiův jest pouze síň památní. Každý Číňan ví zcela dobře, že K'ung-tsi byl pouhý člověk a nic jiného; nebyl tudíž nikdy za boha povýšen přese svoje zásluhy o celou zemi; avšak Číňané ctí jej jako ideál velikého muže⁵⁾ a jako »dobrodince lidstva«. (Lippert,

¹⁾ C. de Harlez, La religion primitive des Chinois, v časopise La Controverse et le Contemporain 1884. Vol. I. p. 286 a d. — Srv. Pesch, l. c. I. str. 22 a d.

²⁾ Dvořák l. c. I. str. 217. — K'ung-tsi prý hlavně učil čtyřem věcem: vědě, ethice, zbožnosti duše a opravdovosti. Max Müller, Essays I. str. 268.

³⁾ Kathol. Missionär 1876, str. 164 a d.

⁴⁾ Lippert, Seelenkult str. 19.

⁵⁾ Kath. Miss. 1878 str. 165 a d. — Huc u. Gabet, Wanderungen durch das chinesisches Reich. Lipsko 1874 str. 244 a d. — Pesch l. c. I. str. 28. — Dvořák l. c. str. 232.

Seelenkult str. 26.) Lippert je dosti neopatrný a sděluje nám i nápis na oltáři K'ung-tsiově; zní: »Sídlo svatého muže Konfucia.« (Tamtéž.) Tento nápis praví dosti zřetelně, že Číňanům nikdy na mysl nepřišlo ctíti K'ung-t'ia jako boha, praví nám však i nepřímě, že Číňané nikdy nebyli tak pošetilí, aby nějakého »praděda« malého významu za nejvyššího boha, za tvůrce nebe a země uznávali a ctili. Jako u nás ještě žádný hrdina národní anebo »dobrodinec lidstva« bohem se nestal, tak ani v Číně. Viktor ze Strauszů a Torney piší výslovně: »Tak je v Číně, jak prokázáno, ode 4000 let a ještě i déle ctění předkův u veliké vážnosti, a od císaře až k prostému muži každý svědomitě je koná. Bylo to však a zůstalo vždy jen věcí domu nebo rodu, a ani u těchto duch některého předka nikdy bohem se nestal.«¹⁾ — Již v šedém dávnověku měli Číňané svého Šang-ti, nebylo jim tedy třeba namáhavě si boha tvořiti. »Již před pěti tisíci lety byli Číňané monotheisty, ne henotheisty nýbrž monotheisty.«²⁾ Tato slova Leggeova obsahují zároveň důtklivou výstrahu před námahou z jednoho náboženského obyčeje čínského činiti závěr na přirozený původ náboženství Číny.

Na konci našeho pojednání o náboženství čínském stůž modlitba, která tím spíše způsobilá jest poskytnouti nám pohled do pravého náboženství čínského, ježto jest to modlitba jediného oficiálního kněze Číňanův, císaře. Na této modlitbě možno spolu i posouditi cenu této Lippertovy poznámky: »Ukazuje to na kult předkův v užším smyslu, jestli ve velikém ‚nebes-chrámu‘ pekingském na pěti k tomu určených podstavcích pamětní tabule císařských předkův vystaveny jsou, kdykoli císař tam k ‚nebi‘ se modlí.« (Lippert, Seelenkult str. 26)

»K tobě, ó tajupně působící tvůrce, vzhlížím v myšlenkách. Jak krásná jest prostorná klenba, kde by-

¹⁾ Viktor ze Strauszů a Torney, Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens Heidelberg 1891 str. 9.

²⁾ Legge, The Religious of China. Londýn 1880 str. 16. — Srv. Pisch, l. c. I. str. 81.

dlíš . Já, tvůj sluha, nejsem leč třtina a prut vrbový; mé srdce jest jako srdce mravenčí; a přece dostalo se mi tvého milostiplného posláni, jež mi dává vládu nad touto říší. Hluboce cítím vědomí své nevědomosti a slepoty, a bojím se, že nehodným osvědčím se tvých velikých důkazů přízně. Protož chci všechna pravidla a ustanovení zachovávat, jsa bedliv, já nepatrný, své zákonité povinnosti. Z dálky hledím k tvému nebeskemu paláci. Přijď ve svém skvostném voze k oltáři. Já, tvůj sluha, skláním hlavu svou k zemi, očekávaje uctivě náplň tvých milostí. Všichni moji úředníci jsou rozestaveni zde po mém boku přinášejíce ti vstříc radostně úctu. Já, tvůj sluha, vrhám se na zemi, abych tě potkal, a pln úcty hledím vstříc tvému příští, ó Bože! Ó kéž snížíš se, bys přijal naše dary a nás vážil si, když tě tak ctíme, tebe, jehož dobrota nevyčerpatelna jest.*

»Tys' snížil se, ó Bože, abys nás slyšel, neboť díváš se na nás jako otec. Já, dítě tvé, prostý a neosvícený, nejsem s to, abych vyjádřil pocity své povinné oddanosti. Děkuji ti, že's přijal prohlášení mé. Úctyhodné jest veliké jméno tvé. S uctivostí rozestírám tento hedváb a drahokamy, a jako vlaštovky, jež radují se jaru, velebíme plnost lásky tvé.«¹⁾

3. Náboženství starých Egyptanův.

Egypt je dle Lipperta »především klassickou zemí uctívání duší«. (Seelenkult str. 28.) — »Uctívání duší jakožto základ celého náboženského pojmání nevyštuje nikde v takovém vývoji jako ve starém Egyptě... Nic není tak nezměnitelně dosvědčeno, jako skutečnost a způsob staroegyptské obsluhy duší, a nedá se nic mysliti, co by se přirozeněji k ní pojilo, než egyptský kult bohův. Potulný Afrikán vzdělá z kamení mohyly nad mrtvolou, která se má uchovati, a k obcování s duší postaví malou chatrč z palmových listů;

¹⁾ Legge, On the Notions of the Chinese concerning God and Spirits. Hong-Kong 1852 str. 24. — Srv. Max Müller, Theosophie str. 19 nn.

tam ji zve, tam předkládá jí pokrm a nápoj. Staroegyptané činili zrovna totéž — jenom že podrželi pro sebe staré obydlí v úrodném kraji a stavěli duším nové na skalnatém pomezí horském. Spustili mrtvolu kolmým otvorem do jakéhosi sklepu, nad ústím otvoru rozšířili však klenbu ve skále vytesanou pro obydlí, pro světnici, jakožto pro místo obcování s duší a obsluhy mrtvých« (l. c. 95 nn.).

Lippert obrací s velikou důvěrou svoji theorii na egyptské náboženství, zatím co egyptologové dosud se neodvážili pronésti konečný úsudek o vzniku a podstatě staroegyptského náboženství. Erman rád by kapitolu o náboženství egyptském »nechal nenapsánu, neboť vědecky uspokojivé vyličení víry v bohy u starých Egyptanů nedá se na ten čas podati.« ¹⁾ A. Wiedemann doznává, »že pojednávati a vyšetřovati egyptské náboženství je spojeno se zvláště velikými obtížemi, a dosud nepodařilo se badání dospěti ke konečnému závěru.« ²⁾ »Krok za krokem vystupují tu problémy, na něž nám odpověď odepřena,« nařiká Eduard Meyer. (Geschichte des alten Ägyptens 1887 II. str 2) Le Page Renouf, který se dle výroku Max Müllerova na žádný filosofický system neváže a není v podezření nějaké jednostranné náboženské tendence, poznamenává: »Počátky náboženství egyptského jsou pravděpodobně o mnoho století starší než nejstarší listiny, a můžeme o nich mluvit s jistotou jen od té doby, kdy již národ velikého stupně civilisace dostoupil. Perioda, v níž by náboženství na fetišismus a kult předků v omezeno bylo bývalo, jest historicky neznáma.« ³⁾ Lippert naproti tomu nevidí a nezná obtíží. Bez skrupulí a rozpaků míní: »Vývoj egyptských představ náboženských pozorovati a priori s jiného hlediska, . . . pro to

¹⁾ Adolf Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. Tübingen. Str. 351.

²⁾ A. Wiedemann, Ägyptische Geschichte. Gotha 1884. I. str. 42. Srv. Týž, Die Religion der alten Ägypter. Münster 1890 str. 3 a d.

³⁾ The book of the dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum. London 1890 str. 7.

nemůžeme najítí důvodu v nějakém zvláštním uzpůsobení ani lidí ani věcí.« (Seelenkult str. 95.) Výslovného spojence nachází zde ovšem v Tielovi, který animistickou hypotesu jako nejpravděpodobnější ano docela jako jediné možnou označuje.¹⁾ Avšak Tiel v úsudek nemůže býti rozhodující, poněvadž není egyptologem z povolání. Egyptologové však, pokud odvážili se vysloviti o této věci nějaké mínění, dospěli k velmi rozdílným výsledkům. Dle de Rougéa, Lautha a Pierreta jest monotheismus, dle Brugsche pantheismus, dle Lepsia ctění slunce, dle Le Pag^e Renoufa henotheismus, dle Liebleina ctění přírody východiskem egyptského náboženství; Pietschmann, Wiedemann, Meyer a Maspero udávají pak různé jiné názory.²⁾ Animisté nemají tedy žádného výslovného učence odborného, na něhož by se jako na autoritu odvolati mohli. Oproti tomu jest mnoho důležitých pochybností proti animismu jakožto původu egyptského náboženství.

Lippert nedbá celé řady obtíží, praví-li: »Nic není tak nezměnitelně dosvědčeno, jako skutečnost staroegyptské obsluhy duší,« a podává hned na to v bezprostřední větě popis egyptského hrobu, jehož celý plán prý »na obcování s dušemi a obsluhu mrtvých« vypočítán byl. (Seelenkult, str. 95.)

Dle zprávy Sothidy, kterou dle Lepsia a Liebleina za spolehlivou míti dlužno, trvala egyptská říše 3555 let³⁾ Od čtvrté dynastie až do konce egyptské samostatnosti byly hroby nepřetržitě zakládány na západním okraji pouště.⁴⁾ Kdyby za tohoto půlčtvrtá tisíciletí všichni zemřeli bez výjimky na úzkém kraji pouště byli bývali pohřbeni, byl by okraj ten mrtvolami býval naplněn v takové míře, že se to každému

¹⁾ C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum. Deutsche autorisierte Ausgabe von G. Gehrich. Gotha 1896 I. str. 26. Srv. i I. str. 26: »Rovněž egyptské náboženství vyšlo z animismu a magického polydämonismu a tak dospělo k polytheismu.«

²⁾ Srv. Saussaye l. c. I. str. 274.

³⁾ Widemann l. c. II. str. 731.

⁴⁾ Meyer nepokládá za nemožno, že v tom byl rozhodujícím i úmysl, veškeru plodnou půdu co možná nejvíce zužitkovati. Geschichte des Alten Ägyptens II. str. 85.

popisu vymyká. I při nejnižším výpočtu vyplývá, že pouze v horním Egyptě od řečené doby až do konce pohanského věku 150—200 millionů lidí zemřelo. (Erman, str. 419.) Pomysleme si na tak omezeném místě 200 millionů hrobů, jak nám je Lippert popisuje, s komorou, otvorem a světnicí. Že je takové množství hrobů na poměrně omezeném místě nemožností, není třeba dokazovati. Pravda je však, že stavěti vlastní hroby bylo v ý s a d o u n e j v y š š í c h s t a v ů v, aspoň s počátku, »nižší lid byl pak do písku v poušti zahrabáván«. (Erman, str. 418.) Mariette objevil takové »hřbitovy chudých« blízko Memfidy; mrtvoly ležely jeden metr hluboko pod zemí, bez rakve a obvinů. Dle výpočtu Ermanova, který dle jeho vlastního doznání »příliš vysoký« jest, bylo by mohlo za IV. a V. dynastie, t. j. v době 525 let (počítáme-li pro IV. dynastii 277 a pro V. 248 let) dle způsobu Lippertem uvedeného nanejvýš 5000 lidí pohřbeno býti, jinými slovy: »Mezi pětimillionovým obyvatelstvem bylo by bývalo nanejvýš pouze 700 osob, které si takový přepych dovoliti mohly«, a těchto 700 osob rekrutovalo se z bohaté aristokracie a jiných vzácných rodů v zemi. (Erman, str. 419.)

Jeví-li se tudíž theorie animistů již tímto jednoduchým početním příkladem v povážlivém světle, horší celou věc ještě více, uváží-li se, co Lippert »o obcování s dušemi a obsluze mrtvých« vypravuje. U Egypťanů nebylo o tom řeči. Zní to paradoxně, a přece je tomu tak. Ovšem že kladli při pohřbu mrtvým potraviny do hrobu, ale často ne ve skutečnosti, nýbrž v napodobeninách, na př. husí pečení z alabastru a džbány s vínem ze dřeva, namalovaný nebo v kámen vytesaný chléb, a tím bylo vše odbyto. Stálé obsluhy duší, která se vyvinula v kult předků, nebylo. Bylo-li po slavnosti pohřební u některého hrobu, byl osud jeho již zpečetěn. Zavřeli jej a přenechali osudu, a tím osudem byli — zloději a lupiči. (Erman, str. 438.) Tito rozuměli svému řemeslu tak důkladně, že v Thebách jakož i v Memfidě k největším zvláštnostem patří, najde-li se nedotknutý hrob; byly již všechny v starověku vyloupeny. Největšímu nebezpečí byly vydány

hroby králův; ani mohutné pyramidy, které panovníci staré a střední říše nad svými rakvemi budovali, nečinily překážek odvážným lupičům. Již na počátku nové říše byl hrob krále Chufu prázdný a jím na věčné časy založené nadání již vzalo konec.

Jak to všecko shoduje se s učením Lippertovým o zlomyslnosti duchův a strachu lidí před nimi? A jak shoduje se s tím jeho a Spencerova hypotéza o vzniku chrámův a oltářů, když i hroby najmocnějších pohlavárů tak málo respektovány byly?

Odpoověď na otázku, o d e k d y v Egyptě králové a hodnostáři říšští stavěli pyramidy, po případě skalní hroby, ukazuje rovněž, jak neudržitelná je hypotéza animistická. Nejmenuje se žádná pyramida, která byla by starší pyramidy krále Snofru (Snefru); nanejvýš možno, že dva králové před ním náhrobky si zbudovali. (Meyer I. c. II. str. 99.) Král Snofru náleží však teprve ke IV. dynastii. (Wiedemann I. str. 174.) Ani mastaby není z dřívější doby, leda z doby krále Chufu anebo nanejvýše krále Snofru. (Meyer II. str. 100.) Dalo se to i předem očekávati; poněvadž stavěti hrobky bylo výsadou nejvyšších stavů, nedá se mysliti, že by byl král svým poddaným tuto výsadu udělil a sám spokojil se s obyčejným hrobem »v písku pouště«; první hrob skalní může tedy míti stáří nanejvýše prvé a nejstarší pyramidy. Nebylo-li tedy před králem Snofru ani pyramid ani mastab ani skalních hrobek, byli až do té doby králové a hodnostáři říšští rovněž tak pochováváni v písku pouště jako ostatní smrtelníci, jinými slovy: »obsluha duší« je v Egyptě poměrně mladého data.

Dle líčení animistů myslil by člověk, že Egyptané před IV dynastií neměli náboženství, neboť »nedá se nic mysliti, co by se přirozeněji k ní (totiž k obsluze duší ve skalních hrobkách) pojilo, než egyptský kult bohův«. (Lippert, Seelenkult str. 95.) Je-li tedy před IV. dynastií »obsluha duší« ve smyslu Lippertově vyloučena, vyloučen rovněž tak i kult bohův. Egyptologové soudí však o tom docela jinak. Jednomyslně učí, že Egyptané, vstupující do dějin, již měli náboženství a víru v Boha. Dle Brugsche je »nesčíslně případů«, ve kterých Egy-

přan se vší jasností a zřetelným porozuměním o Bohu mluví, anebo k Bohu se obrací, takže nuceni jsme za to míti, že snad již v nejranější době egyptských dějin jediný bezejmenný, nevyzpytatelný, věčný Bůh ve své nejvyšší čistotě obyvatelstvu nilského údolí znám a jím ctěn byl.¹⁾ Brugsch po této poznámce sděluje obsah rukopisu, který dle jeho mínění »snad nejstarší jest, jímž svět vykázati se může«. Obsahuje moudré průpovědi a nauky životní moudrosti. »Buď dobrotiv ke svým lidem tím, čeho se ti dostalo,« praví se na jednom místě, »neboť to líbí se Bohu,« a na jiném: »Stal-li's se velikým, byv malým dříve, a nashromáždil-li's sobě statků, dříve nouzi třev, a tím stal-li's se prvním v městě: nebudiž pyšný na bohatství, jež ti vzrostlo, neboť původcem plnosti Bůh jest.«²⁾

Učínme závěr! Již v nejstarších památkách písemných, jež známe, setkáváme se nejenom s věrou v bohy, nýbrž i s věrou v jednoho Boha. A tento jediný Bůh jeví se v nich, jak vyslovuje se Brugsch »skoro v křesťanském světle jako stvořitel všech věcí na nebi i na zemi, jako ředitel a vůdce člověkuv na jeho pozemské pouti, jako zachovatel a ošetřovatel veškerého stvoření a jako odplatitel spravedlivého a trestatel hříšníka.« (Brugsch str 91.) »Obydlí mrtvých ve skalnatém okraji hor« naproti tomu a tam provozovaná »obsluha duší«, kterou Lippert za pramen náboženství a víry v Boha má, zastihujeme teprve ve IV. dynastii. Nyní tážeme se: Jak může se náboženství a víra v Boha vyvinouti z obyčejje, který, jak dokázáno, o osm set let

¹⁾ Heinrich Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter. Lipsko 1888 str. 90.

²⁾ Při téže příležitosti sděluje Brugsch obsah rukopisu o dvatisíce let mladšího, kde »nejvyšší bytost« pod týmže označením co Boha stejně ve mnohých příkladech shledáváme. »Jméno toho, jenž tak jedná, Bůh velkým učiní«. — »Nemluv mnoho slov, mlč, to ti bude ku prospěchu. Nevzdávej hlasu v chrámu Boha, neboť to se mu oškiví.« — »Bůh zjevuje pravdu.« — »Nehněvej matky své, aby rukou svých nepozdvihla k Bohu, by vyslyšel její žalobu.« — »Tvé oko patří na díla Boha.« — l. c. 91.

mladší jest, než náboženství a víra v Boha u téhož národa?

Jiná úvaha. Animisté mluví tak často »o zastavení se na stupni hrubého animismu«, a na druhé straně o »odrostu«. Nyní však víme, že obyčejný lid své mrtvé pohřbíval v poušti do písku a to »bez rakve a obvinů«, zatím co král a čelní mužové v zemi si budovali nákladné hroby »se světnicí, jakožto místem pro obcování s dušemi a pro obsluhu mrtvých«, jak míní Lippert. Víru v bohy však nebude moci Lippert upříti ani obyčejnému lidu, nechce-li egyptology trestati ze lži. Kdo tedy »se zastavil«, a kdo »odrostl«? Dle vývojové theorie byli by bývali vznešení a učení dříve odrostli stupni hrubého animismu, než obyčejný lid. Ale v Egyptě vidíme pravý opak. Obyčejný lid má víru v Boha, a pochovává mrtvé stejně jako my, a vznešení a vzdělání, kteří mají tutéž víru v Boha, budují pro své zemřelé ještě po celá tisíciletí »příbytky ve skalnatém okraji horském, se světnicí jakožto místem pro obcování s dušemi a pro obsluhu mrtvých«. Jak viděti, fakta provádějí animistům nemilé kousky, a to zrovna »v klassické zemi kultu duší«.

Lippertovy další vývody o »kultu pánův« a »nadačně založené obsluze duše« (l. c. str. 97 a d.), jsou dle dřívější argumentace rovněž pro vznik náboženství bez ceny.¹⁾ Jak může kdo chtíti z »kultu pánův« za IV., V. a docela XIX. dynastie odvozovati vznik víry v Boha, dá-li se tato již přes 800 let před IV. dynastií historicky dokázati? A co vlastně má dokazovati »nadační založení obsluhy duší«, byla-li tato obsluha možna teprve za IV. dynastie? K tomu přistupuje, že tato nadání ne zrovna přespříliš byla respektována. Nomarchové z Benihassanu a Beršehu musili již za střední říše náhrobky svých předků dát obnoviti; postačila tedy doba mezi VI. a XII dynastií, aby pravidelnému udržování těchto hrobů učiněn byl konec. Rovněž byl hrob Chnemhôtepův v Benihassanu jistě již na počátku nové říše otevřen, neboť ztěžka byli by

¹⁾ Herodot (hist. II, 50) výslovně podotýká, že Egyptané heroům obětí nepřinášejí. Srv. Stengel l. c. str. 376.

se jinak mohli čtyři písaři této doby v něm zvěčniti poznámkou, že se zde obdivovali chrámu krále Chufu — v kapli, již pravidelně ještě užívá se ke kultu, návštěvníci ne tak snadno píší po zdech. (Erman l. c. str. 437 a d.)

Dle toho není v Egyptě přese všechny pompésní zvěsti a přes vnější zdání absolutně nic, co by sloužiti mohlo animistické theorii za podporu, spíše našli jsme zde právě nejdůležitější a nejrozhodnější důvody proti původnosti animismu.

K úplnému rozptýlení každé pochybnosti uvádíme ještě výtah z nápisů, ve kterých Egyptané své myšlenky a představy o své víře v Boha potomstvu podali. Zkoumejme, zdali vlastnosti Bohu přičítané obsahují animistické »rudimenty«:

»Bůh jest sám a jediný, a není Boha mimo něho.«
— »Bůh jest jediný,« — »jediný, který vše učinil.«

»Bůh jest od počátku, od začátku byl,« — »on jest prvopočátečný, byl, když ještě nic nebylo,« — »byl, když ještě nic nebylo, a stvořil, co jest, když byl,« — »jest otcem počátkův«.

»Bůh jest věčný,« — »jest věčný a bez konce,« — »vždy a věčný« — »trvá po nekonečnou dobu a bude po veškeru věčnost.«

»Bůh jest skrytý, a jeho podoby nikdo nepoznal,« — »nikdo nevyzkoumal jeho obrazu,« — »jest skryt pro bohy i lidi,« — »jest tajemstvím pro své stvoření.«

»Nikdo neumí ho pojmenovati,« — »skryto zůstává jeho jméno,« — »jméno jeho jest tajemstvím pro jeho dítky,« — »bez počtu jsou jeho jména,« — »mnoho jest jeho jmen, nikdo nezná jejich čísla.«

»Bůh jest pravda,« — »žije pravdou,« — »živí se pravdou,« — »jest králem pravdy, který pravdě jazyk rozvazuje,« — »spočívá na pravdě,« — »tvoří pravdu,« — »staví pravdu nad svět.«

»Bůh jest milosrdný ke svým ctitelům.« — »Vyslyší toho, jenž ho vzývá.« — »Chrání slabého proti silnému.« — »Bůh slyší vzývání toho, jenž v poutech skován jest, milostný jest k tomu, jenž ho vzývá, chrání bojácného proti zpyšnělému, a jest soudcem mezi

mocným a nuzným.« — »Bůh zná toho, kdo jej vyznává, odměňuje toho, kdo mu slouží, a chrání toho, kdo ho poslouchá.« (Brugsch l. c. str. 96 nn.)

4. Náboženství Hebreův.

Namáhaje se, aby i původ náboženství hebrejského na hrubý kult duší uvedl, stojí ovšem Lippert na půdě moderní kritiky biblické. Dle toho jsou prarodcové národa israelského: Abraham, Isák a Jakub, fantastickými výtvoři báje,¹⁾ anebo, jak vyjadřuje se Lippert, »domnělými předky v Palestině od pradávna po nomadsku žijících kmenů hebrejských«. (Seelenkult str. 124). Že Hebreové byli v Egyptě, připouští se (l. c. 90). »Jejich země Gosen byla západním cípem stepi na východě dolního Egypta, již dle způsobu polonomadů z části vzdělávali, z části kočovně jí procházeli. Teprve Ramses II. hleděl i tyto kraje egyptské, poříčné zemi velmi nepodobné, zřízením kanálu a stavbou měst Egyptu připodobniti, a k tomu asi pojí se zprávy o „utlačování“. Židé však zůstali Egyptanům cizími, neboť celá egyptská kultura podmiňovala vyloučení toho způsobu života, který byl existenční podmínkou Hebreův« (l. c. str. 93 a d.). Jako »nomadi« zabíjeli a jedli Hebreové totiž hovada, což pravému »Egyptanu poříčnímu« musilo naháněti »hrůzu« (l. c. 94). »Egyptan znal ovšem i produkci masa a porážel i mladá hovada, která ještě nenosila jha, avšak zabiti zvíře, které již člověku sloužilo jako pomocník, anebo krávu, to musilo se ho tak dotknouti, jako nás zabíjení psův« (l. c. str. 94).

Ani v náboženském ohledu sblížení obou národů nebylo asi »velmi značné«, poněvadž v poměru »k neobyčejně pokročilému« náboženství egyptskému »náboženské názory v Israeli v době po Mojžíšovi pojmenované a mnohem dále ještě svědčí o velmi jednoduchém vývoji« (l. c. 95).

¹⁾ Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. Seš. 1. Berlín 1884, str. 86. — Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte. Frýburk a Lipsko 1893 str. 12. — Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Lipsko 1898 str. 12. Pozn.

V čem záleželo tedy hebrejské náboženství, a který jest pochod jeho vývoje? Hebrejské náboženství jest ve své podstatě kult duší, to jest resultát zkoumání Lippertova.¹⁾ Když byl Lippert konstatoval obyčejné formy kultu duše v náboženství israelském, totiž obsluhu mrtvých nebo službu duší, zaklínání duší, kult duší ve formě kultu hadův, uctívání fetišův (teraphim a ephod) atd., pojednává obšírně o vývoji hebrejského pojmu o Bohu. Vývoj tento jest co nejtěsněji sloučen se jménem Jahve. Jahve bylo původně označení rodinného božstva v domě matky Mojžíšovy. »Poněvadž však ona (totiž matka Mojžíšova), jakož i její manžel uvádějí se jako příslušníci domu Leviova, mohl by Jahve býti jménem boha hordy, dle Leviho pojmenované, který nabyl všeobecné platnosti od té doby, kdy tato horda vydobyla si převahu, a pak nadále organizací kněžského stavu se zachoval« (l. c. 137). »Jahveství« jest totožno s kultem předkův. Jahve jest osobně tolik jako duch předkův přítomný ve svém lidu, v cizí zemi však není, tam bydlí jiní bohové. Jahve »není jenom fysicky myšlen jakožto lidská osobnost, ba on také jinak nemyslí a necítí. Oproti nepříteli jest hotový nepřítel se lstí a násilím; zatvrzuje faraona, poněvadž se mu chce jej zničiti; svých vlastních velečinů vzpomíná skoro jako chlubný nějaký pohlavár« (l. c. 141). Smlouva Jahvova s lidem israelským jest »smlouva krevní a duševní« za účelem dobytí zemí. Svatostánek je bouda fetišská, pozdější chrám pak shromaždiště k obsluze duší. Jahvistické oběti jsou »beze vší pochyby« obsluhou duší. Vykupování prvorozených ukazuje na starý zvyk židovský obětovati prvorozené dítě duši kmenové. »Zabití prvorozených, od něhož Israel v Egyptě »vykoupen« byl, je temná vzpomínka »na onu starou, lidským dohodnutím vykoupenou povinnost« (l. c. 158) Za »vykoupené prvorozenstvo« nastoupil náměstně svět zvířecí. Následek

¹⁾ Srv. Schwally, Das Leben nach dem Tode. Gieszen 1892, str. 77: »Animistické náboženství kultu předkův ovládalo před založením mosaismu skoro celý život mezi israelskými kmeny. Všecky socialní útvary, soukromé i veřejné právo bylo jeho tvorem.«

toho byl, »poněvadž svatost lidské krve rozšířila se na všecku krev,« že »stará těsná představa u vědomí lidu se rozšířila, a Jahve stal se východem všeho života« (l. c. 164). »Tak stal se v představě lidu Pán-Otec, který jako šejk svůj kmen a jeho spojence ochraňoval a ovládal, pravým otcem všeho lidu a z otce kmenu stal se pak Bůh, tvůrce života« (l. c. 164). — Než tím není Jahve ještě nijak jediným Bohem. Již užívání pluralu Elohim, jakožto názvu Boha, ukazuje na dřívější polytheismus v Israeli. Teprve za doby babylonského vyhnanství nastává obrat. Jahve, kdysi »rodinný bůh v domě matky Mojžíšovy«, vyšvihnul se zponenáhla na praotce celého israelského kmene, a když Israel upadl v zajetí, tu poznali proroci, že Jahve řídí i páži cizího krále, aby potrestal svůj nevěrný lid, a tak povstala myšlenka: »Jest jenom jediný Bůh, pán celého světa« (l. c. 175 a d.).

Kdo stojí na stanovisku evolucionistickém a proto popírá zjevení Boží lidu israelskému dané, snad na první pohled vývody Lippertovy pokládá za přirozené a věrohodné, avšak jenom na první pohled, neboť Lippertova představa je nehistorická. Jeho hypothesis — docela k tomu nehledíc, že dle metody Spencerovy z hebrejské literatury jenom ta fakta vybírá, která jí podpory dodávají, protivných však si nevšimá — stůně toutéž hlavní chybou, kterou jsme mu již často dokázali: klade počátek dějin israelských do doby příliš pozdní. Ovšem že zde nemá viny, pokud se odvolává na moderní kritiku — jeho důvěrníky jsou Ewald a Baudissin — a přijímá její hypothesisy jako zaručenou jistotu. Má-li kritika pravdu, tvrdíc, že Abraham, praotec národa israelského, je mythickou osobností, a že Pentateuch teprve v době po zajetí povstal, ¹⁾ nemůžeme ani Lippertovi dáti za nepravdu — zvláště pokládáme-li s ním za »nevymyslitelné«, »co pro onen stupeň národního náboženství protivu židovství a pohanství podmiňovati má« (Seelenkult 109) — stává-li a zastává-li mínění odchylné se od tradicionel-

¹⁾ Srv. Wellhausen, l. c. 2. seš. Die Komposition des Hexateuchs. Berlín 1885, str. 187 a d.

ního pojetí o původu a vývoji israelského náboženství. Avšak moderní kritika biblická ukazuje se býti zcela neodůvodněnou.

Již dávno nepředpojatými badateli byla zamítnuta domněnka o sestavení Pentateuchu po zajetí jakožto nevěrohodná a pozitivně nesprávná. Takové raffinované padělání, jak je kritika následkem tvrzení, že Zákon povstal v době, kdy znova nalezen byl, totiž za krále Josiáše — konsequentně přijmouti musí, jest jednoduše nemožností. Židé známí svým odporem proti každé náboženské reformě a již tenkrát po celém světě roztroušení, nebyli by přijali poexilní, podvodníky sestrojený zákon, který jim těžké povinnosti ukládal — alespoň ne bez prudkého odporu.¹⁾ O nějaké opozici není však nic známo. K tomu druží se, že velekněz Hilkia označil knihu, již ve svatyni našel, výslovně za knihu Zákona (IV. Král. 22, 8), výrok to, který ukazuje na knihu z n á m o u, ale pohřešovanou. A tak tomu rozumí i Josia. Nejnověji rozptýlil Hommel poslední ještě snad stávající pochybnosti, a na základě materiálu z klínových nápisů přivedl starou tradici k plné cti. Abraham jest osobností historickou, to jest pro nás veledůležitý výsledek jeho badání.

Kapitola XIV. Gen. vypravuje o elamitském vpádu do sv. země. Králové pentapolští u Mrtvého moře odváděli králi elamskému, Kedor-la-'omerovi, po dvanáct let poplatek, ve třináctém roce však odpadli, a ve čtrnáctém podnikl Kedor-la-'omer se svými spojenci, s králem Amraphelem ze Sinear, s králem Ariokhem z Elassar, a Tid'alem, králem gojským, válečnou výpravu do »země západní«, aby odpadlíky v područí uvedl. Kedor-la-'omer zvítězil nad spojenými králi Pěti měst a odtáhl s kořistí. Mezi zajatými byl i Lot, bratřec Abrahamův. Když Abraham, jenž bydlil v údolí Mambre, o tom slyšel, pustil se se svými 318 čeledíny za nepřítelem ubírajícím se domů do Babylonie, dostihl jich u Danu na severní hranici Palestiny, kde je, ani ve svém vítězném opojení zřejmě pronásledování

¹⁾ Srv. Hoberg, Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. Frýburk 1899 str. XLI.

se nenadáli, v noci překvapil a obrátil na útěk až do krajiny damascenské. Nepřátelskými zástupy opuštěná kořist a zajatci váleční, mezi nimi i Lot, padli Abrahamovi do rukou.

Kritika, která XIV. hlavu Gen. vyhlašuje za jednu z nejpozdnějších částí Pentateuchu, ¹⁾ pokládá zprávu o této elamitské výpravě za prostou báchorku. Nyní však přichází klínové písmo a potvrzuje ji. Elamitan Kudur-Mabuk nazývá se ve věnovacím nápise pocházejícím z Ur »knížetem z Murtu«. ²⁾ Murtu = Amurtu jest biblická země Amoritských t. j. Palestina. Titul »knížete z Murtu« nemůže nic jiného znamenati, než že Kudur-Mabuk až do Palestiny své válečné výpravy rozšířil a ji sobě podrobil, anebo že pokládal země, které již jeho předkové, králové z Ur, v držení měli, za své dědictví. V uvedeném nápise mluví Kudur Mabuk i o svém synu Iri-Aku, králi v Larse. S Iri-Akuem setkáváme se dále na hliněné Pinchesem nalezené tabulce společně s Kudur-dugmalem a Tudghulem (nebo Tudšulem) jakožto s protivníky Hammu-rabia, krále babylonského. Jsou to též jména, která v hlavě XIV. Gen. uvedena jsou: Iri Aku z Larsy = Ariokh z Elasaru, Tudghul = Tid'al, Kudur-dugmal (= Kudur-lagamar = Kudur-lagamal = Kudur-luggamar) = Kedor-la-'omer a Hammu rabi (po babylonsku Chamarapulta) = Amraphel. Totožnost jmen všeobecně se uznává. Kudur-lagamar byl příbuzný s Kudur-Mabukem a s Iri-Akuem, tedy Elamitan. Z toho vysvitá nanejvýš důležitá shodnost zprávy biblické se sběhem věcí, jak v nápisech se jeví. Zde jako tam za času Ariokhova = Iri-Akuova elamitské područí Kanaanu, zde jako tam nejužší spojení tohoto jihobabylonského vládce s Hammu-rabim = Amraphelem, s Kudur lagamarem = Kedor-la-'omerem a Tudghulem = Tid'alem.

De zprávy biblické jeví se Kedor-la-'omer býti vůdcem výpravy do území pětiměstského; ostatní tři

¹⁾ Srv. Wellhausen l. c. II. str. 24: »Podle všeho byla XIV. kap. vsunuta teprve do posledního vydání Genese.«

²⁾ Hommel, Die israelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Mnichov 1897, str. 167, z kteréhožto spisu tuto čerpáno.

králové byli dle toho jeho vasaly. (Gen. 14, 4.) Dle klínopisných zpráv však je Hammu-rabi nejmocnějším panovníkem na východě. Avšak i tento zdánlivý rozpor dochází svého rozřešení. Z klínopisných zlomků sbírky Sp. (= Spartioli) dovidáme se, že Kedor-la-'omer přemohl Hammu rabia a zpusťošil Babylonii. (Hommel, l. c. str. 180) Proto padá válečné tažení, o němž se bible v Gen. XIV. zmiňuje, do času, kdy Kedor-la-'omer ještě podroben nebyl Hammu-rabim. Pozdější nadvláda poslednějšiho snad tím se naznačuje, že jeho jméno v Gen. XIV. 1. jest na prvním místě. (Hoberg, l. c. str. 136.) Tid'al a Iri-Aku v klínových nápisech často označují se jako pomocníci a vasalové Kedor-la-'omerovi. (Hommel l. c. str. 185, 188, 40.)

Uvádí-li tedy Písmo sv. událost Abrahamovu ve spojení s králi babylonskými klínopisně dokázanými, nelze pochybovati o pravdivosti biblické zprávy. »Před pravou listinou shroutí se bez pomoci každá konstrukce, třeba byla sebe duchaplnější, odporuje-li jí.« ¹⁾ »Jestli vůči tolika faktům moderní kritika Pentateuchu ještě i dále, jako to na př. Wellhausen ještě r. 1889 učinil (Die Komposition des Hexateuchs. 2. tisk [s dodatky] str. 310—312: Gen. 14), říká: „Nöldekova kritika (kap. 14 Gen.) je neotřesitelná a nezvratná; že za „času Abrahamova“ čtyři králové od perského zálivu podnikají zájezd až na poloostrov sinajský, že při této příležitosti pět městských knížat, kteří v Mrtvém moři bydlí, přepadnou a zajaté odvedou, že konečně Abraham s 318 pacholky za odcházejícími vítězi se pustí a jim loupež uzme — to jsou jednoduše nemožnosti, které nestávají se věrohodnějšími tím, že umístěny jsou do zapadlého světa (Wellhausen, l. c. str. 311);“ a jako konečný výsledek vždy v nových variacích hlásá větu, že literární kritika dokazuje nejpozdější stáří IV. hlavy Gen. (Wellhausen l. c. 312), tož vysvítá z toho opět na novo, že tato literární kritika dohospodařila.« (Hommel l. c. 199 a d.)

Jest to tedy »dobré a staré podání«, o čem se nám v kap. XIV. Gen. zpráva podává, a tím jest Abraham

¹⁾ Eduard Meyer, Entstehung des Judentums. Halle 1896, str. 4.

jako historická osoba »s veškerou jistotou, již lze si jen přátí« dokázán. (Hommel l. c. str. 199.)

Jaké »náboženské názory« měl Abraham? Ze zprávy biblické vychází jasně a určitě na jevo, že byl monotheistou. Krásné potvrzení tohoto fakta podává nám opět klínopis. Abraham pocházel z Ur-Kasdhím, t. j. z Ur chaldejského, kde, jakož vůbec v Babylonii, jméno Abraham nebylo vzácností; neboť osobní jméno Ab-ramu neboli Abram bylo nalezeno na babylonských smluvních tabulkách z doby Hammu-rabiovy. (Hommel l. c. str. 95.) Z Ur táhl Abraham nejprve do Haranu, aby později u věku 75 let šel do Palestiny. (Gen. 11, 31.) Dle výpočtu Hommelova (l. c. str. 127) spadá východ Abrahamův asi do r. 1922 př. Kr., tedy doprostřed vlády Hammu-rabiovy. Hammu-rabi náležel k jihoarabské dynastii, která 304 léta (2058—1754 př. Kr.) v Babylonii vládla. Tito Arabové měli však náboženství, které »může označeno býti za velmi vyvinutý monotheismus«. (Hommel l. c. str. 117.) To dokazují dostatečně vlastní jména klínopisně zachovaná, jako:

Ilî-awwas	můj	Bůh	daroval
» -wahaba	»	»	dal
» -dhara'a	»	»	stvořil
» -jada'a	»	»	jest (vše)vědoucí
» -kariba	»	»	požehnal (je požehnaný)
» -'azza	»	»	jest mocný
» padaja	»	»	vykoupil
» -rapa'a	»	»	uzdravil
» -sami'a	»	»	vyslyšel
» -sa'ada	»	»	obšťastnil.

(Hommel l. c. str. 81 a d.)

Z těchto vlastních jmen zjevna nám náboženská víra, že božstvo vše dobré dává, že žehná, pomáhá, vykupuje; tvoří a zachovává vše, jest vševědoucí, všemohoucí a spravedlivo, jest však přece k tomu, kdo blíží se klaně se mu, milostivo a milosrdno, a vyslyší prosby těch, kdož k němu volají a ve svaté bázni mu slouží.

Je-li tedy dokázáno, že Abraham vyrostl mezi tímto lidem s takovou věrou v Boha, nutno zajisté právem za to míti, že alespoň tytéž »náboženské názory« měl jako jeho soukmenovci, t. j. že jeho náboženstvím byl »velmi vyvinutý monotheismus«. Tento hebrejsko-arabský monotheismus byl za času Hammu-rabiova ovšem již v nebezpečí rozkladu babylonským polytheismem; z toho však nejde, že i Abrahamovo náboženství tímto vlivem trpělo; ovšem však chápe se z této okolnosti rozkaz Boží Abrahamovi: »Vyjdi z země své, a z příbuzenstva svého, i z domu otce svého, a pojď do země, kterouž ukáži tobě.« (Gen. 12, 1)

Nejdůležitější výsledky dosavadního našeho zkoumání jsou: Abraham, praotec hebrejského lidu, je historická osobnost, je současník Hammu-rabiův, jeho náboženstvím je monotheismus. Nemohou-li tato fakta dokázaná klínovými nápisy rozumně býti vyvrácena, pak Lippertovo zkoumání o vzniku israelského pojmu o Bohu pozbylo své podstaty. Byli-li Hebreové, jak dokázáno, již před r. 1900 před Kr. monotheisty, jest marna námaha původ jejich idee o Bohu spojovati s fetišem předka v domě matky Mojžíšovy.

»Zaklínání duší,« »uctívání fetišův« a jiné formy »kultu duší« dají se ovšem i u Hebreů dokázati, avšak těmto zjevům v Písmě sv. vpáleno znamení pověry, modloslužby a odpadu od pravé víry. Kdo zprávu biblickou o existenci nějaké formy »kultu duší« za pravou bere, nesmí připojenou poznámku o zavržitelnosti takového jednání přece prohlásiti za nepravou. — Lippert užívá prapodivného způsobu dokazování. Připomene na př. Saulovo zaklínání mrtvých (I. Sam. 28, 7nn.), a vyvádí z toho závěr: »Úž tím jedině byla by jsoucnost této všelidské představy o duši i u Židů beze vší pochyby dokázána.« (Seelenkult str. 111.) Ovšem že je »jsoucnost« zaklínání mrtvých tím dokázána, avšak o tento důkaz se tu ani dost málo nejedná. Má se dokázati, že zaklínání mrtvých u Židů je stupněm k víře v Boha, a k tomuto důkazu jest onen uvedený příklad špatně zvolen; neboť Saul byl Bohem za krále povolán. Popříti tento fakt nelze, pokládá-li se zpráva o Saulově zaklínání mrtvých za pravdu. Saul

věděl velmi dobře, že každý druh kouzelnictví a pověry byl zapovězen pod trestem smrti, a mimo to sám dal rozkaz, aby všichni hadači a kouzelníci v zemi byli vyhubeni. Šel-li přes to k zaklínačce mrtvých, učinil vědomě cosi nedovoleného. Proto podnikl tuto cestu za tmy noční, »změnil oděv svůj a oblekl se v jiná roucha«. (I. Sam. 28, 8.)

Rovněž tak byl by měl Lippert při zmínce o ctění hadů dokázati, že tato »forma ctění duší« předcházela víře v Boha. Dokazovati, že se to vskutku stalo, bylo zbytečno. Měděný had nebyl původně »fetišem«, jak domnívá se Lippert, nýbrž prostředkem k uzdravení od Boha na řízeným¹⁾, i byl, jak čteme v knize Moudrosti, znamením spásy²⁾, kdo k němu pohlédl, byl uzdraven, ne tím, co viděl, t. j. ne obrazem hada, nýbrž Bohem, který je spása všech lidí. (Moudr. 16, 7.) Israelité vzali měděného hada do Kanaan jako upomínku na neobyčejné dobrodiní Boží, a opatrovali jej po celá století velmi pečlivě. To samo o sobě nebylo hodno hany, ale trestuhodným zneužitím bylo, očekávali-li od něho ve své pověrečnosti účinků, pro něž od Boha ustanoven nebyl, na př. uzdravení ve všech nemocích, anebo pokládali-li jej za idol, jemuž modloslužebně oběti přinášeli. Právem tedy král Hiskia prováděje náboženskou reformu odstranil pověrečně a modloslužebně zneužívaný měděný obraz hada.³⁾

Theraphim Rachele, dcery to Labanovy a manželky Jakubovy, byly zcela jistě obrazy model, aneb »fetiší v nejužším smyslu« (Seelenkult str. 112), ale při tom měl Lippert také říci, že nebyly u Hebreů domácí, nýbrž že Rachel si je bez vědomí Jakubova ze své chaldejské domoviny přinesla⁴⁾. Rachel

¹⁾ I mluvil Hospodin k němu (Mojžíšovi): Udělej hada měděného a polož ho na znamení: kdožby uštknut jsa, pohlédl na něho, živ bude. Num. 21, 8.

²⁾ κύμβολον σωτηρίας. Moudr. 16, 6.

³⁾ IV. král. 18, 4. Srv. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern. Řezno 1877, str. 101 a d. — Schegg, Biblische Archeologie, Frýburk 1887, str. 603 a d.

⁴⁾ Gen. 31, 32. »To mluvě, nevěděl, že Rachel ukradla modly jeho.«

jest si také svého provinění dobře vědoma, neboť jinak nebyla by Theraphim schovala pod sedlo velbloudí. (Gen. 31, 34.) Rovněž tak nemělo býti zamlčeno, že Jakub, když dověděl se o hříšném jednání své ženy, zakopal Theraphim u Sichema pod terebinthem (Gen. 35, 4), a že tento terebinth později nazván byl terebinthem h a d a č s k ý m. (Soud. 9, 37.)

Ani Michol (Seelenkult str. 114) nechceme z podezření modloslužby očišťovati; jisto jest, že měla theraphim ve svém domě, a že jich užívala, aby klamala pochopy svého otce, kteří Davida, jejího manžela, zabiti chtěli. (I. Sam. 19, 13.) Avšak jest a zůstane ne-spravedливо přestupky jednotlivců klásti na vrub celého náboženství. Užívati theraphim bylo vždy pokládáno za nezákonné a hříšné. K modloslužebné ohavnosti, kterou Josia odstranil, náleží i theraphim. ¹⁾

E f o d veleknězův nebyl ještě fetišem (Seelenkult str. 114), nýbrž hlavní částí velekněžského roucha, jímž velekněz oděn jakožto representant dvanácti kmenů skrze urim a thummim J a h v e se tázal. ²⁾ Nezákonné však a tudíž hříšné bylo užívati efodu zhotoveného Michou (Soud. 8, 24), a předmětem modloslužebným byl efod Gedeonův v Ofře. O tomto praví se (Soud. 8, 27): »I smilnil všecken Israel v něm, a učiněno jest Gedeonovi a domu jeho ku pádu.« Výraz »smilniti« znamená dle starozákonné mluvy modloslužebnictví neboli odpad od Jahve. Jenom tím mohl národ uctívaje efod státi se nevěstkou, že Jahvovi manželskou věrnost porušil, a místo k němu, k jinému, t. j. k modle se přiklonil. (Srv. Scholz l. c. str. 98, Ribertson z Orelli l. c. str. 162)

Přece však bylo by časem a prací plýtvati, kdybychom chtěli sledovati Lipperta krok za krokem a každou nesprávnou větu zvláště vyvracet. Všecky »formy kultu duší«, o kterých jsme dosud uvažovali, nejsou prvním stupněm k víře v Boha, nýbrž zrůdnou dávno existujícího náboženství. Rovněž tak málo

¹⁾ IV. král. 23, 24 Srv. Scholz l. c. str. 128; Schegg l. c. str. 602; Frey l. c. str. 104.

²⁾ Scholz l. c. str. 98; Robertson-z Orelli l. c. str. 162.

poukazují výrazy: »Duše je v krvi« a »Krev je duší«, jakož i s touto představou spojená záповěď požívati krve¹⁾ na primitivní kult duší, neboť jmenované výrazy, jakož i zákaz požívati krve pocházejí z úst Božích. Ostatně Hebreovi nikdy nevstoupilo na mysl, duši bydlící v krvi stotožňovati s duchem, neboli s »duší tělo přežívající«, jak zní animistický výraz; spíše myslil Hebrej, klada na roveň krev a duši, jenom na fysickou stránku duše, jakož pak nikoli krev ve sv. Písmě bývá jmína sídlem duševní činnosti, ovšem však srdce a ledví.²⁾

Co týče se J a h v a a jeho vývoje z »fetiše předka« za »pána celého světa«, nutno označiti Lippertovo dokazování za docela absurdní. J a h v e n e n í n o v ý m b o h e m, nýbrž slovo Jahve jest jenom novým jménem pro jediného Boha, kterého Israelští již po staletí pode jménem Elohim uctívali. To dokazuje zpráva o povolání Mojžíšově. Jahve zjeví se Mojžíšovi a praví: »Já jsem Bůh otce tvého, Bůh Abrahamův, Bůh Isakův a Bůh Jakobův, . . . a pošli tebe k faraonovi, abys vyvedl lid můj, syny israelské, z Egypta . . . Řekl Mojžíš k Bohu: Aj já půjdu k synům israelským, a dím jim: Bůh otců vašich poslal mne k vám. Řeknou-li mi: Které jest jméno jeho? což dím jim? I řekl Bůh k Mojžíšovi: Já jsem, kterýž jsem.³⁾ Tak diš synům israelským: Kterýž jest, poslal mne k vám . . . Elohim otců vašich,⁴⁾ Elohim Abrahamův, Elohim Isakův a Elohim Jakobův poslal mne k vám: to jest jméno mé na věky, a to připomínání (t. titul) mé do národu a národu.« (Exod. 3, 6—15.) Jasněji nemůže totožnost Jahvova s Elohim vyslovena býti. Jako Kristus nezavedl nového boha, tak ani Mojžíš neodstranil Boha svých otců.⁵⁾ Jak by

¹⁾ Gen. 9, 4 a d.; Lev. 17, 11. 14; Deut. 12, 23 a d.

²⁾ Srv. Delitsch, System der biblischen Psychologie. Lipsko 1855, str. 199 a d.

³⁾ LXX: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν.

⁴⁾ יהוה אלהי אבותיכם — Exod. 3. 15.

⁵⁾ Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, Berlín 1888. str. 295.

byl Mojžíš došel u lidu víry, kdyby se byl odvolal na jiného boha leč na toho, v nějž lid věřil? (Schanz l. c. sv. II. str. 207.)

Nazývá-li se Bůh ve svém zjevení Mojžíšovi ne prostě Elohim, nýbrž Jahve, mělo to svůj důvod v polytheistickém okolí Israelitův. Jako sousední národové starozákonného lidu Božího své bohy rozeznávali per nomina propria, tak měli nositelé nadpřirozeného zjevení původce jeho, jediného Boha, označiti slovem, které jest adaequatním výrazem jeho podstaty. Slovo Jahve bylo Israelitům ostatně již dávno známo. Ve formách J ô, J a h a J a h u bylo ho již brzy užito ku tvoření jmen osobních, na př. Josef, Jo-kebed, Jakob, ano docela na smluvních tabulkách z dynastie Hammurabijské nacházejí se podobné složky, na př. Ja'kub-ilu, Jamlik-ilu, Ja'zar ilu atd. Zjevením však dostalo slovo Jahve nový význam, stavši se terminus technicus, jakýmsi quasi nomen proprium pro označení Boha, ředitele osudův Israelových. (Srv. Hoberg l. c. str. XXII. nn.; Schanz l. c. II. 201 nn.)

Namítne-li někdo, že důkaz o identitě Jahvově s Elohim, jak jej podává kniha Exodus, není rozhodující, poněvadž tato kniha, jakož vůbec celý Pentateuch, dle »kritiky« teprve v VII. století povstala, buďtež připomenuta výše uvedená slova Hommelova, že tato »kritika« dohospodařila. Vydatná literatura potvrzuje tento soud.

Ostatně není třeba odvolávati se při této otázce na napadenou zprávu Pentateuchu, dostačí uznání proroci. Tito zovou Jahve Elohimem Israelovým, Elohimem Abrahamovým, Isakovým a Jakobovým, jednají tedy o totožnosti Jahve s Elohim jako o něčem, co rozumí se samo sebou, jako o starobylém předpokladu víry lidu. Vykládají výslovně, že Mojžíš byl od Jahve poslán vysvobodit lid israelský, a nevědí nic o tom, že by Mojžíš víru v Jahve byl zavedl.¹⁾

Jako israelské náboženství nevyvinulo se z kultu duší, rovněž tak neisraelský monotheismus z polytheismu:

¹⁾ Viz: Is. 37, 21; Jer. 13, 12; Bar 2, 34; Is. 63, 11 a d. Micb. 6, 4.

spíše je tento jako rozličné »formy kultu duší« zrudninou, odpadem od pravé víry.

Byli-li Israelité původně polytheisty, jistě že by se byly zachovaly stopy po bozích hebrejských v pravěku domněle uctívaných, alespoň jejich jména. Bohové různých pohanských národův, i bohové nejbližších soukmenovcův israelských jsou všeobecně známi, avšak o starých hebrejských bozích nedovídáme se nic. Chtěli arci dřívější bohy hledati v arciotcích a patriarchálních Genese, jakož i v některých hrdinách doby soudcovské, avšak po pečlivých výzkumech Baethgenových (l. c. str. 148 a d.) nutno tuto domněnku označiti za docela nezdařenou a pochybenou. Ani o mytologii není u Israelitů řeči. Obzvláště charakteristické jest, že chybí sexuální diferenciování. Hebrejská řeč nezná u Židů žádného slova pro bohyni, a nikdy nenabyla nějaká bohyně v israelském náboženství uznání, zatím co jinak všude náboženství přírodní v pohlavní dualismus se zvrhlo. (Srv. Schanz l. c. II. 202; Baethgen l. c. 290)

Zvláštností všech Semitů je tvoření theoforních jmen osobních.¹⁾ Byli-li tedy Istraelité původně skutečně ctiteli více bohů, nutně vyskytovala by se v biblické literatuře jména osobní, která utvořena byla složkou se jménem některého z oněch domnělých bohův. Takových jmen marně však hledáme. »Rovněž i v dobách, které pokládají se za doby nejhorší modloslužby, neobjevuje se mezi israelskými jmény osobními ani jedno jméno cizozemského boha, což znamená, že lid, i když Baalovi a Astarté obětoval, vždycky svou nepravost cítil, a nikdy se tím za jejich ctitele označiti nechtěl, že by si byl jména jejich přikládal. Že nikdo z členů domu Achabova, kterýž přece podání označuje za dům modloslužebný, neměl jména Baalova, že syn tohoto krále svým jménem יהורם, jakož i jeho sestra nebo dcera עתליהו spíše Bohu domácím přináležel, jest ovšem dosti zřejmo.«²⁾ Z jediné výjimky

¹⁾ Srv. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. 3. seš. Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887, str. 1. a d.

²⁾ Nöldeke u Baethgena l. c. str. 140 a d.

‘Anat (Soud. 3, 31; 5, 6.) souditi, že u Israelitů byl za času soudců legitimní kult foinicko-kanaanské bohyně ‘Anat, bylo by zrovna tak zvráceno, jako kdyby někdo chtěl souditi ze jména Isidor, že arcibiskup sevillský téhož jména byl ctitelem Isidiným. Jména z nejstarší královské doby složená se slovem Baal, jako Ešbaal, syn to Saulův, Merribbal, syn Jonathanův, a Beeljada, syn Davidův, nemohou proto na svědectví dřívějšího polytheismu uváděna býti, poněvadž otcové těchto synů byli horlivými ctiteli Jahvovými, a proto při nejmenším nanejvýš nepravděpodobno jest, že by byli své děti dle pohanského boha pojmenovali. Baal, jehož jména tu ku tvoření jmen osobních se užilo, není oním bohem kanaanským, nýbrž je to Jahve. Baal je původně appellativum a znamená pán. Tento attribut mohl tudíž bez urážky Jahvovi dán býti, a skutečně nazývali ještě za času proroka Osee Israelité Jahve בעלי »můj pán«. (Os. 2, 18.) Baal bylo tedy synonymem k El, a בעלי tolik jako אלהי. V pozdější době stalo se samo o sobě neutrální slovo Baal nomen proprium pro kanaanského boha a tím nastalo i nebezpečí, že Israelité, užívajice tohoto slova, na boha cizího myslili. Proto žádal Oseáš, aby jména Baal docela se varovali. Z toho dá se vysvětliti, že v době poseášské nevyskytá se více jméno osobní, složené se slovem baal, docela ani v modloslužebném domě Acha-bově. Specificky polytheistického jména božího (nehledíc k ‘Anat) nebylo Italy nikdy použito ku tvoření jmen osobních. (Srv. Baethgen l. c. 141 nn.)

Plurální forma Elohim nedokazuje pro původní polytheismus israelitský nic; neboť v nejstarší době singularní forma od Elohim vůbec neexistovala. Kdyby Elohim původně bylo bývalo plurálem numerickým, musil by i singular existovati; jinými slovy: měli-li pravěcí Hebreové slovo pro souhrn svých bohů, očekává se, že také měli, a to dříve, slovo, jímž by označili jednoho každého z těchto bohů, z nichž onen souhrn utvořen byl. Hebrejština zná ovšem formu אלוה, avšak tento singular byl teprve v poměrně pozdní době, a to od básníků z pluralu אלהים utvořen,

ne naopak אלהים z אלוה ¹⁾, a od nejstarších dob bylo užíváno plurální formy אלהים k označení jednoho Boha. Moderní kritikové mohou tím méně zastavovati se nad pluralem Elohim, ježto elohistické části Pentateuchu za nejpozdější pokládají, a žalmy, které často užívají Elohim, vyhlašují za poexilní.

Obyčejně pojímá se plurál Elohim jako pluralis majestatis nebo excellentiae; avšak větším právem lze jej charakterisovati jako pluralis magnitudinis. Hebrejšтина užívá často grammatické formy plurální, aby vyjádřila na jednotlivé bytosti pojem rozsahu, velikosti a vznešenosti. Tak nazývá se farao אֲרָנִים , poněvadž byl mocným vládcem veliké říše. Tentýž atribut dává se i Josefovi. V knize Přísloví vyjadřuje se abstraktum moudrost napořád plurálem חִכְמוֹת , čímž označuje se moudrost $\kappa\alpha\tau' \epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\eta\iota$, sapientia hypostatica, v níž veškery poklady moudrosti a poznání obsaženy jsou.²⁾ V téže knize sluje Bůh קְרוֹשִׁים , což je výrazem jeho neomezené svatosti. Nejvýznačnějšími příklady pro pluralis magnitudinis jsou שָׁמַיִם = nebe a מַיִם = voda, oba to výrazy, kterých v singularu se neužívá. Jako těmito oběma výrazy smyslný rozsah klenby nebeské a hladiny vodní se vyjadřuje, tak má se analogicky pluralem אלהים téhož účelu na poli duševním dosíci. Bůh nazývá se formou plurální Elohim, poněvadž plnost jeho moci³⁾ rozprostírá se na vše strany; poněvadž jako nebe vše obepíná a jako voda mořské dno všechno vyplňuje. Ježto tím plurální forma Elohim označuje jednotlivou bytost, spojuje se jak se jménem přídavným tak se slovesem v čísle jednotném. Sotva dvanácte snadno vysvětlitelných vý-

¹⁾ Srv. Baethgen l. c. str. 185. Eloah užívá se ostatně řídce. Dle Nestlova sestavení nachází se Eloah jenom na 57 místech. Z těchto připadá na knihu Job 41, Žalmy 4, Daniele 4, Habakuka 2, Deuteronomium (píseň Mojžíšovu) 2, kn. Přísloví, Chronic., Nehemia, Isaiáše po 1. Elohim naproti tomu vyskytuje se 2570krát a Jahve 6000krát. Srv. Baethgen l. c. str. 297.

²⁾ Srv. Reineke, Beiträge zur Erklärung des alten Testaments. Münster 1855. Sv. III. Str. 138.

³⁾ אֵל neb אֵי , silný, mocný býti.

jimek se vyskytá. Jakmile však jméno Elohim na modly se přenáší, je sloveso vždy v množném čísle, docela i při »zlatém teleti«, aby výslovně bylo označeno jakožto bůh cizí.

Plurální forma Elohim nemůže se tedy podle toho pokládati za rudiment původního polytheismu israelského. Tento výsledek potvrzuje se i pozorováním, že plurální označení Boha jest specificky hebrejské, a u jiných Semitů se nenachází. »Bylo by přece nanejvýš nápadno, kdyby Israelité, od nichž, podle všech okolností, monotheismus vyšel, ve svém pojmenování Boha byli zachovali stopu dřívějšího polytheismu, zatím co oni Semité, kteří beze vší pochyby polytheisty byli, božstvo vždy jenom jedním názvem ve formě singulární označovali. Obrácený poměr byl by vysvětlitelný.« (Baethgen l. c. str. 139.)

Když jsme byli nejhlavnější hypotезy Lippertovy — on sám otevřeně doznává, že pro mnohé své výklady na nic více nároku činiti nemůže, leč na cenu hypotезy ¹⁾ — totiž: že náboženství Hebreů má své kořeny v kultu duší a předků, že Jahve původně byl předkovým fetišem a že se monotheismus vyvinul z polytheismu, jako neodůvodněné vyvrátili, padají ostatní hypotезy, uvedené ke zdokonalení systému, samy sebou. Nebyl-li Jahve původně fetišem předkovým, nýbrž, jak jeho jméno praví, byl-li »ten, který jest«, t. j. Bůh od věčnosti do věčnosti, nebyl pak ani svatostánek boudou fetišskou, ani pozdější chrám shromaždištěm k obsluhování duší, nýbrž spočívá v této instituci nový pádný důkaz pro prastarý monotheismus insraelský. Veškery kmeny israelské měly jenom jediné středisko bohoslužebné na znamení své víry v jednoho Boha.

Trochu širšího pojednání vyžaduje ještě jenom tvrzení, že Israelité v staré době byli povinni prvorozence obětovati »duši kmenové«, t. j. Jahvovi. Důkaz

¹⁾ Seelenkult 109. Srv. Schwally l. c. str. B.: »Zakládá se to již v povaze israelského přsemnictví, že výslovných poučení o našem předmětu nelze v něm nalézt. Jest nutno spíše indirektně je vyvoditi analysou a kombinacemi.« Viz i dále Seelenkult str. 150 a 151.

pro tuto domněnku nachází Lippert u proroka Ezechiele. Uvádí Ez. 29 25 nn: »Protož¹⁾ i já dal jsem jim přikázání nedobrá a soudy, skrze něž nebudou živi. A poskvrnil jsem jich v dařích jejich, když obětovali (ohněm)²⁾ všecko, což otvírá život, za provinění svá: a zvědí, že já jsem Hospodin«, a připojuje k tomu tuto poznámku: »Nemůžeme viděti v uvedených slovech Jahvových leč konstatování fakta, že prorok věří v obyčej, dříve jako zákon Jahvův pojatý, obětování prvorozených, a že své poznání o nelidskosti tohoto obyčeje nijak jinak se zákonem v souhlas uvésti nemůže, leč připustí-li, že Jahve, žena svou temnou moc až do krajnosti, chtěl tím jenom probuditi bázeň v člověku« (l. c. str. 157.).

Kdyby si byl Lippert dal práci a celou kapitolu pozorně přečetl a nevytrhával jedno místo ze souvislosti, byl by dospěl k výsledku zcela jinému. Situace je tato: Nejstarší z Israele přicházejí k prorokovi Ezechielovi, aby otázali se Jahve. Bůh nemá pro ně odpovědi, vyzývá spíše proroka, aby jim předvedl ohavnosti otcův. Ezechiel tohoto vyzvání uposlechne. Líčí nejprve proviny Israele v Egyptě (20, 5—9), a ukazuje potom, kterak na poušti jak staré tak dorůstající pokolení Bohu se protivilo a modloslužbou se prohřešilo, a kterak Pán jenom k vůli svému jménu ve hněvu svém jich nezničil (v. 10—31). Israelité zaujavše zaslíbenou zemi stejně hřešili, a proto nechce od modloslužebného pokolení dáti se dotazovati, nýbrž chce je těžkými soudy mezi národy očistiti, a tak je sobě posvětiti za národ milý, z rozptýlení je shromáždit a uvésti v zemi otcům zaslíbenou, kde mu obětí a dary na svaté hoře jeho sloužiti bude (v. 32—44).

Místo Lippertem uvedené vztahuje se na generaci, vyrostlou na poušti. Té dal Bůh přikázání, která byla nedobrá, a práva, skrze něž nebyli živi, a poskvrnil ji obětováním novorozencův. Důvod tohoto jednání Božího uvádí se ve v. 24.: Israelité nečinili soudů Jahvových,

¹⁾ Lippert překládá nesprávně: Gleichwohl.

²⁾ Lippert překládá nesprávně: durch die Vorführung, a činí pak z toho důsledek.

příkázání Jahvova zavrhli, jeho soboty poskvrnili a modloslužbě se oddávali, proto jim dal Jahve příkázání, která byla nedobrá. Tedy »příkázání nedobrá« atd. byla »dána« následkem nevděčnosti a modloslužebnosti Israelitův, »v pradobách« tudíž neexistovala. Z toho vysvítá, že כרת ve smyslu uložení trestu pojímáti a nejenom jako Božímu dopuštění rozuměti jest; označená tím poena consequens et inflictata propter culpam praeviam, jak se vyslovuje Cornelius a Lapide.¹⁾ Podobně i zatvrzelost faraonova Bohem přivoděna jest, poněvadž farao jím pohrdal. I Nový Zákon obsahuje paralelní místa tohoto pojetí, tak Řím. 1, 24, podle čehož Bůh pohany ve spravedlivé odplatě za jejich odpad vydal mrzkým chtíčům, Sk. ap. 7, 42, kde na Boha se skládá, že sloužili vojsku nebeskému, II. Thess. 2, 11, kde Bůh na odpadlíky bludy sesílá. Bůh zařídil lidskou přirozenost tak, že po odvratu od něho následuje úplná ztemnělost, že není možná míra v bludu a hříchu, ani stanutí na středních stupních, že člověk, třeba by sebe radši se zastaviti chtěl, proti své vůli přece se stupně na stupeň klesati musí. Odpad od Boha jest vinou, excess bludu a mravní schátralost zaslouženým trestem, jemuž by všichni rádi ušli, kdyby to bylo v moci jejich.²⁾ Jako však Bůh vždy zlo k dobru dovede obracet, tak ukládáje tento tvrdý trest (= nedobrá příkázání), sleduje určitý cíl; to nám praví אמשל (v. 26). Bůh dopouští tak těžký trest na modloslužebný národ, aby hrůzu a děs, ošklivost a odpor vzbudil v něm proti ohavnosti modloslužebnické, aby národ se vzpamatoval a vrátil se k Jahvovi, svému Bohu.

Jako příklad hrozného poblouzení, v něž Israelité následkem svého odpadu od Jahve upadli, uvádí se v. 26. obětování prvorozeného; nikde se však nepraví, že by tato obět »duši kmenové«, t. j. Jahvovi přiná-

¹⁾ Commentaria in quatuor Prophetas majores. Antverpiae 1654. Pag 1072

²⁾ Srv. Knabeubauer, Beiträge zur Würdigung des Propheten Ezechiel. Stimmen aus Maria Laach, sv. 18, str. 264 nn.; Keil, Bibl. Kommentar über den Propheten Ezechiel, str. 163 nn.; Hengstenberg, Die Weissagungen des Propheten Ezechiel, I. 195 nn.

šena bývala, anebo docela že by Bůh byl přikázal, aby mu prvorozené obětováno bylo. Písmo sv. nezná lidských obětí přinášených Jahvovi. Obět Abrahamova (Gen. 22, 1 nn.) byla jen zkouškou ctnosti, jež, poněvadž Abraham tehdy v Geře u Abimelecha bydlel, v dětských obětech u Filištinských a Kanaanských svého výkladu dochází.¹⁾ Obět Jeftova (Soud. 11, 30 nn.) však byla pohanská, nebyla-li to obět čistoty. Jefte žil v sousedství Ammonitských, jejichž hlavním bohem byl Milkom (Moloch), uctíváný obětmi dětskými, a Soud. 10, 6 Ammonitští výslovně jmenují se mezi národy, jichž modlám Israélite bezprostředně před vystoupením Jeftovým sloužili. Zatemnění čisté víry israelské v Boha není tedy při Jeftovi vyloučeno. Obět prvorozenců v, o níž zmínuje se Ezechiel 20, 26, nepřinášeli Israélite Jahvovi, nýbrž pohanskému bohu Molochovi. To praví zřejmě výraz העביר. Některé pochybnosti o tomto pojetí odstraňují se ve v. 31. přídavkem באש. »Ohněm voditi« znamená v biblické mluvě vždy oběti Molochovy. Nejúplnější výraz pro obětování dětí zní העביר באש למלך, obyčejně však užívá se formy zkrácené a to באש העביר anebo העביר למלך, (Jer. 32, 35), nebo pouze, jako na řečeném místě, העביר.²⁾ Nenapadlo tedy

¹⁾ »Abrahama . . . zkouší otázka: Jsi hotov svého Boha tak zúplna poslouchati, jako národové kolem tebe svých bohů poslouchají? A ježto svou víru poslušností osvědčuje, dovídá se, že podstata jeho Boha jiná jest. Místo, aby se říkalo, že toto vypravování podává důkaz o existenci lidské oběti jakožto prastarého zvyku v Israeli, je rozumnější pokládati je za vysvětlení toho, proč od nejranějších dob bylo nejprřednějším vyznamenáním Israele, že lidské oběti nebyly přinášeny jako u pohanův. Základní myšlenka pohanského ritu byla tatáž, která byla podkladem i nařízení tebrejských: Vše nejlepší Bohu; avšak tím, že nám biblický spisovatel tuto událost o obětování Isaka před zrak uvádí, učí nás jednoduše stejné pravdě, které všichni proroci učí, »že poslušnost lepší jest než obět«, jinými slovy, že Bůh, kterému klaněl se Israel od časů Abrahamových, nenacházel v tom zalíbení, aby život ničil, nýbrž aby jej udržel a posvětil.« (Robertsohn — z Orelli l. c. str. 811.) Srv. Humelauer, Commentarius in Genesim. Parisiis 1895. Pag. 431 sq.

²⁾ Jest však ještě mnoho jiných výrazů pro dětské oběti: Dáti z semene svého modle Moloch (Lev. 20, 2); krev synů dávatí modlám (Ez 16, 36). Zabíjeti je (Is a Ez.) a jiné.

také nikdy žádného exegetu, aby při zmíněných obětech prvorozeného myslil na oběti přinášené Jahvovi, anebo aby se docela domníval, že Jahve přikázal, aby mu tyto strašné oběti přinášeny byly. Ano i autority Lippertovy ohražují se proti takovému pojetí. Ewald výslovně vykládá, což i Lippert »věrně uvádí«, že Jahvovi nikdy podobný úmysl přičítati se nemůže. (Seelenkult 156 nn.). Avšak Lippert, jinak tolik závislý na svých »rádcích«, nemůže zde »protidůvodům Ewaldovým přičísti síly důkazné« (tamtéž), a podává tudíž svoji vlastní exegesi. Není bez zájmu sledovati, jak Lippert exegesi provádí. Nejdříve položí thesi: »Máme za to, že i u hebrejských kmenů v pradobách bylo zvykem prvorozené dítě obětovati duši kmenové« (l. c. str. 156.). A pak jedno místo sv. Písma, které jedná o oběti prvorozených, ze souvislosti se vytrhne, částečně špatně přeloží dle zásady: »Nechceš-li po dobrém, půjdeš po zlém«, s aprioristickou thesí uvede se pak ve vztah, a důkaz je hotov. Oproti takovéto lehkomyšlnosti je na místě slovo Max Mülerovo: »Ve věcech takové důležitosti má pravá věda právo říci: odi profanum vulgus et arceo.« (Anthropol. Relig. str. 85.)

Že Israelité Molochovi nejen za svého pobytu na poušti, nýbrž i mnohem později ještě své děti obětovati, je pravda. Za času Jeremiašova byl tento barský obyčej asi velmi rozšířen, ježto v údolí Ben Hinnom bylo k tomu cíli zvláštní obětiště, a prorok vícekrátě proti tomu horlí. Rovněž Ezechiel svědčí o obětech dětských svého času, a Sofoniáš ví v Jerusalemě o uctívání ammonitského Milkoma, který od Molocha podstatně se neliší. Avšak Písmo sv. opět a opět výslovně vytýká, že zvyk obětovati děti jest pohan-
~~sk o u ohavností, a spojuje s tím přísný zákaz děti Molochovi ohněm zasvěcovati.~~ (Lev. 18, 20; 20, 2; Deut. 12, 31; 18, 10.) Nad to vykládá Jahve sám skrze proroka Jeremiáše, že on obětí dětských nikdy nepřikázal, nikdy o nich nemluvil, a ve svém srdci na ně ani nepomyslel (7, 31; 19, 5; 32, 35).

Z toho všeho vyplývá, že Israelité svých prvorozenců nikdy »duši kmenové« neobětovati, že oběti dětské

v náboženství hebrejském nikdy nebyly legitimní. Dle toho nesmí také »výkup prvorozených« s dětskými oběťmi ve spojení býti uváděn. Lippert »odvažuje se domněnky«, »že to bylo odvážným skutkem Mojžíšovým, jenž zlomil starou kletbu«, t. j. že odepřel »duši kmenové« obětovati prvorozence. Aby tuto »domněnku« odůvodnil, provádí nový umělecký kousek exegetický. Prohlásí Exod. 4, 19—23 za »nešikovnou vsuvku«, interpoluje »slovičko ‚prvorozenec‘«, kteréž »ovšem (!) nešikovnou vsuvkou veršů 19—23 vytlačeno bylo«, a na tento způsob dospívá k tomuto závěru: »Dle tohoto starého vypravování byl by býval Mojžíšův syn prvním Hebrejem, který jakožto prvorozený »smlouvou« ušel obětování, a pověst o Abrahamovi a Isakovi byla by (!) jedním z obvyklých zpětných datování téhož fakta do doby patriarchální, a mělo za účel barbarskost svaliti s dějin i oněch Israelitů, kteří s dobývačnými kmeny z Gosenu nepřišli. My však víme, že zbyla u nich skutečně až do nejpozdnější doby« (l. c. str. 159)

Když jsme byli dokázali Abrahamovu historickou osobnost, a rovněž i důkaz podali, že Israelité nikdy Jahvovi prvorozenců neobětovali, pokládáme za zbytečno Lippertovou exegesi širše se obírat. Ta soudí se ostatně sama hypotetickými přídávky »ovšem« a »by«.

— »Výkup prvorozených jest docela jiného původu. Souvisí totiž těsně s paschou. Toho dne, kdy Jahve bil prvorozence egyptské, zvolil národ israelský za svého prvorozeného syna a posvětil si všecko prvorozené od lidí až do hovada. (Num. 3, 13; 8, 17.) Tento první čin milosti Boží měl nutně za následek i druhý, totiž že ušetřeno israelských prvorozenců při ubíjení Egyptanův. Israelité měli navždy pamětlivi býti těchto velikých dobrodiní a důkazů milosti Jahvovy, a měli proto jemu vše prvorozené zasvětili, jakmile by vkročili na půdu země zaslíbené. Posvěcení prvorozených synů — prvorozenec ženského pohlaví jak u lidí tak u hovad byli z posvěcení vyjmuti — záleželo v tom, že byli dáni do výhradní služby Jahvovy. Uložené jim bohoslužebné úkony byly však později přeneseny na levity, a národu uloženo za povinnost prvorozené syny vykupovati od závazku jim příslušícího. Výkup děl se

tím, že za každého prvorozence vyplaceno bylo kněžím jej zastupujícím pět siklů stříbra.¹⁾

Lippert zná toto »mírnější pojetí« a připouští, »že tento výklad skutečně již i biblickým autorům běžný jest«, nachází však »cestou paralelní, že slovíčko ,mé jest to' zcela nezvratně má význam ,to jest můj dar duše'!« (Seelenkult str. 159 nn.)

Poněvadž Jahve nebyl »duší předka«, nepotřeboval tedy ani »daru duše«, nežádal tudíž také ani prvorozenců jakožto potravy pro duši a nikdy jich nedostával. Z toho vysvítá sama sebou vratkost tvrzení, že v pozdější době nastoupila zvířata náměstně za lidi

Na konec zabírá se Lippert otázkou o vývoji universální idee božské u Židů. Dle jeho mínění nebyl Jahve v nejstarších dobách u víře židovské nikterak universální; byl to židovský národní Bůh a nic více; v cizí zemi není, tam bydlí jiní bohové. Teprve ve vyhnanství poznali proroci, že Jahve řídí ruku i cizího krále, aby svůj nevěrný lid potrestal, a tak povstala myšlenka: »Jest jenom jeden Bůh, pán celého světa.«²⁾

Že poznávání Boha se vyvíjelo, jest nutno doznati, avšak zcela neudržitelno je tvrzení, že »pád říše« a odvod národa do vyhnanství byly příčinou »nové idee o Bohu«. Kdyby takovéto přirozené příčiny víru v jednoho Boha všehomíra vzbuditi mohly, byli by analogicky i Římané, abychom jenom jeden národ za příklad uvedli, po dobytí celého světa v starověku známého přijíti musili na myšlenku: »Jest jenom jeden Bůh, pán celého světa.« Vidíme však právě opak. Místo aby věřili, že Jupiter anebo Mars, zde zvláště v popředí vystupující, je všemohoucím bohem celého světa, přijali Římané bohy poražených národů do svého kultu, a nikdy nebyl počet uctívaných jimi bohů větší, než za času největšího rozpětí říše. Víra

¹⁾ Num. 8, 47; 18, 16.

²⁾ L. c. str. 175. Srv. Schwally l. c. str. 96: »Od dob vyhnanství razila si průchod víra, že Jahve není pouze bohem Israelovým, nýbrž že je pánem celého světa, jemuž všechny mocnosti na nebi i na zemi poddány jsou.«

israelská, že Jahve-Elohim je stvořitel a tím pán a vládce nad celým světem, nevytvořila se teprve v exilu, ta jest starší než proroci, starší než Mojžiš, starší než Abraham, který výslovně dosvědčuje víru svou v El-Jahve, nejvyššího to pána, vlastníka nebes i země, ta jest tak stará jako pokolení lidské samo. Tato víra v jednoho všemohoucího a absolutního Boha Stvořitele, spočívající na božském zjevení, přenesla se tradicionelně až na Mojžiše. Tento veliký zákonodárce ji v první hlavě Genese písemně zjistil, anebo, jak za to se má, zprávu o stvoření již dříve písemně zaznamenanou jakožto úvod na počátek jím sepsaných paterých knih dal. Neodvolaje se na Boží zjevení nikdo toto základní dogma israelské víry nikdy nevysvětlí. Žádný jiný národ nepovznesl se k tak čisté zprávě o stvoření.

Vedle víry v Boha, všemohoucího Stvořitele nebes i země, ovládá ještě jiná idea celé israelské dějiny, idea, že Jahve řídí všechny osudy světa ku blahu svého lidu. I tato idea je prastará. Proroči jí nevynalezli, spíše předpokládají ji jakožto známou a nacházejí v ní právo a normu ke svým hrozbám na věrolomný lid. Tvrdošijní a konservativní Židé, kteří docela proti náboženské reformě Mojžiše Jahvem poslaného s houževnatostí a vytrvalostí bojovali, nebyli by hrozebná kázání proroků tak trpělivě snesli, kdyby obsah jejich nebyl býval odůvodněn prastarou náboženskou jejich věrou. Popírá-li se zjevení, jest i toto druhé základní dogma israelského náboženství nesrozumitelné.

Dle výkazu Pisma sv. nedal Bůh národu israelskému své zjevení najednou v celém rozsahu. S moudrou paedagogikou zjevoval se Bůh za rozličných dob a za rozličných příležitostí dle určitého plánu. Na tento stanovený pokrok zjevení jest uvést i pokrok ve vývoji pojmu o Bohu a poznání Boha. Zjevení došlo svého konce a vrcholu v Kristu; proto jest i poznání Boha čerpané z křesťanského zjevení ještě »vyvinutější« než bylo židovské za času prorokův, jest nejvyšší a nejdokonalejší, jehož na zemi dosíci lze.

5. Křesťanství.

U všech národův, o nichž jsme dosud jednali, přišli jsme k výsledku, že jejich náboženství na animismu založeno není. Že ani křesťanství nemůže být vystaveno na základě hrubého animismu, vysvítá dle dosavadního badání z té jednoduché úvahy, že Kristus přišel, ne aby zákon rušil, nýbrž naplnil, což v našem případě znamená: ne aby staré náboženství úplně odstranil, nýbrž je zušlechtil a zdokonalil. Víra, jež jest základem každého pravého náboženství, víra v jednoho věčného a všemohoucího Boha-Stvořitele jest i fundamentálním dogmatem křesťanství. Nepovstalo-li tedy náboženství jakožto takové z kultu duší, nepovstalo rovněž tak ani křesťanství, nejdokonalejší to jeho forma. Ve spise tak úzce ohraničeném, jako je tento, který jen otázkou se obírá, zdali náboženství z kultu duší, předkův a duchů povstalo čili nic, můžeme tedy pominouti speciálních důkazů pro neudržitelnost animismu, obrací-li se i na křesťanství. Není zde ostatně třeba zrovna zvláštní učenosti, abychom hypotезy animistů porazili; i křesťan jenom s elementární znalostí svého náboženství byl by s to, aby mnohé projevy zastánců této hypotезy opravil. Abychom však přece ukázali, v jaké míře základní pravdy křesťanské komoleny jsou, jen aby mohly být zařazeny do systému animistického, uvedeme alespoň nejhlavnější body nauky Lippertovy o animistickém charakteru náboženství křesťanského. ¹⁾

»Pod tlakem zaujaté jedné metody v badání« stojí, vidí Lippert i v křesťanství jenom konsequentní kult duší. »Báj o vině Adamově a smrti« pohybuje se do-

¹⁾ Srv. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882. — V předmluvě k této knize míní Lippert samolibě, že kdo jeho spisy četl, musí »jistě uznati, že jeho induktivní důkaz na nemalý stupeň dokonalosti pokročil.« Zdá se, že očekával, že snad někdo jiný na jeho vývody naváže a důkaz povede, že ani křesťanství nic jiného není leč kult duší. Avšak »s dokonáným činem změnilo se mé mínění«, a tak v roce podává sám tento důkaz, neboť »uznal jsem, že nemohu čekati na povolanejší, nýbrž že mně samému pokračovati jest v práci s prostředky jako vždy omezenými« (str. V.). — Z téhož díla jsou i další citovaná místa.

cela v představách kultu duší. — Víme, že si dětství lidstva nemůže smrt jinak mysliti, leč jako nepřírozený zjev, který zrovna jako nemoc anebo jiná obtíž jenom nejbezprostřednějším vlivem zlého ducha způsoben býti může. Kdyby bylo člověku možno všechny tyto bytosti smírnými dary příznivě naladiti, nikdy se žádnou do nedobrého styku nepřijíti, nebylo by následkem toho smrti. Avšak smrt je nepopíratelnou skutečností, jsou tedy lidské pokusy o smír nedostatečné, existuje jakási nesmazaná vina — hřích je příčinou smrti. »Tento nanejvýš jednoduchý substrukční závěr je základem známé epické redukce.« Hřích tedy není morální vinou, nýbrž nemožností usmířiti duchy zemřelých.¹⁾ »Že se zákon mravní vytváří ne na půdě náboženských představ, nýbrž s pokrokem sociálního řádu se vyvinuje, vždy opět jsme shledali.« Krvavá obět Kristova je jenom novým vydáním staré lidské oběti. Nazývá-li svatý Pavel Krista »Pánem«, děje se tak v duchu kultu předkův. Tentýž sv. Pavel označuje Krista ovšem za bytost božskou, staví jej však hluboko pod Boha sama. O nějakém »sv. Duchu« jakožto božské osobnosti neví sv. Pavel zhola nic. Nejsvětější Svátost staví Lippert s krevní smlouvou nebo s krevním bratrstvím Negrů na jeden stupeň, ano on ji srovnává s naším »pitím na bratrství«. Prepodstatnění stotožňuje se s fetišskou představou, dle které duch nějakou tělesnou substanci zabírá. »Jako duch římského Marta byl tam, kudy neslo se jeho kopí, tak mohli i »ducha Božího« svolávat na dary obětní a mysliti, že jsou s nimi spojeni.« »Pokládáme-li eucharistii za obět, jež se má opakovati, znamená účastenství věřících při přijímání konsequentně hostinu obětní... Jestliže tedy tento akt (mše sv.) se koná u přítom-

¹⁾ Tamže str. 17. — Lippert dopouští se tu logické chyby. Dle něho nebylo by bývalo smrti, kdyby byl člověk duchy zemřelých vždy usmířil. Prvnímu člověku však dle této hypotézy docela nebyla dána možnost, duchy zemřelých usmířiti, poněvadž jich nebylo, následkem čehož nebyl by též první člověk mohl umřít. Zrovna tak nutno bylo by i všem jeho potomkům věčný život na zemi přiznati, poněvadž ani oni pro úplný nedostatek duchů zemřelých nikterak v nebezpečí přijíti nemohli, aby jich mohli nesmířiti.

nosti odloučené duše (!), anebo že jsou si jisti touto přítomností, poněvadž tělo na marách se nachází, co se tím děje? — Mūtātis mūtandis slaví se starodávná hostina pohřební — je patrna ještě nejdokonalejší obět, totiž obět za všechny, v kategorii oběti původní. « Směr kostelů od západu na východ, takže lid při modlitbě k východu hledí, na východ obětní stůl stojí, na západ však hlavní vchod leží, souvisí »očividně« se starými představami o říši duchův. »V zařízení chrámovém« »nutno« viděti »návrat k fetišským názorům«. »Ležít v představě, že duch Boží sídlí v budově, že v ní sídlí a zároveň v držení ji má.« Křesťanské uctívání obrazů je »dokonalým kultem fetišským«, zvláště u »mass« jest to »nejprostodušnější fetišismus«. V křesťanské vodě je »nový duch« fetišsky obsažen. Křesťanské ctění svatých je kultem duší a předkův. Svati jsou ctěni jakožto »božské bytosti«. Kult svatých tvoří od času Konstantinových, kdy »na církevním poli všechno metati počíná, co mohlo z půdy starých náboženských představ se živiti,« »nejpodstatnější obsah křesťanství«. Ctění ostatků je služba fetišská; »ostatky jsou zcela zvláště vyznačeny jakožto exuvialní fetiši, mezi nimi zaujímají prvé místo, na ně je pomocný duch upoután.«

Tyto příklady snad postačí, abychom poznali Lippertovy představy o křesťanství a jeho nauce. Připojmež ještě, že i Tylor a Spencer podstatně na témž stanovisku stojí. Co se týče hlavně uctívání svatých, ví Tylor zcela určitě, »že množství svatých, kteří kdysi byli muži a ženami, nyní třídu podřízených božstev tvoří.«¹⁾ Dle principu »spirituelní dělby práce« celý svět mezi sebe rozdělili, takže každá země, každý stav a každé zaměstnání zvláštní o c h r a n n é b o ž s t v o má. Herbert Spencer dává si psáti od francouzských »katolíků«, »že muže i ženy, kteří umřeli v pověsti svatosti, mínění lidu ihned kanonisuje a jim se k l a n í.«²⁾ Vůbec Spencer pozoroval, že obzvláště mezi katolíckými národy evropskými primitivní náboženství ještě

¹⁾ Tylor l. c. II. str. 120.

²⁾ Spencer l. c. str. 364.

nejpatrněji se zachovalo. »Malé kapličky na hřbitovech, které bohatší katolíci stavívají, možno beze všeho přirovnati k umělecky vyzdobeným náhrobkům starých rač.«

Chce-li někdo psáti pojednání o analýsi spektrální, polarisaci, anebo jenom o chovu koní a hovězího dobytka, požaduje se na něm, aby těm věcem trochu rozuměl. Ve věcech náboženských naproti tomu mnohý za způsobilého a schopna se má mluvit a psáti, i když tomu ještě méně rozumí, než kvintán sanskritu, zendštině a klínovému písmu. Nemůžeme a nechceme žádati, aby každý badatel náboženský byl důkladným theologem, avšak to můžeme snad slušně očekávat, aby muž, jenž původu všech náboženství dopátrati se chce, alespoň elementární vědomosti ze svého vlastního náboženství měl. Ano i dítě se svou obyčejnou moudrostí katechismovou mohlo by ukázati, že učení animistů o křesťanství nepravda, nýbrž výmysl jest.

Neuvěřitelné z m a t e n í p o j m ů v a n e v ě d o m o s t, kterou animisté pojednávajíce o náboženství křesťanském tak veřejně na jevo dávají, ukazují celý animistický systém ve světle velmi nepříznivém. Tylor, Spencer a Lippert narodili se a vychováni byli v zemích křesťanských, od maličkosti dýchali křesťanský vzduch a ssáli křesťanské idee a po ruce mají téměř nepřehlednou křesťanskou literaturu. Mají-li přes to vše takové zvrácené představy o křesťanství, a komolí-li nejjednodušší křesťanské pravdy a fakta, čeho potom máme domnívati se o jejich tvrzeních, která vztahují se na náboženské názory národů přírodních? Patří k tomu jistě silná víra, má-li kdo za těchto okolností s důvěrou vyjítí vstříc animistickému učení. Silné výrazy, jako »bezpochyby«, »nepochybně«, »očividně«, »typicky« atd. věc nenapraví; takové výrazy zdají se býti spíše znamením slabosti; mají nahraditi nedostatek důkazův. Teď rozumíme také, jak možny jsou tak odporující si úsudky o náboženství divochův. Badatel, který veškeru víru a veškero náboženství hodil přes palubu, bude i v přírodních národech jenom atheisty viděti a o »beznáboženských hordách« mluvit. A kdo své náboženské potřeby ukájí v komnatách

hadaček a vykladaček karet, aneb ve spiritistických kroužcích, najde i u divochů jenom hrubou pověru, kult duší a viru v duchy.

»Wie einer ist, so ist sein Gott,
Darum wird Gott so oft zum Spott.«¹⁾

Kdo však sám náboženství má, ten také u ubohých divochův stopy pravého náboženství a pravé víry v Boha najde, i když tyto stopy slaby a zmateny jsou. Kdo sám stojí ve výsluní pravdy, ten neodepře divochům světla hvězd.

6 Náboženství přírodních národův.

Obtíže. Dříve nežli obrátíme svoji pozornost k náboženství přírodních národů, pokládáme za vhodné předeslati několik všeobecných poznámek. Jest neobyčejně obtížno utvořiti si jasný obraz o náboženských představách jednotlivých přírodních národův. »Divoši« nemají ani literatury, ani autority v náboženství. Neznají ani bible, ani katechismů, ani vyznání víry; »náboženství je ve vzduchu, a každý z něho vdechuje tolik, kolik potřebuje k životu.«²⁾ Co víme o životě přírodních národů, za to děkujeme zprávám misijnářův a cestovatelův. Těmto však příliš často schází schopnost a vlastnosti, jež vyžadují se ke kompetentnímu úsudku na tomto tak obtížném poli. Dnes jsou mnozí »slavní cestovatelé afričtí«, kteří spíše všim jiným jsou, jenom ne důkladnými badateli. »Dnes stávají se mladí lidé,« píše W. Joest, »kteří byli hodinářskými tovaryši v King-Williams-Townu, aneb až do okamžiku své nesmrtelnosti kupeckými mládenci v Kapském městě nebo Natalu, najednou známými africkými cestovateli!«³⁾ Schütz-Holzhausen, jistě jeden z nejlepších znalců brasílských národů přírodních, shledává povrchní zpravodajství mnohých cestovatelů zrovna směšným. »Málo se ví,« píše, »o náboženských zvycích

¹⁾ Goethe, *Zahme Xenien* 4.

²⁾ Max Müller, *Ursprung u. Entw. der Religion.* str. 104.

³⁾ *Zeitschrift für Ethnologie.* Berlín. R. 1885, str. 475.

oněch divochův. Každý, kdo mnoho s Indiany obcoval, ví, jak těžko je překonati nedůvěru, jež skoro u všech divochů proti bělochům se jeví, a jistě to se mnou shledá směšným, jestliže přírodozpytci cestující bez znalosti řeči a beze všech prostředků, aby mohli život divochů blíže pozorovati, apodiktický úsudek o jejich schopnostech a názorech podati chtějí.«¹⁾ A přece ve »vědeckých« dílech jako »prameny« a rukojmí dosti často takoví »badatelé« se uvádějí, kteří ani nejnutenějšími předběžnými vědomostmi vyzbrojeni nejsou, a kteří se všedními hesly, jež v evolucionistických dílech o pravěku tak vydatného ocenění docházejí, přes nábožensko-mravné názory národa přecházejí. Obezřelí a svědomití badatelé odvažují se zřídka podati úsudek o náboženství divochův. P. Schynse domníval se po osmiměsíčním pobytu mezi Bateky, Bayanzi a Babumy, že se nesmí ještě odvážiti sděliti jednotlivosti o náboženství těchto konžských kmenů, neboť »k tomu náleží dlouholeté, vážné studium.«²⁾ »Pomijím,« píše Jiří Schweinfurth, »kluzké pole náboženských představ některého národa, jehož řeč jsem si ani nemohl osvojit; jako poušť, plná přeludů, jest každého výkladu schopno a jest neomezeným rejdištěm fantasmie.«³⁾ Trefně charakterisuje R. H. Condrington v jednom dopise ze dne 7. července 1877 odporující si zprávy o náboženských názorech národů přírodních. »Zmatek v těchto věcech nespočívá obyčejně na domorodcích, nýbrž prýští se z nedostatku jasné výměny myšlenek mezi domorodci a Evropany. Domorodec, který rozumí trochu anglicky, aneb se pokusí s některým Angličanem v jeho vlastní řeči obcovati, shledává mnohem lehčím na všecko, co běloch naznačuje, přikývnouti, anebo takových slov užití, jež mu právě známa jsou, aniž si může dobře složití účet z jejich významu, než aby se mořil zrovna to vyjádřiti, co má na srdci. A tímto způsobem dostávají cestovatelé zprávy, jež pokládají za sdělení

¹⁾ D. v. Schütz-Holzhausen, Der Amazonas. Freiburg 1883, str. 155.

²⁾ A. Schynse, Zwei Jahre am Kongo. Kolín 1889, str. 90.

³⁾ G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika. Neue umgearb. Originalausg. Lipsko 1878, str. 51.

domorodců zcela spolehlivá, a tisknou pak věci, jež těm, kteří skutečně důkladnou znalost toho mají, zcela směšny jsou.«¹⁾

Kdo tedy se podjímá toho, aby náboženství přírodních národů vylíčil, anebo docela za úlohu sobě vzal, vznik každého náboženství v jeden přirozený pramen svěsti, a k tomu důkazy hlavně z náboženských úkonův a názorů přírodních národů bere, ten musí především k tomu hleděti, zdali jeho autority vyhovují požadavkům, jež žádati nutno po zpravodajích, mají-li za spolehlivé »prameny« pokládání býti. Požadavky těmi jsou především tyto věci: 1. Muži, kteří jakožto autorita o divokých národech se citují, musí býti o č i t ý m i s v ě d k y²⁾ a prosti všech předsudků co do víry a račy. 2. Muži, kteří jakožto autorita o mravech, tradicích a jmenovitě o náboženských ideách necivilisovaných národů se uvádějí, musí s jejich ř e č í dostatečně býti obeznámeni, aby se s nimi o těchto obtížných předmětech nenuceně baviti mohli.³⁾ 3. Muži, kteří jakožto autorita o náboženských názorech necivilisovaných národů se citují, musí nejen míti vysokou míru vzdělanosti, nýbrž oni musí sami n á b o ž e n s k ý m i býti a zvláštnostem náboženského života duševního důkladně rozuměti. Člověk beznáboženský bude o náboženství

¹⁾ Schneider, Naturvölker, II. 358 nn.

²⁾ Jak opatrně nutno si počínati při upotřebení jisté literatury, ukazuje tento příklad. Tylor podává zprávu, že se ve městě Halle nad S ještě až ke s'avbě mostu r. 1843 udrželo mínění, že do základu mostního nutno zazditi dítě. Murrayův Magazin z března 1887 č. 3. sděloval dále, že hallští obyvatelé tenkrát vůči architektovi a stavitelům na tom stáli, aby do nového mostu zazděno bylo dítě, poněvadž prý by jinak mostní pilíře nenabýly náležité pevnosti. — Hallský jeden list odpověděl na to krátce a suše: »Ovšem že tato hrůzostrašná zpráva spočívá úplně na nepravdě« (srv. Köstlin, Der Ursprung der Religion. Gotha 1890, str. 219). Tato »hrůzos'rašná« zpráva vrhá zajímavé světlo na důkaznou sílu mnohých sp'šnými cestovateli sdělených »skutečných údajů«, na nichž animisté svoji theorii založili. Kdyby byli Tylor a Murrayův Magazin jeviště naší pohádky přeložili do vnitřní Afriky nebo na ostrovy jižního oceánu, dementi by bylo nepřišlo, zpráva by byla »nepochybně« správná, a z toho učiněné důsledky »nepopíratelné«. Ještě většího významu pro aprioristický systém nabývá takový přípa!, nazve-li se »typickým«.

³⁾ Srv. Max Müller, Anthropolog. Religion. Str. 147 nn.

nejinak mluvíti a psáti než jako slepý o barvách. A právě tato poslední vlastnost schází moderním badatelům a cestovatelům příliš zhusta, a proto hemží se jejich knihy tak často nesprávnostmi o náboženských názorech divochův.

Tomuto nedostatku vyjmenovaných vlastností, jež my slušně u každého badatele náboženského předpokládáme, jsme nuceni, jest přičísti, že ještě ne před dlouhým časem mnozí národové od kulturních historiků za docela beznáboženské pokládáni byli. S r John Lubbock na př. vyčítá celou řadu takových národů: Australané, Křováci, Eskimáci, Lapponci, Kanadáné, Kalifornané, Indiani brasilští a paraguayští, američtí kořenojedi, ostrované samojští, pelewští a aruští, Minkopiové na ostrovech andamanských atd. Dle vlastního doznání vychází ovšem z předpokladu, že musí býti národové beznáboženští, a pod nátlakem tohoto aprioristického názoru vydává povrchní zprávy cestovatelské za skutečné údaje, jež jeho názoru v studovně vymyšlenému potvrzení ze zkušenosti dodati mají. »Co se týče nejnižších rač,« píše, »zdá se mi a priori přece nepravděpodobným, že by lidé, kteří ani nejsou s to, aby spočítali své vlastní prsty, měli tak vyvinutou mohutnost pojmotvornou, již vyžaduje každá věrouka, která názvu náboženství zasluhuje.«¹⁾ Lubbock byl Roskoffem zrovna tak výborně jako důkladně poražen.²⁾

¹⁾ Sir John Lubbock, Die Entstehung der Zivilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes. Nach der 3. Aufl. aus dem Engl. von A. Passow. Jena 1875. Str. 177.

²⁾ Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker — Lipsko 1880, str. 30 nn. Aby byla charakterisována lehkomyšlnost Lubbockova, buďž uvedeno několik příkladův. Obyvatelé Ohnivé země nemají prý ani zdání o nějakém náboženství. Svědkem je J. Cook, který dne 19. ledna k nim přišel a dne 22. téhož měsíce zase již odplul. Pro beznáboženskost ostrovanů aruských uvádí se Wallace, jenž za svého šestinedělního tamního pobytu tři neděle nemocen ležel a sám doznává, že dobře neseznal zvyky národa aruského. Walter Bates sděluje zcela určitě, že prý »žádný kmen indianský na horním Amazonu představy o nejvyšší bytosti nemá.« A jak odůvodňuje toto tvrzení? On totiž předložil svému vůdci otázku, odkud by blesk a hrom byl, kdo slunce, hvězdy a stromy učinil, a obdržel odpověď: Já nevím. Jako svědka beznáboženskosti celé řady jihoamerických

V beznáboženské lidi nevěří dnes, kdy odborníci v ethnologii a anthropologii beznáboženského pračlověka a přírodního člověka do říše bájek odkázali, žádný rozumný člověk více.¹⁾

Jest hodno uznání, že ani animisté oproti Lubbockovi v existenci úplně beznáboženských národů nevěří; přece však v jednom velmi podstatném kuse neliší si nic od anglického filosofa prastavu: mají aprioristickou theorii, již nutno hájiti, a proto musí nezbytně pravdiva býti každá poznámka každého povrchního cestovatele, jež tuto theorii potvrzovati se zdá. Místo aby všechny známé zprávy o náboženství některého národa zkoumali a teprve pak úsudek pronesli, dávají se zrovna cestou opačnou. V čelo svého zkoumání postaví čistě aprioristickou větu, že každé náboženství se vyvinulo z kultu duší a duchův, a hledí pak své tvrzení podepříti špatně srovnaným a nepře-

kmenů uvádí Lubbock Dona Felixe z Azary, ačkoli tento již vyvrácen byl, dříve než Lubbock svou knihu psal. D'Orbigny (L'homme américain de l'Amérique mérid. Paříž 1839; II. 318) poznamenává s jemným posměškem, že Azara o všech národech, které popisuje, tvrdí, že nemají náboženství, údaji však, na nichž staví svá tvrzení, dokazuje pravý opak. Tak píše Azara o Mayech: »Co se týče jejich náboženství, neklání se vůbec žádné božské bytosti a nikdy také jsem u nich nezpozoroval ani nejmenšího, co by s tímto předmětem anebo s budoucím životem v nějakém vztahu bylo.« — Krátce na to dí: »Tážeš-li se nejrozumnějších mezi nimi po jejich původu, dostaneš obyčejně tuto odpověď: Bůh nestvořil na počátku nikterak jen dvojici lidí, nýbrž hned všechny národy v tomtéž počtu, jak dneska se nacházejí, a rozšířil je po celé zemi; později rozhodl se ještě stvořiti dvojici Mayův.«

¹⁾ »Ethnografie nezná beznáboženských národův«, píše Ratzel (Völkerkunde, Lipsko 1885 — I. 31). A Viktor ze Strauszů a Torney poznamenává: »Pravý atheismus je výsledkem vymílající a ducha otupující nadkultury, nikdy však účinkem surové bezkulturnosti. V této zůstává i v nejhlubší zpusilosti vždy ještě potřeba náboženství, již odpovídá náboženská mohutnost, třeba by sebe chybněji a zmateněji se osvědčovala.« (Essays zur allgem. Religionswissenschaft, Heidelberg 1879, 15) — »Můžeme nyní určitě tvrditi,« prohlašuje Max Müller, »že přese vše pátrání nenalezlo se lidských bytostí, jež by neměly cosi, co pro ně náboženství tvořilo; abychom to, pokud možno, všeobecně vyjádřili, jež by v něco nevěřily, co jejich smyslné postřehy přesahuje« (Ursprung und Entw. der Relig. 88). Podobně soudí Waitz, Gerland, Peschel, A. de Quatrefages atd.

hledným materiálem, při čemž schválně jen to uvádějí, co se jim zdá býti cenným pro jejich věc, zprávy však, jež o docela jiných náboženských názorech svědčí, jednoduše ignorují. Že však takovéto jednostranné dokazování jest nevědecké, jde již z toho na jevo, uvážíme-li, že tímto způsobem i pravý opak dokázati lze. »Nebylo by těžší, některý jiný prvek než kult duší vyjmouti z pohanských náboženství, po něm všude pátrati, a tak učiniti závěr, že jsme zřejmě až na prázáklad náboženství pronikli.«¹⁾ Ovšem musíme s Maxem Müllerem (Urspr. u. Entw. d. R. str. 100 nn.) připustiti, že nic není těžší, než odolati pokušení, abychom neočekávané potvrzení svých teorií, které ve zprávách cestovatelů nacházíme, nepokládali za důkaz. Kdo však na tak nejisté půdě pokouší se vybudovati dalekosáhlou theorii, jako tato jest, od toho nutno nám bezpodmínečně žádati, aby takovému pokušení odolati mohl, a aby jen objektivné a nepopíratelné věci v objektivném pojetí za důkazy uváděl.

Při stotožnění přírodního člověka s pračlověkem, jež u animistů běžné jest, musil by se nalézt alespoň jeden národ, jenž ještě zcela úplně na půdě surového animismu stojí. Tomu však není tak. Není národa, jehož náboženství sestává jenom z kultu duší a předkův. Kdekoli máme spolehlivé zprávy o náboženství některého národa, dovidáme se též, že národ ten i v božské bytosti věří, třeba by jich často ani neuctíval, v božské bytosti, jež vyjmuty jsou z okruhu pozemského a jež nikdy nebyly lidmi, v božské bytosti, jež svoji moc a důstojnost samy ze sebe mají, a které nikoli teprve lidskou »obsluhou« bohy se staly.

Animistická theorie stojí na půdě evolucionismu. Dle toho bylo by nutno v náboženském životě jednotlivých národů pozorovati ustavičný pokrok, stálý vývoj vždy k hlubšímu a jasnějšímu poznání Božímu. Ani toho není. Spíše setkáváme se všude se zřejmými známkami zakrnění a zpitvoření jakéhosi původně čistšího a bohatšího vědomí o Bohu. Pohrdlivě mluvívá se

¹⁾ Christian Pesch, Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. Freiburg 1890, str. 39.

obyčejně o »hypothese degenerační«, avšak tato hypotéza je dějepisnými údaji odůvodněna, a možno lehkou říci, že národové v kulturním a náboženském směru poklesli. Animistům však přese vše pátrání a přese všecken ostrov tip nepodařilo se uvést ani jediný historicky zajištěný příklad, že by některý národ bez vnějšího vlivu ze stavu surového animismu k víře v jediného věčného a všemohoucího Boha se byl vyšvihl. Tvrzení Tylorovo, že monotheismus jest »určitý a konsequentní důsledek animismu« (l. c. II. str. 337.), je nedokázanou hypotézou.

Abychom upevnili své tvrzení, že neexistuje národa, jehož náboženství pouze z kultu duší, předkův a duchů sestává, že spíše i nejsurovější divoši pravě vědomí o Bohu a víru v Boha mají, podáváme níže krátký přehled věr nejznámějších národů přírodních. Od podrobného vysvětlení četných, namnoze změněných a temných náboženských názorů divochů upouštíme z toho jednoduchého důvodu, poněvadž tato věc leží mimo rámec naší apologetické studie. Jest nám jenom odraziti větu, že dle víry jednotlivých národů bohové původně byli lidmi, a proto nutno náš úkol konstatováním pravého poznání Božího a víry v Boha za rozřešený považovati. Důvod, proč přes víru v nadzemského Boha resp. v nadzemské bohy praktické vykonávání náboženství u divochů hlavně v kultu duší a duchů záleží, bude podán v hlavě příští. Při konstatování věcí, o něž se jedná, opíráme se jenom o takové osvědčené muže, již oněm požadavkům vyhovují, které jsme výše vyjmenovali. (Str. 117.) Pouštíme tedy se zřetele všecky sportsmany, kteří pobývše několik dní nebo docela jen několik hodin ve středu nějakého národa osobují si úsudek o věcech, z nichž nic nerozumějí, a o něž se nikdy ve svém životě vážně nestarali. V případech, při nichž nám původní zprávy přístupny nebyly, vyjímáme materiál z uznaně objektivních sbírek Waitz Gerlandovy, Ratzelovy a j.

Afrika. A. Meranský, jenž po své 18leté činnosti missionářské v jižní Africe již úsudek o náboženství tamních národů míti může, výslovně stvrzuje víru

Křováků v nejvyšší bytost jménem Kaang, Kagan nebo Kage, v dialektu khuaiském Thoro nazývanou.¹⁾ Angličan J. M. Orpen měl r. 1875 rozmluvu s jakýmsi Křovákem, jenž nikdy před tím s Evropany se nestýkal. Orpen zaslechl slovo Kage, a tázal se tudíž svého průvodčího po jeho významu, a obdržel odpověď: »Kage stvořil všechny věci a my modlíme se k němu.« Na otázku: »Kterak se k němu modlíte?« odpověděl Křovák tichým prosebným hlasem: »O Kage! O Kage! Nejsme-liž tvoje děti? Nevidíš-li našeho hladu? Dej nám pokrm! Potom dá nám oběma hrstma.« Dalším otázkám byl Křovák nepřístupen. »Tážeš se na tajemství,« pravil konečně, »o nichž nesmí se mluvit. Já jich neznám, jenom zasvěcenci je znají.«²⁾

O Hottentottech vypravuje Kolb ve svém »Caput Bonae Spei hodiernum« (1719) výslovně, že »Boha znají a vědí, že jest«³⁾ uctívají Boha jakožto stvořitele a vládce světa a přisuzují mu »nepochopitelné dokonalosti«.⁴⁾

O Kaffrech vypravuje Livingstone, že u nich není třeba mluvit o jsoucnosti Boží anebo o příštím životě, »poněvadž toto u nich všeobecně přijato jest«. — »Jak divukrásně učinil to Bůh,« a »on nezemřel na nemoc, nýbrž Bůh usmrtil ho,« jsou velmi obyčejné hovory. A mluví-li se o zemřelých, řekne se: »Odešel k bohům.« »Čím dále k severu se přichází,« připojuje Livingstone, »tím určitější jsou názory domorodcův o náboženských věcech.«⁵⁾

Bečuanj, tento »měkčí výraz kafferského typu«,⁶⁾ nepostrádají rovněž pojmu o Bohu. Znají jakéhosi Morimo, jenž bydlí v nebi, »s nímž sice ne vždycky příliš uctivě nakládají, jenž však přece jejich bohem nazván

¹⁾ A. Merensky, Beiträge zur Kenntnis Süd-Afrikas. Berlin 1875, str. 75.

²⁾ Fr. Ratzel, Völkerkunde, Lipsko 1885, sv. I., str. 78 nn. a jiní.

³⁾ Ratzel l. c. str. 106.

⁴⁾ Wilh. Schneider, Die Religion der afrikan. Naturvölker, str. 51.

⁵⁾ Livingstone, Missionsreisen und Forschungen in Süd-Afrika. Deutsch von H. Lotze. Lipsko 1858, sv. I., str. 192 nn.

⁶⁾ Ratzel l. c. sv. I. str. 281 a 300.

býti může«. Křestanští Bečuané, jimž neuctivé chování pohanských jejich krajanů hrozno jest, tvrdí, že Bůh již mnohé z těchto rouhačů bleskem zabil. »To zdá se tomu nasvědčovati, že v Morimovi pána nebo ducha nebes vidí« (tamže).

Kmen Hererů (Damara), nejzápadnější to větev kafferské čeledi, zná a uctívá nejvyšší bytost, stvořitele nebes i země, dárce dešťův a slunečního jasu, pode jménem Mokuru (Mukuru, Ovakuru) t. j. prastarý. ¹⁾

Basutové pokládají Modimo za nejvyšší bytost, tvůrce světa, pána nad životem i smrtí, štěstím a neštěstím. Arbousset vypravuje, že náčelník Basutův Motlume, který již patnácte let před příchodem missonářů mrtev byl, říkával: »V nebi bydlí mocná bytost, jež všecky věci stvořila.« ²⁾

K veliké rodině Kaffrů neboli Banthů náleží také obyvatelé říše Maruce-Mabunda. »Jak jsem se už zmínil,« píše Dr. Holub, »čeleď Banthův věřila, než se rozdělila v početné kmeny, v jediného, mocného a neviditelného boha, víru tuto pak udrželi Marucové ze všech kmenů banthuských tak, že nejméně ji porušili. Věřít v neviditelnou, vševědoucí bytost, která bedlivě pozoruje činy každého jednotlivce, řídíc osudy lidské po své libosti. Marucové bojí se vysloviti jméno tohoto boha užívajíce zaň z pravidla pouze slova ‚molemo‘, které má však mnohonásobný význam. ; správný název řečené vševědoucí bytosti jest ‚ňambe‘. Vyslovující toto jméno zdvihají oči k nebesům, ukazují tam rukama, nebo činí obé, ale nevyřknou ‚ňambe‘. Slyšel jsem mnohé, kteří vyhýbajíce se slovu tomu říkají: ‚Onen tam nahoře,‘ nebo ‚onen‘; domnívají se, že mocná bytost žije ‚mo-chorimo‘ t. j. ve blankytu nebeském. Zemře-li kdo přirozenou smrtí, říká se: ‚Ňambe jej povolal‘; podlehne-li kdo v zápase se svým bližním, s divou zvířetím nebo se živly, praví se: ‚Stalo se tak na rozkaz Ňambův‘. Jest-li zločinec odsouzen na smrt, pokládají to za spravedlivý trest, seslaný

¹⁾ Tamže str. 346. — Wilh. Schneider l. c. str. 76.

²⁾ Ehni, Ursprung und Entwicklung der Religion. Theol. Studien u. Kritiken. Roč. 71. Gotha 1898, str 631.

ňambou, a sám vinník jsa, jak se zdá, o tom pře-
svědčen, podrobuje se pokorně osudu, kdežto nevinně
odsouzený . . . i přátelé ho doprovázející, skládající
až do poslední chvíle přepevnou důvěru u vševědou-
cího ňambu doufají, že přispěje svou pomocí, která
objeví se v tom, když odsouzenec vydává jed, který
při popravách obyčejně podávají. (Sedm let v jižní
Africe II., str. 347.)

Vědomí o Bohu u východních Afričanů
charakterisuje Horner takto: »Monggu je tvůrce všech
věcí; bydlí na výsosti, a nikdo ho nikdy neviděl. Vědí,
že je dobrý, ale starají se o něho velmi málo. Tu
a tam zpívá se při náboženských obřadech: Ombe
Monggu, proste Boha.«¹⁾

Náboženství většiny východoafrických kmenů, vy-
jma křesťanské Habešany, je silně nasáklé mohame-
danismem, takže domácí náboženství ztěžka určití se
dá. Některé zprávy o kmenu Galla, mezi Somali
a Šoa, jsou však hodny povšimnutí. Pohanští Gallové
nemají fetišův. Jejich bůh, jehož si úplně osobně před-
stavují, sluje Wak nebo Waka. Pod Wakem, jakožto
nejvyšší bytostí, k němuž však jenom v čas nouze se
modlívali, stojí dvě podrízená božstva, Oglie, božstvo
mužské, a Atete, božstvo ženské. Wak mluví ke svým slu-
hům v hromu, ukazuje se v blesku, způsobuje válku,
mír, drahotu, úrodnost a obcuje s lidmi skrze množství
nižších božstev anebo geniů, cary. (Ratzel I. c. I. str. 439)

Z vnitroafrických říší v poslední době stala
se velmi známou Uganda. Náboženství Ugandců je
v mnohém ohledu rozumnější a vyšší, než náboženství
mnohých jiných kmenů negerských. Vlastní modlo-
služba je neznáma. Věří v nevyšší bytost, zvanou Katonda,
jež stvořila svět a lidi; neuctívají ji však bohostlužbou,
poněvadž, jak věří, příliš vysoko jest, aby se o lidi
starala. (Ratzel I. c. I. str. 468.) Katonda ustoupil do svého
obydlí a řízení světa a lidí svěřil labariům, t. j. duchům
neboli nižším bohům, kteří následkem toho i nejvíce
ctěni jsou. Tuto zvláštnost sdílí Katonda s božstvem

¹⁾ Horner, Reisen in Zanzuebar (1867—1870). Vydal Gaume.
Aut. něm. překlad. Řezno 1873, str. 217.

ostatních kmenů negerských. (Srv. Schneider l. c. str. 85.)

V Unyamvesi sluje stvořitel všech věcí Miringi, Miensi, Mungu nebo Mulungu. Tohoto názvu užívá se také u kmenů Wangindo, Wasaramo, Wakhuta, Wakami, Wanika, Wapokome a Wakamba. (Schneider l. c. str. 87 nn.)

Jihozápadně od jezera Tanganjiky rozkládá se říše Kalunda neboli Lunda, kde Bůh pode jménem Nsambi, dle Buchnera, ctěn jest. »Je jedno slovo,« píše,¹⁾ »které slovem Bůh nutno přeložiti, Nsambi totiž, o jehož zevrubnějším významu tyto spojeniny souditi dovolují: diulu dia Nsambi, nebe boží; dikua dia Nsambi, sekera boží, jméno to trávy, jež velmi potměšile řeže. Nsambi jmenuje se i ona zvláštní kobylka Mantis, naše kudlanka »nábožná«. Osobně a prakticky nemá však tento Nsambi — ,o deus lâ no ar' (tam nahoře ve vzduchu), jak můj Augusto jednou pravil — pro Negra zájmu. Neprokazujet mu ani dobra ani zla, a stará se dle jeho názoru vlastně jen o bělochy, kteří mu děkují za svou obratnost a bohatství.« K tomu vhodně poznamenává Vil. Schneider: »Nsambi jakožto osoba pokládá se za boha nebes, aniž je omezen na nebe. Táž bytost povznesla bílé plémě za vládnoucí, černé naproti tomu odevzdala vládě rozmarných duchův. To je žalostivé doznání opuštěnosti Bohem ubohého černocho, jemuž bůh se oddálil a odcizil. Černý muž nemá více boha, k němuž by s láskou a důvěrou patřiti mohl, víru v prozřetelnost zaměnil za ztřeštěnou víru v duchy, kteří jej z úzkosti do úzkosti ženou« (l. c. str. 83).

Negři na Kongu věří v nejvyššího boha Ndsakumba, jehož jméno však zřídka vyslovují. Přičítají mu stvoření světa, řízení světa však duchům zvaným virimu. (Schynse l. c. str. 66.) »Co všude u divochů shledáváme,« píše A. Koller, missionář na Kongu, »ano i u lidožroutů, jest vědomí jsoucnosti Boží . . . Bůh jest však pro černocho nejvyšší bytostí, jež se o lidi nestará. Naproti tomu má množství duchů,

¹⁾ Das Ausland. Roč. 1883, str. 109.

dobrých i zlých, kteří sídlí v kissi neboli v modlách, veškeren vliv na osudy lidí; proto jest nutno je ctíti, po případě usmiřovati.* (Kath. Missionen 1889 str. 210 nn.)

Sudan a Senegambie. Njam-Njamci věří v nejvyšší bytost, již nazývají Soma nebo Somagobo t. j. bůh na výsostech. (Ratzel l. c. I. 536.) Jinak víme velmi málo o náboženství tohoto kmene, avšak dle úsudku Ratzelova nestojí hlouběji než náboženství ostatních negrův (l. c.).

U kmene Monbuttu sluje Bůh Noro, a na otázku, kde bydlí, ukazují k nebi. (Schweinfurth l. c. str. 245.)

Sousedí Njam-Njamců Nu'ové bývají počítáni docela k monotheistům, neboť jejich pojmenování boha Nyeledit znamená největší, nejvyšší, nejmocnější, nejdůstojnější a nejcennější. (Schneider l. c. str. 92.)

Šillukové na levém břehu Bahr-el-Abiadu, k nimž náleží i kmeny Džur a Luoh, věří v neviditelného tvůrce Kelge. (Petermann u. Hassenstein, Innere Afrika. Gotha 1862. I. str. 23.)

Kmenové Dinků na pravém břehu Bahr-e'-Abiadu věří v nejvyšší bytost Garan nebo Dendid,¹⁾ jež všecko, ano i člověka stvořila. Dendid je dobrý, avšak o řízení světa se nestará; pročez se ho Dinkové nebojí a bezpochyby ho také nectí. Zdá se, že mají ještě jakousi tuchu o prvotní blaženosti a o pádu člověka. Říkají: Bůh stvořil všechny lidi dobrými a žili u Boha v nebi. Poněvadž však někteří se stali zlými, proto je Bůh po provaze spustil dolů na zemi. Dobří mohli po tom provaze zase nahoru do nebe vylézt, zlí však nikoliv. Po čase však provaz se přetrhl, a tak je nebe všem lidem zavřeno. (Kaufmann, Schilderungen aus Zentralafrika. Brixen 1862, str. 125.)

V ostatních říších východního nebo egyptského Sudanu, v Darfuru, Kordofanu a Sennaru, jakož i ve velikých říších středního a západního Sudanu, mezi hlavními národy Senegambie neboli francouzského Sudanu panuje islam, aniž se mu

¹⁾ den = věděli; did = veliký, veškerenstvo. Srv. Daniel Sorur Pharim Den, černocho kmene Dinkův. Mohuč 1889, str. 11.

podářilo domácí náboženství zcela zatlačiti. Ačkoli jmenování národové ctění fetišův oddáni jsou, znají přece jediného tvůrce všech věcí, třeba jejich představa o něm sebe nedůstojnější byla. (W. Schneider l. c. str. 93 nn.)

Z národů vlastní Senegambie budtež uvedeni Yolofové. Pokládají Boha za původce všech věcí a ředitele lidských osudův. Pročež na obvyklou otázku, zda-li všem členům rodiny dobře se daří, vždy přisvědčují, i když někdo těžce nemocen jest; neboť kdyby ji záporně zodpověděli, byla by to křivda proti Bohu, zachovateli života. (Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit, II. str. 89.)

Západní Afrika. U černochoů západní Afriky je víra v jednoho nejvyššího osobního Boha všeobecná, všeobecná však jest i deistická představa, že Bůh po stvoření světa a lidí se ustranil a vládu světa jakož i řízení lidských osudův podřízeným duchům svěřil, jimž proto skoro výhradně úcta se prokazuje a oběti přinášejí.

Domorodci na zlatém pobřeží mají pro Boha název Yankompon a Yammie. Činí velmi přísný rozdíl mezi Yankomponem, stvořitelem a pánem světa, a mezi duchy jím stvořenými a jemu podřízenými; velebí ho jakožto otce a nejlepšího dobrodince lidstva. »Njangmo (Yankompon),« tak pravil fetišský věštec missonáři, »jest nejstarší a nejvyšší; on nás stvořil, dává nám déšť, on jest náš otec.«¹⁾ Yankompon je dobrotivý a blahopřejný, a proto jen zřídka k němu se modlívalí. »Jakkoli víra v jednoho nejvyššího Boha, jenž svět stvořil a řídí, na zlatém pobřeží jistě stará jest, přece jen ‚veliký přítel‘, ‚mne tvořící‘, jak ho nazývají, jen časem vzýván bývá. V neštěstí říkají: ‚Jsem v rukou božích, učiní jak za dobré uzná.‘«²⁾ I Tylor připouští, že Yankompon dle víry negrů jest tvůrce všech věcí, »mocný bůh nebes, jenž však daleko od lidí vzdálen jest, a jen zřídka kdy k tomu dá se pohnouti, aby do zemských záležitostí zasáhl.« Ale

¹⁾ Bohner, Im Lande des Fetisch. Basilej 1890, str. 183.

²⁾ Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Pokrač. G. Gerlandem. Lipsko 1859. Sv. II., str. 85.

Tylor jest tak zaujat svým systemem, že na konec poznamenává: »Toto božstvo . . . což jest jiného než nebe samo?« (l. c. II. str. 348.)

Nejvyšším bohem kmenů E w e jest M a w u, vše překonávající, vše převyšující. Jest pokládán za stvořitele a zachovatele světa, jenž jako osobní prasíla aneb jako velduch proniká vesmír.¹⁾ M a w u sluje tak v celé oblasti Ewe, jména nižších božstev mění se však dle kmenů. Snad nejsou nižší božstva jednotlivých kmenů eweských původně nic jiného, leč za osobnosti povýšené projevy nerozděleného kdysi božstva Mawu, zvláštní představy sil a činností Mawuových. Domorodci, stýkavší se s Evropany, pokládají Jahve a Mawu za jedno a totéž božstvo, a katoličtí missionáři nazývají se na rozdíl od v o d u n o aneb e d r o k o s i, černošských to kněží duchů, m a w u n o, t. j. kněží Mawuovi.²⁾ Mawu jest výhradně bohem dobra. »Jau, jau, Mawu en jon ton = ano, ano, Bůh jest dobrý jako nikdo jiný,« jest velmi obyčejným výkřikem negrů T o g o.³⁾

Jakkoli A š a n t i pro Boha a nebe jen jeden název mají, jsou si přece vědomi rozdílu mezi oběma. Boha představují si osobně a věří o něm, že všecky věci učinil a že jest dárce všeho dobra, že jest všudy přítomen a všecko ví, ano i lidské myšlenky, a že nad lidmi v jich nouzi se smilovává. (Waitz, l. c. II., str. 171.)

Pohanští obyvatelé v Agné nazývají nejvyšší bytost Olorun, t. j. král nebes.⁴⁾

A příbuzní s nimi Yorobové ohražují se výslovně proti výtce modloslužebnosti výmluvou, že nižší bohy jen za prostředníky a orodovníky u Oloruna, pána nebes, mají a vzývají. (W. Schneider, l. c. str. 36.)

¹⁾ Zölller, Die deutsche Kolonie Kamerun. Berlin a Stuttgart 1885, sv. I., str. 53 nn. — W. Schneider l. c., str. 35.

²⁾ W. Schneider l. c. str. 35.

³⁾ Kreuz und Schwert. Zentralblatt für die gesamte katholische Missionstätigkeit in Afrika u. auf den Südsee-Inseln. Herausgeg. von Walter Hermes. Münster i. W. 1897, str. 360.

⁴⁾ Zölller, Das Togoland und die Sklavenküste. Berlin a Stuttgart 1885, str. 185.

Yebuové modlí se s obličejem k zemi skloněným k neviditelnému tvůrci světa, jež nazývají »pánem aneb králem nebes«. Jedna z jejich obyčejných modliteb zní: »Bože na nebesích, chraň mne od nemoci a smrti. Bože, uděl mi štěstí a moudrosti.« (Waitz, l. c. II., str. 169.)

U Widahův a Akwapimův udržela se výslovně vzpomínka, že před časy s jejich náboženstvím bylo lépe. Nebe bylo, praví, dříve lidem blíže, a nejvyšší Bůh vyučoval tehdy lidi moudrosti, později však se ustranil a bydlí nyní v nebi, a jen vznešení vědí ještě o něm, obecný lid již naň zapomněl. Jsou přece vždy mezi kněžími někteří, kteří ne svého feteše, nýbrž nejvyššího Boha za ředitele svých osudů pokládají.¹⁾

Ibové na dolním Nigru uctívají boha Čuku za nejvyššího. On všechno učinil, bělochy i černochoy. Má dvě oči a dvě uši, jedno na nebi, druhé na zemi. Nikdy nespí a jest neviditelný, dobrý však spatří jej po smrti, kdežto zlý přijde do ohně. (Srv. Waitz, l. c. II. 169. — Pesch, l. c. II. 81. — Schneider l. c. 38.)

Mezi černochoy v Kamerunu panuje u víře veliká rozdílnost a zmatek, čehož bezpochyby tajné »řády« se svými náboženskými zvláštnostmi hlavní vinu nesou. Zvláštní úctě však těší se u nich Njambe, a možno dobře přisvědčiti missionářům, již se domnívají, že Njambe dříve všeobecně (Schneider, l. c. str. 43) za nejvyšší božstvo pokládán a vzýván byl.

Malimbové, jeden to ze tří kamerunských kmenů, vědí určitě o jedné nejvyšší, stvořitelské bytosti. »Bůh mluví,« říkají, hřímá-li, »Bůh mi dnes nepomáhal,« vzdychají, neměli-li v obchodu s bělochy štěstí. (Das Ausland, 1885, str. 145, Schneider, str. 43.)

V celé jižní Guinei, v zemích Gabun a Ogowe, Laongo, Angola a Benguela jest víra v jednoho nejvyššího Boha všeobecná. On jest stvořitel a pán všech věcí, avšak příliš veliký a vznešený, aby se staral o lidi, a jinak zase tak dobrotivý, že lidé si ho málo všímají. Jeho jméno jest

¹⁾ Otto Pfeleiderer, Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion. Jahrbücher protest. Theologie. Berlin 1875, str. 81 nn.

Aniambia (Aniambia), slovo, jež zřejmě s názvem nejvyššího Boha v severní Guinei, Njambe, Njame, totožno jest. Na pobřeží Laongo a Kongo, kde jeho jméno v Nsambi (Zambi) přeměněno jest, má jako bůh soudu a msty příjmi Ampungo a Aebi. Blesk a hrom má ve své ruce; za vzývání jeho jména skládají se přísahy a uzavírají sňatky. (Sr. W. Schneider, l. c. str. 44 nn)

Ze svědectví až dosud uvedených vysvítá tolik, že monotheistická myšlenka přírodním africkým národům nikterak není cizí. Nejlepší badatelé afričtí připouštějí to bez obalu. Die soudu Merenského jsou negrové monotheisty a spiritisty; »mají temnou tuchu o jsoucnosti všudypřítomného, všemohoucího Boha; všude, u všech kmenů nacházíme název pro božskou bytost.« (Das Ausland, 1888, str. 588.)

Protestantský missionář Bohner, jenž s duševním životem negrů v neobyčejné míře obeznámen jest, upozorňuje na to, že černoši mají pro Boha často názvy, jež ve většině dialektů nemají pluralu. Tento jediný Bůh uznává se za stvořitele a vládce světa. Víra v něho jest tak všeobecně rozšířena, že negrové říkávají: »Nikdo nepoučí dítě o Bohu«, t. j. každý ví i bez vyučování, že jest jediný Bůh. Majestátu jediného Boha jsou i vlastní příkázání mravní podřízena, jež negrové dobře znají. Kdo je zachovává, sluje n y o i n n o b i, t. j. dítě Boží.

O působení božím mluvívá se jen, kde se jedná o odměnu skutečně dobrých aneb o trest skutečně zlých činů, nikdy však, nezachovávají-li se často směšné zákony w o n g ů v:

»Vědomí o jediném Bohu jest všem africkým národům společno«¹⁾ Podobně soudí i Livingstone, prohlašuje, že jest to ovoce důkladného vlastního pátrání. »Původní africkou věrou zdá se býti, že jest jeden všemohoucí stvořitel nebe a země . Vše, čemu obyčejné příčiny nedodávají dostatečného základu, ať

¹⁾ Evangelisches Missionsmagazin. Herausgeg. von Löckle. Basilej 1888, str. 358 nn.

jest to dobré aneb zlé, přičítá se božstvu. . . Nenalezli jsme žádných (Afričanů), v nichž by víra v nejvyšší bytost nebyla zakořeněna. Bůh tu neustále označován bývá za původce věcí mimopřirozených, takže tento vynikající rys jejich víry nikomu ujíti nemůže, leda nerozumí-li jejich řeči.«¹⁾

Madagaskar. Ačkoli naše vědomosti o náboženství Madagassů jsou neúplné, víme přece, že víra v Boha, všemohoucího tvůrce, jest u nich všeobecná. Tak píše německý cestovatel Mandelslo: »Jakou víru asi tito lidé mají, nemohl jsem se vlastně dovědět. Tolik však jsem slyšel, že znají, že jest jeden Bůh, jenž vše stvořil, jenž dobro odměňuje a zlo tresce.« I modlitby při skládání přísah aneb slibů jeví jejich víru v Boha »Ty jsi ten, jehož my vzýváme, o Bože, jenž stvořil's člověka, nebe, slunce, měsíc, hvězdy, duhu, větry, zemi, moře, sladkou vodu a vše, co dýše a se pohybuje pod klenbou nebes a na zemi.« (Ratzel, l. c. II., str. 517. — Waitz, l. c. II., str. 439.)

Okeanie. Sir John Lubbock upírá Australanům veškeré náboženství, odvolává se na výrok Langův: »Nemají nic, co by mělo charakter náboženství aneb zbožného obyčeje, nic, co od zvířat by je rozlišovalo. Žijí bez Boha na světě.«²⁾ Tento výrok jest zcela nesprávný. Nikde nenachází »hypothesa degenerační«, dle níž nynější nízký stav náboženství a kultury³⁾ u národů přírodních na dřívější vyšší stupeň ukazuje, tak stkvělého potvrzení jako v Australii, »kde každá jednotlivost jako skomírající hlas z dřívější bo-

¹⁾ Livingstone, Neue Missionsreisen in Süd-Afrika. Deutsch von J. E. A. Martin. 2. vyd. Jena 1874. Sv. II., str. 242 nn.

²⁾ Lubbock, Die Entstehung der Zivilisation. Str. 269 nn.

³⁾ Řeč australská je velice bohatá formami. Podstatné jméno má 10 pádových koncovek, číslo jednotné, množná a dvojná. Sloveso, časy tak bohaté jako latinské, má rovněž koncovky pro číslo dvojná, docela tři formy rodové pro třetí osobu, dále mimo aktiva a passiva ještě formy reflexivní, recipokální, determinativní a kontinuativní. Jsou i poetické pokusy a nescházejí velebená jména básnická. (Srv. Peschel l. c., str. 352. Waitz l. c., sv. VI., str. 755 nn.)

hatší doby zaznívá, my však nikterak nenabýváme dojmu, jakoby nám bylo co činiti s něčím polovyvinutým, s něčím, co se zastavilo. Pročež jest i tento často opakovaný názor, že prý Australané nemají ani stopy po náboženství a mythologii, zcela falešný. Ovšem, že jest toto náboženství zcela znetvořeno, a zcela zaniklo v divoké, nesouvislé, často neuvěřitelně nechutné daemonologii a v pověrečném strachu před duchy«. (Waitz, VI 796.)

Jakkoli náboženství Australanů tak zdivočilo, přece víra v Boha docela nevymřela. Znajít ještě nejvyšší bytost, dobrého Boha nebes, jehož nikdo nestvořil a jenž všecko učinil. Název tohoto Boha-stvořitele jest při rozličnosti řečí rozličný. Na severu sluje Bůh K o y a n, na jihu P e i a m e i; v jiných krajinách sluje M a h m a m - m u r o k, t. j. otec veškerenstva. Přebývá v nebi a stvořil všecko. Na jihovýchodě jest Bůh ctěn pode jménem T i a n, jenž nabe a zemi a černé lidi učinil. I domorodci, západně od liverpoolského řetězu horského, věří, že svět stvořen jest Bohem. (Waitz, VI., 797.) V západní Australii sluje stvořitel všech věcí M o n t o g o n. Tento vyřkl při stvoření země, vody, kanguruha, slunce, stromů atd. slova: »Země, vyvstaň!«, foukl a země byla stvořena. »Vodo, vyvstaň!«, foukl a voda byla stvořena atd.¹⁾

Hlavní bůh M e l a n e s a n ů jest N d e n g e i. Nese svět a obrátí-li se, povstává zemětřesení. Ndengei jest tvůrce bohů, světa a lidí. (Waitz, VI., 664.)

Nejvyšší bůh P o l y n e s a n ů jest T a n g a l o a (Tagaloa, Tangaroa, Taaroa, Kanaloa). Na N a k u n o n o sluje »i lunga i te langi«, t. j. »ten nahoře v nebi«; na V a i t u p u nesmí se jeho jméno vysloviti, poněvadž jest příliš svaté. (Waitz, V., 2., 194.) Na T a h i t i a ostatních ostrovech S p o l e č e n s k ý c h byl nazýván za času velikých objevů přímo nejvyšším Bohem, jenž sám jsa nestvořen na počátku, z pránoci se vynořil a všechny věci stvořil. (Waitz, VI., 233.) Na ostrově S a m o a má také jméno

¹⁾ Pesch l. c. II. str. 25 a d. — W. Schneider, Die australischen Eingeborenen. Frankfurt 1884, str. 8. (Frankfurter Broschüren, sv. V., seš. 3.)

»Aitu ole Lagi«, t. j. »Bůh nebes a země.«¹⁾ »Na počátku,« pravi se, »nebylo nic, ani nebe ani země, jen Tagaloo, Bůh-stvořitel, vznášel se nad vodou.«²⁾ Tagaloo jest dárce a uštědřovatel všeho dobra. Při velikých slavnostech po rozdělení pokrmů vystupuje řečník, vyčítá po řadě všechny pokrmy a zvolá: »Díky tobě za to, ó veliký Tagaloo!«³⁾

Víru ve tvůrčí božstvo Tagaloo shledáváme ještě zhusta na ostrovech Velkého okeánu. U Maoriů jest to božstvo mořské, podobné Okeanu co do moci a síly. (Bastian, l. c.) Na Havajských ostrovech jest dialektická forma Taroa aneb Kameloa názvem pro tvůrčí božstvo, které již před světem existovalo. (Tamže.) Hlavnímu bohu Tagaloo jest podřízeno množství božstev nižších.⁴⁾ Papuové na ostrovech Belapských věří v ráj, jménem Tsiabulum, v němž vládne Doibat, nadliská to a ohromně veliká bytost. P. Lambert, jenž jakožto missionář mnoho let na těchto ostrovech strávil, domnívá se, že v Doibatu prosvítá ještě původní idea jediného pravého Boha. Neboť Doibat jest vládcem ráje, a jest jen jeden, není člověkem ani duší člověka, počátek jeho panování ztrácí se v noci časů, a jeho říše nikdy nepomine — tedy tucha jeho věčnosti; bez hnutí stojí na svém místě, jeho chodidla a nohy jsou skryty mezi skalami — stín nezměnitelnosti; jeho oko vidívše v říši — vševědoucnost; má vůli a moc všechny své poddané učinit šťastnými — dobrotivost a všemohoucnost. (Kath. Missionen, 1880 str. 73)

Na Mikronesii jest původní náboženství po-
kaženo více, než kde jinde.⁵⁾ ale víra v Boha přece
jen docela nevymizela. Na Mariánách sluje nejvyšší

¹⁾ Ratzel l. c. sv. II., str. 309. Srv. sv. II. str. 308: »Málo schází, abychom ho neučinili polynésským Jupiterem.«

²⁾ A. Bastian, Ueber die religiösen und philosophischen Anschauungen der Bevölkerung auf Samoa. Vortrag in der Juni-Sitzung 1894 der »Gesellschaft für die Erdkunde« in Berlin. Srv. Beilage zur allg. Zeitung. Mnichov 1894, čís. 154, str. 6.

³⁾ W. Schneider, Naturvölker II., s. r. 368. — Pesch l. c. II., str. 3.

⁴⁾ Waitz l. c. sv. V, odd. 2., str. 194.

⁵⁾ Waitz l. c. sv. V. odd. 2., str. 134.

bůh Puntan, jež Waitz ztotožňuje s polynesským Tagaloou. Puntan stvořil nebe, zemi, slunce, měsíc, hvězdy, a sídlí v chaosu, věčné noci. Lépe zachovala se upomínka na nejvyššího Boha na Karolinách a na ostrovech Marshallových. Jména Eliulep a Aliulep znamenají dle výkladu Contovova: veliký dech aneb veliký duch.¹⁾ Eliulep jest pánem nebes a země a nejvyšší hlavou mnohých duchů, jak dobrých, tak zlých. (Roskoff, l. c., str. 97)

Malajcům, jejichž původní náboženství brahman-skými, buddhistickými, mohamedánskými, ano i křesťanskými ideami silně jest promícháno, stal se jejich bůh pomalu tak cizím, že ani skoro nevědí, jak se jmenuje, a že buď nižší nebo cizí bohové jeho místo zaujali. Svědectví o staré víře v Boha podává však ještě zvyk, při příležitostech zvláště důležitých a celého národa se týkajících, vysílati modlitbu k nejvyššímu Bohu, stvořiteli všehomíra, modlitbu, která i křesťanské missionáře svojí vroucností a vnitřní pravdivostí mile dojala. I při těžkých přísahách vzývá se jméno Nejvyššího. (Ratzel, II., str. 479.)

Nejvyšším bohem Bataků na Sumatře jest Diabata; sídlí v sedmém nebi a po stvoření světa přenechal vládu nad ním svým třem synům. (Pesch, I., 106.) — Bedawové na Jávě nazývají nejvyššího boha Pun, jenž však jest příliš vznešený, aby byl ctěn. Proto ctí jen nižší bohy, jejichž sošky zhotovují z rýže. (Tamže 108.) — Maanjanové na Borneu uctívají za nejvyššího boha, od něhož vše dobré očekávají a jehož se proto nebojí, Alhatallu, název to, v němž dle Ratzela islamský původ jest patrný. Tentýž bůh sluje u Dajaků Tapu aneb Tupa; sídlí v nebi, vládne hromem a bleskem, nikdy se mu však neklanějí. (Ratzel, II., 479, 480.) Na Celebesu vládne mohamedanismus.

Minkopiům na Andamanech nejen že upřeli dle příkladu Lubbockova veškero náboženství, ale i o tom pochybovali, mají-li je počítati k lidem. Jak-

¹⁾ L. c. sv. V. odd. 2., str. 135. — W. Schneider, Naturvölker II., str. 370

mile však seznána jejich řeč a tím prostředku nabyto s nimi obcovati, postřehlo se také, že mají náboženství. Boha nazývají Pûluga. Mají-li však název pro boha, pak jest nespravedливо tvrditi, že nemají náboženství a vědomosti o Bohu. Pûluga nikdy se nenarodil a jest nesmrtelný. Celý svět jest jím stvořen, vyjma zlé duchy. Jest vševědoucí, a zná i nejtajnější myšlenky srdcí lidských. Horší se, páchají-li se jisté, často velmi trivialní hříčky, smilovává se však nade všemi, kteří jsou v tísní. Jest soudcem, jenž po smrti každé duši rozsudek ohlašuje.¹⁾

A m e r i k a. Praobyvateli Ameriky jsou národové, kteří přes Aleuty aneb úžinou Behringovou z Asie se přistěhovali.

N á r o d o v é p o l á r n í. Jakkoli naše vědomosti o náboženství národů polárních jsou chatrný, víme přece, že víra v jednoho Boha u nich neznáma není. Sám svob. pán z Hellwaldu to připouští.²⁾ Avšak právě víra v Boha je šamanismem a spiritismem příliš zatlačena do pozadí. Již Cranz »mohl jasně pozorovati, že jejich předkové věřili asi v bytost na výsostech a jí jakési pocty prokazovali, jež potomci, čím více od rozumnějších, civilisovanějších národův oddalování byli, ponenáhlu zanedbávali, až konečně ztratili každý patrný pojem o nějakém božstvu.«³⁾ Rovněž tak konstatuje Ratzel u národů polárních »pojem jediného božstva, jehož modly se nezhotovují«,⁴⁾ s druhé strany však poukazuje i na pověrečné názory. »Pověra jest pravidlem životním, a zapouští kořeny tím hlouběji, ježto se přidružuje k víře v návrat duší nebožtíků, z níž pravý kult duší se vyvinuje a tomuto přináležel to málo, co bylo shledáno u Hyperborejců na t. zv. modlách a co ostatně od fetišů se neliší.«⁵⁾

¹⁾ Max Müller, *Anthropolog. Religion* str. 174 a d. — Budiž zde obzvláště upozorněno na zajímavá sdělení Max Müllerova o Minkopiech tak tuze opovrhovaných. *Anthrop. Rel.* str. 168 a d.

²⁾ F. v. Hellwald, *Naturgeschichte des Menschen*. Stuttgart 1883, sv. I., str. 252.

³⁾ Cranz, *Historie von Grönland*. 2. vyd. Barby 1770, sv. I. str. 254. — Ratzel l. c. sv. II. str. 775.

⁴⁾ L. c. sv. II. str. 773.

⁵⁾ L. c. sv. II. str. 774. — Jest hodno zmínky, že Ratzel

Severní Amerika. Jako jest mezi všemi Indiany nápadná shoda v postavě, mravech a řeči, tak i v náboženství. Každý zná již ze spisů pro mládež a z indianských povídek »velikého ducha«, »Manitou«. Bylo li by odvážno za tímto slovem hledati monotheistickou ideu v plném slova smyslu, tož jest přece ještě odvážnější, neshledává-li se v Manitou nic jiného, než jakýsi dávný starý »pohlavár«. Výrazy jako: nekonečný, všemohoucí, duše světa, stvořitel všehomíra atd. (Ratzel, II., 679.) mluví přece příliš určitě pro vědomí o Bohu u Indianův. Rovněž jest nesprávně Manitou překládati prostě »veliký duch«. U Algonkinů značí toto slovo cosi tajemného, nepochopitelného, zázračného.¹⁾ Dle víry některých kmenův indianských jest Manitou povznesen nad celý svět, jež stvořil, stará se málo aneb docela nic o jeho běh a jednání lidí; pročez tito jen zřídka se svými prosbami k němu se obracejí, neboť i bez nich dává jim své dary;²⁾ jiní naproti tomu jdou »neuvěřitelně daleko« v uctívání Manitoua, před ním se zapírajíce a pokořující, za týmž účelem a s touž nadějí jako my. (Catlin u Pesche, II., 104.)

Jiní Indiani znají Boha pod jiným jménem. Irokesové ctí Jouskeh u jako stvořitele světa a otce lidského pokolení.³⁾ Když Winslow (1622) u krále Massasoita vypravoval o Bohu jakožto stvořiteli a dárci všeho dobra, k němuž se modlí a jemuž děkují, odpověděli Indiani, že prý jest to velmi dobré, a oni že věří skoro zcela totéž o svém Kiehtanovi, stvořiteli všech věcí; bydlí prý daleko na západě v nebi, dobří lidé přijdou k němu po smrti, zlé pak zapudí a uvrhne v bídu; není prý nikým stvořen a nezjevuje se jim, oni však že o vše ho prosí, čeho si přejí. Tutéž víru v jednoho Boha, tvůrce všech věcí, našli Hariot, Whitaker a White ve Virginii.

probláše za pověru nejenom víru v návrat duší lidí zemřelých, nýbrž i jasně vyslovuje, že »obsluha duší« se vyvinula teprve, když »pojmem o jediném božstvu« vybledl

¹⁾ Srv. Ratzel, l. c., II. 679. — Max Müller, Einleitung, str. 251.

²⁾ Waitz l. c. sv. III., str. 178.

³⁾ Katholische Missionen 1897, str. 28.

O Siouxech vypravuje Charlevoix, že prý toho času, kdy po prvé seznámili se s Evropany (1659), měli »jasné vědomí o jednom Bohu«, z čehož s Waitzem aspoň tolik souditi můžeme, že věřili jako ostatní Indiani v nejvyšší bytost, tvůrce to a dárce všeho dobra. ¹⁾ Rovněž tak znají Načezové v údolí mississippském, jakož i Dakotové jednoho stvořitele světa, tito pode jménem Unklayhee. (Kath. Miss., 1897, str. 23.) O Indianech Skalních hor píše P. de Smet, jenž skoro celý život mezi nimi strávil: »Všeobecně věří divoši Skalních hor v jsoucnost nejvyšší bytosti, ve velikého ducha, stvořitele všech věcí, v nesmrtelnost duše a v příští život, v němž člověk za svoje činy buď odměněn aneb potrestán bude. To jsou jejich nejdůležitější články víry. Jejich idee náboženské jsou velice omezeny. Věří, že veliký duch všecky důležité události řídí, že jest původcem všeho dobra a tudíž jedině hoden klanění; dále, že špatným životem jeho nelibost a hněv na sebe uvalují, a že neštěstím je trestá.« ²⁾

Také pověsti o prastavu otevírají nám pohled do náboženského smýšlení indianského. Obyčejně počínají slovy: »Na počátku byl veliký duch sám.« ³⁾ Pověsti o potopě vypravují, že veliký duch zemi zase z vody vytáhl. (Waitz, III., 186)

Slušno si povšimnouti i veliké horlivosti a správnosti Indianů v plnění povinností náboženských. Modlitby, posty, noční bdění a bolestné skutky kající vykonávají se s největší svědomitostí. Ano i smrt podstoupí s největší statečností, sílení jsouce nadějí v přispění Boží a v odměnu na onom světě. »Pán života dává srdnatost. Jest pravda, a všichni lidé vědí, že nás miluje,« tak zní zpěv, jenž pje se ke cti dobrovolného kandidáta smrti. ⁴⁾ »Indian,« usuzuje Waitz, »jest bohabojný u vysoké míře. Způsob, jímž

¹⁾ Waitz l. c. sv. III, str. 178.

²⁾ Voyages aux Montagnes Rocheuses. Bruxelles 1873, str. 56. — Ratzel l. c., sv. II., str. 678 a d.

³⁾ Waitz l. c., sv. III., str. 185.

⁴⁾ Srv. W. Schneider, Naturvölker I. str. 215. — Waitz l. c. sv. III., str. 205.

Boha uctívá, ukládá mu často nejtěžší sebezápor.«
(Sv. III, str. 197.)

Střední Amerika. Pevnina středoamerická byla v době objevení Španěly obydlena kulturními národy čeledi Nahua a Maya.¹⁾ Kmenové Nahua sídlili v Mexiku, a četní kmenové Maya v Yucatanu a Guatemale.

Vůdčími kmeny čeledi Nahua byli Aztekové z Mexico-Tenochtitlanu a Acolhuové z Tezcuca.²⁾ Aztekové měli v nejstarší době velice čistou představu o Bohu, k němuž modlívali se v nejhlubší pokoře a oddanosti. »Kdo jsem,« modlíval se kdysi král, »že's mne z prachu pozdvihl a postavil mezi své milce a vyvolence . . . Není to zásluha má, že's mi chtěl tyto milosti prokázati Ježto však tvá vůle to jest, staniž se slovo tvé .« (Waitz, IV. 136.) »Tvé oko a tvé ucho proniká kamenem i dřevem,« praví se v jiné modlitbě. »Lidé jsou ti hrou, již se směješ a již se obveseluješ.« »My jsme před Tebou jako chomáček kouře a mlhy, jenž vystupuje ze země.« »Cesty naše a činy naše nejsou tak v rukou našich, jako spíše v ruce toho, jenž námi pohýbá, jehož silou žijeme, na jehož vůli závisíme.« (L. c. 137.) V jiných modlitbách nastiňuje se uchvacující obraz chudoby a bídy lidské, a v nejhlubší pokoře vzývá se Bůh o milosrdenství a udělení svých darů. (L. c.)

Ve všech těchto modlitbách mluví se o nejvyšším, všudypřítomném a vševědoucím Bohu, vládci světa. Jméno tohoto nejvyššího boha bylo Teotl. Nazývali jej též Tloque Nahuaque, t. j. ten, jenž vše v sobě má, příčina všech věcí, a Ipalnemoani, t. j. ten, jímž žijeme. Představovali si jej neviditelným a beztělesným. (Waitz, l. c.)

Vedle Teotla jsou ještě jiná nižší božstva, která však velmi ustupují do pozadí, tak zvláště Tezcatlipoca, bůh nejpršnější spravedlnosti, jenž zobrazován

¹⁾ Není snad třeba zvláště se ospravedlňovati, uvádíme-li z čistě formálních důvodů kulturní národy středoamerické, jakož i obyvatele staré říše Inkův, o nichž později se zmíníme, mezi přírodními národy.

²⁾ Haebler, Die Religion der mittleren Amerika. Münster 1899, str. 23.

byl se zrcadlem v ruce, Quetzalcoatl, jehož symbolem byl had, a Huitzilopochtli, válečný to bůh mexikánský. (Srv. Waitz, l. c. — Saussaye, l. c., I., 195 a d.)

Ponenáhlu množili se bohové. Důvod tohoto zjevu není nám neznám. Aztekové a Acolhuové časem učinili zrovna zásadou svého politického systému, i bohy spojencův a podrobených národů přijímati ve svůj oficiální kult. Kdykoli některá nová provincie k říši byla přivtělena, putovali nejvznešenější z kněžstva národních bohů do hlavního města centrální moci, aby tam jejich uctívání zařídili. Nezřídka stávalo se i docela, že již i tehdy vzdělali ve vlastní zemi chrám bohům cizího kmene, když s ním teprve jen v bližší styk přišli a jeho připojení ke spolku státnímu urychliti si přáli. Tato diplomatická zásada vysvětluje dostatečně neobyčejné množství bohův, o nichž španělským kronikářům sděleno bylo, a značný počet model, jež v azteckých obrázkových spisech zobrazeny vidíme. (Haebler, l. c. 23 a d.) Není tudíž nikterak přehnáno, mluví-li Waitz o polytheismu bez plánu a systému. (IV. 139.) Jako bozi, tak i oběti do nekonečna hromaděny a zvrhly se v nejošklivější a nejukrutnější zabijení lidí. — Vedle modloslužby udrželo se však uctívání jednoho nejvyššího Boha. Dokazuje to náboženská reforma krále Nezahualcoyotla okolo polovice XV. století. Nezahualcoyotl prohlásil Tloque Nahuaque za jediného pravého boha a tvůrce světa, a výslovně popřel, že slunce a měsíc jsou božské bytosti. »Neznámému bohu a tvůrci,« k němuž se modlíval, »prapůvodu všeho bytí«, vystavěl chrámovou pyramidu o devíti poschodích, jejíž zlatou střechu ozdobil hvězdami. Obraz boha tam nebyl postaven. Krvavé oběti se mu nepřinášely, nýbrž obětovány mu toliko květiny a vonné věci.¹⁾

Pravým opakem politické centralisace kmenů Nahua byli M a y o v é, kteří v době dobytí byli roztrženi ve větší počet států, po případě skupin stát-

¹⁾ Srv. Kath. Miss. 1897, str. 23. — Waitz l. c., sv. IV. str. 138. Podivuhodno u Azteků jest uctívání kříže, jež nazývali »stromem potravy nebo života«. (Waitz l. c. sv. IV., str. 147.)

ních, a podle toho i jejich náboženství a bohoslužba v každém jednotlivém státu měla vlastní vývoj. Ne-
toliko jména bohů byla u rozdílných kmenů rozdílná,
nýbrž i jejich podstata a zjev byly krajinským modi-
fikacím podrobeny. Že však přes to vlastní podstata
božstev u rozličných kmenů mayaských jedna a táž
byla, ujišťují nás staří španělští missionáři. (Haebler
l. c. 22.) Mayové na Yukatanu měli víru v jediného
živého boha Hunabku nebo Hunahpu, který ne-
tělesný a neviditelný jsa celým vším mírem vládne,
a jehož obraz tudíž nikdo učiniti, aniž ho v prostor
chrámový uzavřítí mohl.¹⁾ O náboženských názorech
Quichů ve Guatemale nacházíme vděčné zprávy v knize
»Popol Vuh«.²⁾ Tato kniha obsahuje obšírnou tradici
o stvoření světa. Bohu-stvořiteli dávají se rozdílná
jména: tzakol, bitol, quaholom, hru-ahpu-vuch, gucu-
matz, quax-cho a j. (M. Müll'er l. c. 289.) »Představují
si ho však zřejmě jako Hunabku, jakožto vše-jednoho,
od něhož všichni bohové a lidé pocházejí.« (Haebler
l. c. 26.) Významy uvedených jmen: tvůrce, výtvarce,
ploditel, vládce, srdce nebes a t. d. nepřipouštějí po-
chyby, že Quichové měli ideu o jednom nejvyšším
Bohu. Na rozkaz tvůrčího božstva počala se země zdvi-
hati z vod, pahorky a údolí na ní povstávaly, a pokrý-
vala se úrodnou zelení. Kdykoli Bůh nějakou věc pojme-
noval, skutečně hned byla. (l. c.) První lidé nebyli ani
zplozeni od bohů, ani zrozeni ženami, nýbrž jejich
stvoření byl zázrak, který stvořitel vykonal.³⁾ V hlavě
o zmatení jazyků praví se: »Všichni měli toliko
jednu řeč, a až do té doby nevzývali ani stromův, ani
kamenův; pamatovali toliko na slovo stvořitelovo, na
srdce nebes a země .. Plni svatého slova, plni lásky,
poslušnosti a bázně vykonávali své modlitby a pozdvi-
hující oči svých k nebi, prosili o syny a dcery: Sláva
tobě, o tvůrče a výtvarče! Ty vidíš a slyšíš nás, ne-
opouštěj nás, o Bože! Ty's v nebi a na zemi, ty's
srdce nebes, srdce země. Dej nám děti a potomstvo.

¹⁾ Waitz l. c. sv. IV., str. 308. — Kath. Miss. 1897, str. 23. —
Haebler l. c., str. 26.

²⁾ Max Müller, *Essays*. Sv. I. str. 272 a d.

³⁾ Max Müller l. c., str. 292. — *Srv.* Haebler l. c., str. 26 a d.

Popřej nám osení a světla. Dejž nám vždy kráčetí po veřejné stezce, na cestách bez osidel. Dejž, ať vždy se svými žijeme v pokoji a míru. Necht šťastně plyne život náš. Popřej nám žití bez výčitek. Propůjč nám osení pro podzim a sešli světlo.* (Max Müller l. c. 294)

Na Costarice bylo prý slunce ctěno jakožto stvořitel světa, měsíc jakožto jeho žena; stvořitel však nazývá se též Chipiripa. (Waitz IV. 351.)

V oblasti velikých Antill, jejichž obyvatelé ostatně již za času prvních objevitelů následkem vpádů Karibských blízci byli vymřeni, rovněž prý uctíváno bylo slunce a měsíc. Pod těmito nejvyššími božstvy stálo velké množství božstev nižších. Na Cubě však nenalezl Columbus žádné bohoslužby, ovšem však víru v jednoho Boha na nebi, od něhož dle mínění domorodců veškera síla a vše dobré pocházelo. (Waitz IV. 327.)

Jižní Amerika. Na malých Antillách, jakož i na severním pobřeží jižní Ameriky bydlí loupeživí Karibové, kteří známi jsou svým kanibalismem. Za nejvyššího boha uctívají jak oni, tak i s nimi sousedící Akawaiové a Arawaakové Makaimu neboli Aluberi. On je stvořitelem světa, od něhož vše dobré a podivuhodné pochází; je však tak vznešený, že se o jednotlivé lidi nestará, nýbrž jenom vesmír řídí. (Waitz II. 386. — Pesch II. 114.)

Náboženské názory indianských kmenů brasílských jsou ještě málo známy, pročez je povrchní cestovatelé jednoduše prohlásili za beznáboženské. To však jest naprosto nevhodno. Indiani Tupi znají jednoho nejvyššího Boha, jenž k nim mluví v hromu. Blesk je leskem Božím.¹⁾ O Botokudech vypravuje princ Max z Wied-Neuwiedu zcela výslovně, že mají jakousi ideu o Bohu.²⁾ Ovšem uctívají vedle slunce a měsíce skoro výhradně zlé duchy, z toho však nikterak neplyne, že Boha neznají. Spíše vysvětluje se toto neuctívání boha, jež Tupan jmenují (Waitz III. 447), několikráte již konstatovaným úkazem, že bůh národů přírodních je bohem dobroty a laskavosti, jenž

¹⁾ Réville u Pesche l. c. II, str. 118.

²⁾ Reise nach Brasilien (1815). Frankfurt 1820—21, sv. II., str. 106. — Srv. Schneider W., Naturvölker II, str. 73.

své dary rozdílí, i když nikdo o ně ho neprosí a nikdo ho neuctívá.

Obyvatelé staré říše Inků nazývají se obyčejně vyznavači slunce, čímž má býti řečeno, že v slunci svého nejvyššího boha ctíli. Toto tvrzení dlužno poněkud omeziti. Lid z části možná že slunce pojal za živoucí bytost a za boha je uctíval, avšak tato vira nebyla všeobecná. Mnozí neviděli v slunci nic jiného leč »tvora jakéhosi vyššího a mocného pána.« (Waitz IV. 449.) Tak král Huayna-Capac prý jedenkrát o slavnosti Raymi pozoroval delší chvíli slunce a knězi, který ho dvakrát vážně napomenul, že to povinná úcta k slunci zapovídá, prý odpověděl: »Chci se tě otázati na dvě věci. Jsem váš král a pán. Odvážil by se někdo z vás, rozkázati mi kdykoli by mu libo bylo, abych povstal se svého místa a dalekou cestu konal? A odvážil by se nejbohatší a nejmocnější z mých vassallův odepríti mi poslušnost, kdybych mu chtěl rozkázati, aby hned běžel do Chile?« Když to kněz popřel, pokračoval král: »Pravím ti, že nad tímto naším otcem, sluncem (králové Inků nazývali se »syny slunce«) nějaký větší a mocnější pán asi jest, jenž mu poroučí konati cestu, kterou každý den bez oddechu opisuje; neboť kdyby samo nejvyšším bylo pánem, neprobíhalo by věčně toutéž drahou, nýbrž dle libosti by odpočinulo, třeba by toho ani nemělo zapotřebí.« (Waitz I c.)

Tento nejvyšší bůh, jenž slunce, měsíc a hvězdy stvořil a jim dráhy jejich vykázal, slul u praobyvatelů peruanských Viracocha. (Réville u Pesche I. c. II. str. 137.)

Od času dobytí Limy uctívali Inkové Pachacamac za nejvyššího boha. On byl stvořitelem slunce a celého světa, zachovatelem a oživovatelem všehomíra. (Kath. Miss. 1897. str. 23.) Jméno tohoto boha bylo dle zprávy Garcilassovy tak posvátno, že se ani neodvažovali je vysloviti. Zatím co slunce v chrámech ctěno bylo, kult jeho dál se toliko v srdcích lidských; na zevní znamení úcty k němu líbali vzduch, pravděpodobně aby netělesnost a všudypřítomnost jeho vyjádřili. (Waitz IV. 449.)

Jednotliví kmenové paraguayští znají jednoho boha, jenž vše stvořil (Kath. Miss. 1892. str. 75.)

Araukanci uctívají dle Ovalla nejvyšší bytost, jež mnohým poddaným duchům poroučí. Sluje též duchem nebes a stvořitelem světa. (Waitz III. 518 a d.)

Puelčové, hlavní to kmen Indianů pampaských, uctívají slunce, vedle něho však i Gualichu neboli Arraken, zlého to ducha. (Pesch II. str. 120.)

U Patagonců schází kult slunce, za to prý pozdravy uctívají nový měsíc. Věří ve velikého dobrého ducha, který stvořil Indiany a zvířata; sluje Achemet-Kanet a bydlí v nebi, stará se však málo o lidi. ¹⁾

Pešerehové neboli Ohnězemci konečně nepostrádají rovněž představy o božské bytosti, třeba sebe více opak se tvrdil. Mají tuchu o moci nadzemské a odplatné, která zločiny přílišnými dešti, sněhem a bouří trestá. (Pesch II. 121.) To dal na srozuměnou mezi jiným dosti zřejmě jakýsi Ohnězemec na palubě »Beagle«, když kterýs Američan jednoho domorodce usmrtil a brzy na to povstala bouře, která dlouho trvala. ²⁾ Rovněž vypravují Ohnězemci o jakémś velikém černém muži, který po lesích chodí, vše slyší a vidí a lidem dle jejich chování buď dobré nebo zlé povětrí posílá. (Waitz III. 508.) Jiní zdá se, že věří, že toto spravedlivé božstvo v slunci sídlí. (l. c.) Když missionář Philips jednoho velmi parného dne do vedra si stěžoval, zvolal mladý Ohnězemec úzkostlivě: »Neříkej, že slunce jest parné, neboť se hned skryje, a vítr zavěje studeno.« ³⁾ Na bázeň před působením vyšších trestajících mocností ukazují i rozličné náboženské obyčeje, na př. některá pravidla újmy a zdržlivosti. (Ratzel, II., 678.) Jagahnové nikdy nezabíjejí guanaka; z ukořistěného vlka upotřebí jen kůže; masa nikdy nejedí, což při známém nedostatku potravy jen důvodem náboženským vysvětliti se dá. (Ratzel, II., 675.)

¹⁾ G. Ch. Musters, Unter den Patagoniern. Deutsch von J. E. A. Martin. Jena, 1878, str. 192. — Srv. Pesch, l. c. II., 120 nn.

²⁾ Darwin, Reise eines Naturforschers um die Welt. Deutsch von J. Viktor Carus. Stuttgart, 1875. Str. 247.

³⁾ Das Ausland. Roč. 1861, str. 1011 a d.

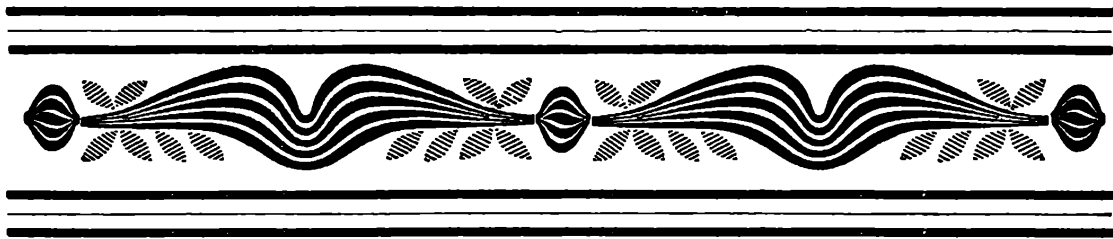
Ukončemež tento svůj stručný přehled náboženství a víry v Boha praobyvatelů amerických slovy Ratze-
lovými: »Žádný americký národ není bez náboženství.«
»V každé hrudi stál oltář ,neznámého boha.« (II.,
678. — Brinton u Ratzela, l. c.)

Když jsme byli uvedli řadu svědectví o náboženské víře nejrůznějších národů přírodních, můžeme říci, že nábožensko-dějinným faktem jest, že lidstvo i ve tmách pohanství vždy v Boha věřilo a také i dnes věří; nevboha, kterého si lidé vytvořili, nýbrž v Boha, jenž stvořil lidi a celý svět. Tuto všeobecnost víry v jednoho nejvyššího Boha a tvůrce animisté svojí teorií nikdy nevysvětlí. Až dosud se jim nepodařilo ani jeden jedinký národ uvést, jehož náboženství by záleželo pouze v kultu duší a předků. Ano i nejnižší a nejzpuštější divoši mají aspoň jakousi tuchu o nejvyšší bytosti, která svět a lidi stvořila, která tudíž starší jest než veškero lidstvo.

Jakkoli však víra v Boha a vědomí o něm u národů přírodních dovozena jest, přece na druhé straně vidíme úkaz, že Bůh jimi jen málo aneb zcela nic jest uctíván. Bůh jest téměř výlučně Bohem dobrotivosti, a dobrotivost a laskavost Boží jest jimi tak uznávána, že jej právě proto málo ctí, poněvadž ničeho zlého od něho se neobávají. Ctí-li však někdy tohoto dobrého Boha, pak děje se to za známek radostně vzrušené mysli, hudbou, zpěvem a tancem.

»Možno poznamenati,« píše Jos. de Maistre, »že hudba, poesie a tanec, jedním slovem: všecka příjemná umění vždy s bohoslužebnými slavnostmi spojována byla, a představa radosti tak úzce smísila se s představou slavnosti, že toto poslední slovo všude za synonymum prvního se mělo « (Abendstunden zu St. Petersburg. Deutsch von Moritz Lieber. Frankfurt 1825. Sv. II., str. 333.)

Obyčejně však divoch nesnaží se dobrého Boha, v něhož věří, uctívati; veškeru péči svou věnuje úctě duchů, jimž Bůh svěřil vládu světa a řízení osudů lidských.



HLAVA ŠESTÁ.

Víra v duchy.

Víru v duchy staví Tylor za druhé základní dogma animismu. »Bytosti duchové, věří se, mají vliv na události materiálního světa a řídí je, a to jak tento, tak i příští život lidský.« (L. c I., str. 420.) Jak došel pračlověk k víře v existenci duchův, a jaké okolnosti děkují duchové za svůj původ a bytí, Tylor nepraví. Rovněž zdá se, že přirozenost těchto duchů není mu zcela jasná. Na počátku svého rozboru staví duše a duchy jako dvě samostatné skupiny představ, v dalším pak pojednání naproti tomu rád obě směšuje. Připouští, že »podobná přirozenost duší a ostatních duchů skutečně jest jednou z obecných vět animismu od jeho stupňů nejhrubších až do nejvyšších« (II. str. 110), a trochu dále přičiňuje tuto poznámku: »Duše zemřelých skutečně pokládají se za jednu z nejdůležitějších tříd démonův a božstev.« (L. c.) Rozdíl mezi dušemi a duchy není tudíž dle Tylora nikterak veliký a všude známý a uznaný, a proto jest nám pochopitelné, když Herbert Spencer od něho docela upouští, a jednoduše vykládá, že všichni duchové jsou lidské duše.

Možno Tylorovi vytknouti nedostatek důslednosti, avšak nebude možno upříti mu jemný takt, jímž. postaviv si rozdíl mezi dušemi a duchy, uniká mnohému, nanejvýše nucenému výkladu, k němuž Spencer zhusta jest puzen. ¹⁾

Tito duchové tedy, ať už byli původně lidskými dušemi aneb od jakživa svobodnými duchy, duchové, kteří celý svět naplňují, v potocích, řekách a jezerech, v horách a na výšinách, ve stromech, ve vzduchu, na slunci a všech souhvězdích bydlí, prý se znenáhla, aspoň částečně, stali bohy. Člověk obává se duchův, a aby je usmířil, prokazuje jim pocty; tato pocta stupňuje se až k »poctě božské«, z čehož pak vyvíjí

¹⁾ Tak vypravuje Spencer dle zpráv majora Harrise o Danakilech, že žádná smršť nikdy nevíří na cestě, aby ji nepro-
následovalo aspoň tucet divochů s vytaženými kris (dýkami),
kteří píchají do středu prachového sloupu, majíce úmysl zahnat
zlého ducha, jenž, jak věří, na víru jezdí« (str. 267). Nikdo ne-
bude v uvedení tohoto příkladu spatřovati důkaz toho, že duch
jezdící na víru je duší dávno zemřelého náčelníka anebo pra-
děda. A vypravuje-li Spencer: »Vír v řece, kde plující dřeva do
kruhu stržena a v hloub stažena bývají, nenachází se daleko od
místa, kde někdo z kmene se utopil a nikdy více vícen nebyl«
(str. 268), máme potom věřiti, že v celém širém světě, kdekoli
slyšíme o vodních duchách, najadách anebo rusalkách, nějaký
člověk se utopil, jenž »jsa zlomyslný, jako obyčejně bývají ne-
pohřbení, tam mešká a tyto věci pod povrch stavuje, ano do-
cela, aby se pomstil, jiných lidí, kteří k němu odváží se přiblí-
žiti, se chápe a dolů je strhuje?« (l. c.) S věrou v duchy setká-
váme se všude ve světě; jak chce však Spencer dokázati, že
všichni tito duchové původně byli dušemi předkův? Ještě po-
někud je srozumitelné, že kýchající Arab prosí Allaha, »aby ho
vzal v ochranu proti satanu, jakožto domnělému původci (kých-
nutí)« (str. 275), avšak od této modlitby až k víře, že v kýcha-
jícím bydlí duch otcův, dědův nebo pradědův a ke kýchání jej
nutká, je ještě daleko, tuze daleko. Rovněž těžko srozuměti se
i s věrou, že »násilné pohyby«, »nekontrolovatelný a nesmyslný
smích, škytavka, křik« hysterické ženy duchem některého předka
způsobeny byly (str. 274). Totéž platí o »deliriu a pomatenosti«,
a též o jiných zjevech chorobných (str. 276). Jestliže Spencer
i v bozích, kteří Hektora chránili před smrtí, v Atheně, která
pomáhá Menelaovi, ve Venuši, která zachraňuje Parise, ve Vul-
kanu, který Idaea na stranu strhuje (str. 269), a dokonce v po-
mocném andělu Židův a strážném světci katolíkovi duchy předků
vidí (str. 270), tož nevíme, čemu více diviti se máme, zda-li živé
fantasii Spencerově, nebo jeho odvážlivosti, ve které i nejjedno-
dušší věci staví hore nohama.

se víra v bohy. Konečně učiní se ještě poslední krok tím, že se jednomu z těchto polytheistických božstev přisoudí vrchní vláda nade všemi ostatními. Tím dosaženo monotheismu. (Tylor, l. c., II., str. 333).

Toto tvrzení jest ve zřejmém odporu s věrou a přímými výpověďmi všech národů. Vždy a všudy i od nejnižších divochů duchové za tvory jednoho a nejvyššího boha se označují. V předešlé hlavě našeho spisu poznali jsme to dostatečně. Také naše dosavadní pátrání dává nám odpověď na otázku, proč národové přírodní skoro výhradně jen duchy, zvláště zlé, uctívají, ačkoli věří v Boha.

Národové přírodní jsou deisty v nejpravdivějším smyslu slova. Od té doby, kdy Bůh stvořil svět, málo aneb zhora nic oň se nestará, nýbrž požívá »otium cum dignitate«; on jest nejen nad pomyslení dobrý a laskavý Bůh, který i bez prošení tvorům své dary rozděluje, nýbrž on jest i příliš veliký a vznešený, aby se mohl obíratí vládou světa a lidskými záležitostmi,¹⁾ a proto předal řízení věcí pozemských duchům.

Tito vyžadují však tak rozsáhlého kultu, že přírodnímu člověku málo času zbývá k pravému Bohu se modlití a jemu obětovati. Nesmí se tedy přehlédnouti, že tyto duchové bytosti důstojnost i čest Nejvyššího tak dalece nezkracují, ježto od něho svou moc a úctyhodnost přijali. Z jeho příkazu řídí svět, udělují lidem dobro a za trest připravují jim nesnáze a neštěstí.²⁾ Vědomí, že duchové jsou jen podřízenými bytostmi a zástupci nejvyššího Boha, nikdy přírodním národům nevymizelo, ano nezřídka udrželo se u nich podání, že za starých dob Bůh blíže byl lidem, a

¹⁾ Ed. Meyer konstatuje tuto víru nejen »u Negrů ctících fetiše, Indianů severoamerických, u Semitů a jinde«, nýbrž i u starých Egyptanův. »Bůh anebo božstva veliká a světem vládnoucí jsou příliš povznešena, aby se o člověka hrubě starala, a jsou tedy sice uznávána, avšak málo nebo docela nic uctívána. zatím co poddaní jim démonové v první řadě pro člověka jsou významni.« (Geschichte des alten Aegypten II., str. 36.)

²⁾ J. L. Wilson, Westafrika. Aus d. engl. von M. B. Lindau. 3. Ausg. Lipsko 1868, str. 154. — Srv. Wilh. Schneider l. c. str. 41, 46.

přímo s nimi obcoval, později však že pro jejich hříšnost a z jiných ještě důvodův od nich se oddálil a jich správu duchům svěřil.

Ašantská báj o stvoření a prastavu jest v tomto směru velmi poučná. Na počátku, tak zní, stvořil Bůh tři bílé a tři černé páry lidské. Aby si nemohli stěžovati na svůj osud, ustanovil se na tom, aby si jej sami zvolili. Položil velikou tykev a vedle ní zapečetěný kus papíru. Černí, kteří nejdříve směli voliti, rozhodli se pro tykev, ve které doufali naléztí všecky poklady. Otevřevše ji, spatřili však jen kus zlata, kus železa a různé jiné kovy, jichž upotřebiti neuměli. Bělochům však řekl otevřený papír vše. Bůh nechal černochoy v afrických lesích, bělochy však k vodní straně, scházel se s nimi každé noci a učil je stavěti lodi. Pluli pak do vzdálené země, z níž po dlouhé době s rozličným zbožím se vrátili, aby s černochoy směnný obchod vedli. Tak následkem slepé lakoty černých prarodičů božská péče se od nich a jejich potomkův odvrátila a přenechala je vládě duchů kteří nejméně zrovna tak hluboko stojí pod Bohem, jako negr pod Evropanem.¹⁾

Podobné podání nacházíme u rozličných jiných národů. (W. Schneider, l. c., str. 34.) Pfeleiderer, svědek to jistě nepodezřelý, srovnává uctívání duchů národy přírodními s katolickým ctěním svatých. Píše: „V podstatě jest to tedy tentýž zjev a vyžaduje jistě téhož výkladu jako přepínání kultu svatých nad věrou a samou bohoslužbou u vyšších náboženství, hlavně v katolickém křesťanství za jistých dob v některých vrstvách; jako nedá se z toho souditi, že křesťanská víra v Boha vytvořila se z kultu svatých vzestupným vývojem, zrovna tak málo jest oprávněn tento závěr u oněch divošských náboženství, pokud se týče jejich víry v Boha a duchy, nýbrž v přepínání této víry v duchy oproti víře v Boha shledáváme bezpochyby významný symptom degenerace onoho náboženství, se všeobecnou mravní ochablostí, zdivočilostí a roztráštěností souvi-

¹⁾ Wilh. Schneider l. c. str. 38 a d.

sející ochromení síly k náboženskému povznesení a ochromení náboženského smyslu pro vznešené.«¹⁾ — O Pfleidererově křivém úsudku o katolickém »kultu svatých« nechceme se zde přiti, nacházíme však v tomto příměru znamenitě potvrzeno to, že se z víry v duchy víra v jednoho, nejvyššího Boha vyvinouti nemohla. Bůh jest věčný a nestvořený, duchové však jsou jeho tvory a služebnky. Ta jest všeobecná víra u pohanů, židův a křesťanů.

Deistický názor světový přírodních národů nejen že měl za následek, že Bůh málo od nich se ctí, nýbrž že i jeho jméno zřídka se vyslovuje a že u některých národů docela i o své postavení jakožto nejvyšší Bůh přišel. Tento proces můžeme mnohokrát ještě dosti zřetelně poznati.

T a n g a l o a, hlavní bůh polynésský, převyšoval ve staré době velikostí, plností a rozsahem své moci daleko všechna podrízená božstva. Cook na své první cestě slyšel jej nazývati nejvyšším bohem, od něhož všichni ostatní bohové jakož i lidé stvoření jsou. (Waitz, VI., str. 232.) Pro své etherické postavení však, — vznášel se jako duch nad bohy, které si mysleli jako osoby — pro něž prosbám a modlitbám pozemšťanů nedosažitelným se zdál, musil ponáhlu i se svými duchy ze srdce a chrámů lidu ustoupiti, aby duším zemřelých, hlavně knížat, místo učinil. Jen v nejvyšší nouzi obracejí se ještě k němu; jeho jméno však se nevyslovuje, poněvadž jest příliš svato. (L. c., str. 233.)

Na Tahiti a ostatních Společenských ostrovech, kde docela nazýván byl nejvyšším bohem, který, jsa nestvořen, na počátku pranoci se vynořil a všechny věci stvořil, byl docela snižen na zbožněného člověka

¹⁾ Otto Pfliegerer, Religionsphilosophie. Berlín 1878, str. 428. Srv. Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens II. 36; pozn. 3: »Zrovna tak ustupuje v katolickém náboženství lidovém (ne v theologickém systému) božstvo a především světotvorná první osoba, která v roli boha R'e nebo Tum v egyptské theologii sobě úplně odpovídající protějšek má, skoro docela do pozadí; lokální svěci jsou mocnosti, které věřícímu v nouzi pomáhají a jimž on sliby činí a díky vzdává.«

Ti'i,¹⁾ když byli duchové předků nastoupili na místa strážných božstev (Ti'i). — Na Mikronesii i jeho jméno úplně zapomenuto. Podobný neblahý osud průměrně potkal i nejvyšší božstva černošských kmenův a horší osud ještě božstva jihoafrických Bantů, a ani »veliký duch« indianský nezůstal toho ušetřen.²⁾

Zkrátka, při valné většině národů přírodních je praxe, že nejvyšší a dobroživé božstvo více aneb méně se ignoruje.

Kdo nestojí jako animisté »pod tlakem jednou zaujaté metody badací«,³⁾ nýbrž bez předsudku zkoumá blednutí staré víry v Boha, ten nemůže nijak v takových zjevech spatřovati pokrok, spíše vidí tu každé zdravé oko klesání náboženských ideí, zchuzení a znetvoření původně čistšího a bohatšího vědomí o Bohu. Ani Eduard z Hartmannů neuzavírá se tomuto poznatku.⁴⁾

Než, zastánci naší hypotézy ignorují jednoduše staré zkazky národní o lepších a radostnějších dobách u víře, nevidí úpadku a klesání, nýbrž jen přímočarý pokrok. Takové jednostranné a svodné pojetí jest na každý způsob ještě pochopitelné při náboženství národů přírodních, poněvadž ne každý má čas a příležitost, aby mohl všeka přednesená tvrzení jednotlivě zkoumati co do jejich oprávněnosti a pravdy; náleží však k tomu pořádná odvaha, podobné výpovědi rozšiřovati i na národy kulturní.

Kdo se někdy obíral řeckou aneb římskou mytologií, ví, že rozklad původně jednotného pojmu o Bohu v bezčetná božstva nižší byl v neustálém proudu, že počet strážných božstev a duchů každoročně vzrůstal a naposledy do nekonečna se táhl. V císařském Římě mělo každé místo svého genia aneb strážného ducha. »Proč mi pro Řím,« píše Prudentius,⁵⁾ »jednoho vy-

¹⁾ Ellis u. Wilh. Schneidera, Naturvölker II., str. 404.

²⁾ Srv. Wilh. Schneider, Naturvölker II., str. 64 a d., 255 a d., 405.

³⁾ Lippert, Christentum str. 3.

⁴⁾ Das religiöse Bewusstsein str. 97.

⁵⁾ »Quamquam cur genium Romae mihi fingitis unum?
Cum portis, domibus, thermis, stabulis soleatis

mýšlite genia, kdežto branám, domům, lázním a stájím vlastní dávati genie v obyčeji máte, a na všech částech města a na všech místech mnoho tisíc geniů vymýšlíte, aby ani jeden kout prost nebyl vlastního stínu?« Není místa, píše Servius, bez genia. Lid, curie, centurie, senát, vojsko, jednotlivé pořádky občanské, vše má svého genia. Byli i geniové jednotlivých božstev. Mezi dvaceti bohy, které Varro označuje za vybrané, nachází se (vedle Jupitera) prostě i »genius«. ¹⁾ Apotheosa, zbožnění to lidí, nikdy nevystupuje tak protivně na světlo jako právě v císařském Římě, kde stála »kultura« na nejvyšším stupni. ²⁾

Kdo ovšem jest »pod tlakem jednou zaujaté metody badací«, a všude jen pokrok a vývoj vidí, tomu nutno fakta, která úpadek a degeneraci tak makavě dokazují, zvláště ignorovati. Tvrzení, že římský národ za doby císařské ještě nevyrostl ze hrubého animismu, znělo by trochu nechutně.

Zmínka o řecko-římské víře v genie uvádí nás na jinou myšlenku. Chtěli v tom často spatřovati jen poetické pojetí přírody, a tohoto výkladu užili i při víře v duchy u národů přírodních a označili ji jakožto jejich poesii a filosofii, ³⁾ a řekli, že animismus není ještě náboženstvím. ⁴⁾ Snad jest na tomto tvrzení něco pravdy, avšak podstata víry v duchy není tím, alespoň ne úplně a zevrubně vysvětlena.

Pravda, animistický výklad přírody jest pro nekultivovaného člověka velice pohodlný a uspokojivý. Vážnými myšenkami se nesouží. Přírodních zákonů nezná a nerozumí jim a tak přisuzuje vše činnosti

Assignare suo genios? perque omnia membra
Urbis, perque locos, geniorum millia multa
Fingere, ne propriis vacet angulus ullus ab umbra?«

Prud. adv. Symmach. 2, 444 a d. (Migne, Patr. Lat. tom. LX. p. 213.)

¹⁾ Döllinger l. c. str. 514 a d.

²⁾ Srv. Aust l. c. str. 95 a d.

³⁾ Srv. J. Kohler, Beiträge zur Lehre vom Animismus. Ausland. 1891 č. 35.

⁴⁾ A. Bauer, Ueber Fetischdienst und Seelenkult als Urform der Religion. Protest, Kirchenzeitung. Herausgeg. von Websky. Berlin 1886, č. 23. září.

duchů, dochází velmi laciného vysvětlení všech zjevů v přírodě. Blesk a hrom, déšť a vichr, nemoc a smrt, zkrátka všecka násilná přerušení a odchylky obyčejného běhu přírody svádějí se na činnost duchů. Přirozeného spojení mezi příčinou a účinkem ve zjevech přírodního a lidského života nezná; jest jako dítě, které ještě nezbavilo se bázně před strašidly, a proto tuší v přírodních předmětech a zjevech neobyčejné síly a vykládá i nevinné, jemu však nevysvětlitelné výjevy jako zázračné, a proto duchy způsobené.¹⁾ Možno tedy v této víře v duchy vždy viděti jakousi filosofii přírodní a říci: Jako my mluvíme o zákonech fyzikálních, tak mluví národové přírodní o duchách. Avšak zůstává tu nevysvětleno, že si národové přírodní myslí daleko větší počet duchů zlomyslných. Často zrovna pověrečný ten strach před zlovůli duchy může uspokojivého vysvětlení dojíti jen v deistickém názoru světovém. Bůh nestará se ani o běh světa ani o lidské pokolení; proto chybí člověku přírodnímu dětsky zbožná víra v božskou prozřetelnost.

Řízení jeho osudu jest v rukou duchů Bohem stvořených, a dá se snadno pochopiti, že duchům přiřítá tytéž pobutky, tytéž rozmary a vášně, jimiž sám ve svém jednání a konání vésti se dává.²⁾ Jako sám lehce podléhá pokušením, aby svého bližního ošidil aneb zničil, jako sám shledává se rozničeným bojechtivostí, touhou po kořisti a nemilosrdné pomstě, tak přiřítá i duchům škodolibé, potměšilé a kruté smýšlení. Člověk přírodní, ovládaný svými pudy, tento politování hodný otrok svých rozmarů, vášní a neřestí, dovede v hrozbě a vzteku a hukotu živlů slyšeti jen stejně znějící ozvěnu nepřátelských hnutí oněch duchových mocností, které v mocích přírodních sídlí, může v nešetném často a pustošivém řádění přírody větřiti jen krutost strašidelných duchů. Poněvadž dary přírody jako věci samozřejmé přijímá a pro utrpené

¹⁾ Srv. Wilh. Schneider, Die Religion etc. str. 104.

²⁾ Srv. Wilh. Schneider, Naturvölker I. str. 216 a d. — Religion etc. str. 104.

křivdy mnohem věrnější pamět má než pro přijatá dobrodiní, proto utvrzuje jej každé nepředvídané neštěstí v jeho pessimistickém názoru o světě a duchách. Za každým zarážejícím zjevem tuší škádlivého ducha, za každým děsným aneb škodlivým výjevem ducha nepřátelského, který právě na něho chce skočit aneb k ráně se napřáhá; a počet těchto neviditelných nestvůr roste každou událostí, která, zdá se mu, prozrazuje vůči němu zvláštní úmysl. (W. Schneider, Die Religion, str. 106 a d.)

Z tohoto deisticko-pessimistického názoru světového odvozuje člověk přírodní povinnost, zlé duchy uspokojovati a jejich přízně získavati. S úžasnou přesností a téměř skrupulosní svědomitostí zachovává různá přikázání a často zrovna směšné předpisy a zvyky svého náboženství. Myšlenky a snažení jeho k tomu stále se neou, aby poznal a vyplnil přání duchův, oněch neviditelných mocností, na jejichž působení jeho blaho a hoře závisí, jak věří; nezná horšího neštěstí, než uraziti duchy; úzkost před jejich hněvem dovede jej vrhnouti do nevyléčitelné těžkomyslnosti; aby je opět usmířil, jest hlavním předmětem jeho péče a námahy, a na ten cíl ukládá si nejbolestnější odříkání s obětavostí a hrdinností, která by někdy křesťanského aneb buddhistického kajícíka nehodna nebyla. (Srv. W. Schneider, l. c., str. 19. a d.)

Počet duchů množí se co den a hodinu dušem zemřelých. A jelikož Bůh vedení věcí pozemských duchovým bytostem svěřil, připisuje se důsledně i zemřelým jakási účast na správě světa a lidí a rovněž důsledně se jim prokazuje i úcta.

Se zvláštní zálibou obracejí se pozůstalí ve svých nesnázích a útrapách na tyto nejbližší, lidsky cítící prostředníky u božstva. Přinášejí jim dary, ne aby je ctili jako bohy, nýbrž aby svým modlitbám důrazu dodali.

Tento zvyk stal se však náboženství národů přírodních osudným. Uctívání duší nebožtíků, s počátku nevinné a snadno srozumitelné, zrudnilo se v kult předkův a manů nezřídka modloslužebný, který u mno-

hých národů službu pravému Bohu téměř úplně zatačil, ano docela i jméno jeho v zapomenutí uvedl.

Kult předkův a duchů jdou podle sebe, často slučuje se tento dvojitý kult v jeden a činí na pozornost a činnost divokého muže tolik nároků, že mu nezbývá času ku ctění Boha, jenž ovšem ze své dobroty a laskavosti zvláštního kultu se zřiká.

Jeví-li se tudíž praktické výkony náboženské u národů přírodních skoro výhradně ve ctění předkův a duchů, shledáváme ovšem pochopitelným, že povrchní a zběžní cestovatelé, kteří řeči národa nerozumějí, s pokojným svědomím píší do svého denníku: Náboženstvím toho aneb onoho národa je ctění předkův a duchův; ale nelze dosti ostře pokárati toho, činí-li se z takovýchto úsudků nesoudných mužů základ vědeckých děl, staví-li se na základě takových úsudků celá theoremata, a hledí-li se tím oddisputovati nadsvětový, věčný a nestvořený Bůh, v nějž, všeobecně řečeno, národové přírodní zrovna tak věří jako národové kulturní.



HLAVA SEDMÁ.

Fetišismus. Ctění kamenův. Idololatrie. Ctění stromův a zvířat. Totemismus.

Jako víra v duchy, tak i fetišismus jest důsledkem deisticko-spiritistického pojetí přírody a názoru světového. ¹⁾ Duchové řídí svět, jejich počet jest ne

¹⁾ Výraz fetišismus objevuje se ve vědě nejprve u de Brossesa (nar. 1709, zemř. 1777), který v roce 1760 anonymně vydal knihu pod názvem: »Du Culte de Dieux Fétiches, ou parellèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie.« Slovo fetiš povstalo z portugalského feitico, jež latinskému factitius odpovídá. Factitius znamená nejprve co zhotoveno jest rukou, pak co umělecké, nepřirozené, magické, kouzelné neb očarované jest. Co představoval si de Brosses pod fetišem? »Fetiš«, praví, »jsou vše, co si lidé k uctívání zvoliti mohou, strom, hora, moře, kus dřeva, ohon lva, křemen, mušle, sůl, ryba, rostlina, květina, některá zvířata jako krávy, kozy, sloni, ovce atd. To jsou bohové negrovi, jeho posyátnosti, talismany. Negrové je uctívají, modlí se k nim, obětují jim, nosí je při processích, dotazují se jich v důležitých věcech«. (Srv. Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, str 71) Dle jeho příkladu mnozí náboženští zpytkové takto omezený pojem fetišismu rozšířili na veškeré zbožnění přírody. August Comte nazývá docela víru starých v duši světovou a zvláště v Německu pěstovaný pantheismus zevšeobec-

smírně veliký; zalidňují celý svět, a mohou v každé věci, i v nejnepatrnější, bydleti a působiti. Fetiš je tudíž předmět, jež nějaký duch za své bydliště zvolil, aneb naopak duch, který se v některém předmětu usídlil. Cítel fetiše neuctívá předmět, duchem obydlený, jako takový, nýbrž on uctívá ducha, který v něm bydlí a působí. »Ne víra v sílu grigriovu (t. j. fetiše) jest náboženstvím negrovým, nýbrž víra v sílu ducha, jenž v grigri působí Grigri aneb fetiš znamená proň medium nadpřirozených sil.«¹⁾ »Bylo by nesprávně domnívati se.« píše missionář A. Koller, »že negři na Kongu klanějí se hrubé hmotě; o nejruznějších soškách a předmětech domnívají se, že je v nich sídlo aneb dočasný pobyt nějaké vyšší, neviditelné

něným a systemisovaným fetišismem. Max Müller rozlišuje od vlastního fetišismu fysiologii neboli uctívání předmětů přírodních a zoolatrii. Vlastním fetišismem rozumí »pověrečné uctívání nabodilých a zdánlivě nepatrných předmětů, které samy v sobě pražádného nároku na jakékoli vyznamenání míti se nezdají.« (l. c. str. 71). »Ctění fetišů znamená tolik jako kouzelnictví,« míní sir John Lubbock (Entstehung der Civilisation str. 276). Fritz Schultze, jenž o tomto předmětu zvláštní knihu sepsal (Der Fetischismus. Lipsko 1871), rozumí fetišismem »anthropologický způsob nazírání na věci« (l. c., str. 70) Tylor sbledává vhodnějším »výraz fetišismu omeziti na onen zvláštní obor, na který se vlastně vztahuje, totiž na učení o duchách, kteří v některých hmotných předmětech vtělení jsou, v nich vězí aneb jakýsi vliv jimi působí« (l. c., II., str. 44). Herbert Spencer rozumí fetišismem víru, »že duch, zrovna tak jako může vstoupiti do mrtvého těla aneb do mumie, může vniknouti i do beztvorného kamene. Všecky zkušenosti k tomu směřují, že klanění se neživým předmětům, které proto pokládány jsou za posedlé od duchů, ve skutečnosti znamená klanění se duchům v předmětech těch bydlícím, a že síly, těmto předmětům přičítané, jsou síly, jež oněm duchům se přikládávají« (l. c., str. 384). Dle Lipperta jest fetišem »sídlo duše, hotové strašiti a škoditi, ale i schopné prospívati« (Seelenkult, str. 47). — Definice, kterou podávají animisté o fetišismu, není o sobě nesprávná, nesprávný však jest výklad o duchách.

¹⁾ Hübbe-Schleiden, Ethiopien. Hamburk, 1879. Str. 134. — Píše-li Vil. Schneider (Naturvölker, II., str. 275): »Fetiš jest pravou theofanií, tělesným zjevením božstva a tudíž předmětem klanění, zdá se přece, že jest to mnoho; neboť nikoli fetiš jako takový se ctí a jemu se klanějí, nýbrž duch, jenž zaujav některý předmět, jej pak fetišem činí. Také rozlišování mezi modlami a amulety fetišskými sotva dá se udržeti.« (Religion, str. 174 a d.)

bytosti, která na osudy lidské působí. Jejich holdy a oběti nevztahují se tedy na vyřezávané sošky, prsteny atd., nýbrž na vyšší bytost, kterou si v nich představují. Jestli tudíž fetiši ve více případech . očekávané pomoci neposkytují, poděkují se jim, odstrčí je stranou a nahradí jinými; strážný duch pryč v nich více nebydlí.«¹⁾

Již z toho patrno, jak zvráceno jest pokládati fetišismus za první aneb za jeden z prvních stupňů náboženského vývoje. Fetišismus není na počátku, nýbrž na konci »vývoje« náboženského.²⁾ Prvotním elementem náboženství jest víra v Boha. Deistický názor světový národů přírodních dává Boha, který, mimochodem řečeno, nikdy na fetiše snižen nebyl,³⁾ »na odpočinek«, vykazuje mu »sedničku«, dovoleno-li tak vyjádřiti se. O dřívější jednotnou činnost a působnost Boží dělí se milliony duchů, jimž každý předmět, každý organismus jest dobrý za přibyték.

Fetišismus má tedy celou řadu »antecedencií«, abychom mluvili s Max. Müllerem, a nemá se »vznikem« náboženství nic společného. Jak by bylo možno mysliti, že člověk kamenu, kosti aneb lvímu ocasu náboženskou aneb docela božskou čest a úctu prokazuje, nemá-li dosud náboženství a vůbec ani představy o Bohu? »Kdyby nám děcko přineslo kočku a řeklo, že jest to obratlovec, divili bychom se zajiště nejvíce tomu, kde dítě výraz obratlovec slyšelo. Přinese-li nám tedy některý ctitel fetiše kámen a praví, že jest to bůh, naše první otázka jest přirozeně tato: Odkud jsi vzal slovo bůh a co si tím myslíš?«⁴⁾ Fetišismus nutně tedy předpokládá znalost pojmu o Bohu.

Jest se nám však stříci, v každém předmětu, který negr uchovává, jehož nějak si váží a s úctou k němu

¹⁾ Katholische Missionen, 1889, str. 210 a d.

²⁾ »U všech náboženství,« píše Otto Gruppe (l. c., str. 242), »i divokých národů, jest fetišismus teprve zrudninou.«

³⁾ Srv. Ebni, l. c. (Theol. Stud. u. Krit. 1898) str. 588

⁴⁾ Max Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion, str. 189.

pohlíží, hned viděti fetiše. Jen delším a důkladným pozorováním možno spolehlivý úsudek si učiniti, zdali některý národ holduje víře ve fetiše. Při nejasné představě o fetišismu, s níž tak často setkáváme se v anthropologických a ethnologických dílech, a při snaze, položití fetišismus na počátek náboženského vývoje, nemůže ani jinak býti, než že za ctitele fetišův i takoví národové přírodní se označují, kteří toho názvu nezaslужují. Kdo vychází z předpokladu, že negr v každé věci, již jakousi »úctu« prokazuje, nutně i nějakého fetiše ctí, ten musil by i mnohým aneb všem kulturním národům přezdíti ctitelů fetišů, ten musil by naše obrazárny, musea, slavíny atd. jednoduše nazvati »chatami fetišův«. Proti takovéto pomluvě jistě že každý slavnostně se ohradí; jedná-li se však o náboženství a »divochy«, nic není slyšet o podobném protestu. Máme to za samozřejmé, že uchováváme prapory ve válce ukořistěné, meče, pušky, děla jakožto vítězné trofeje; chtěli-li by však divoši totéž činiti, jistě že by nahromaděná válečná kořist byla hromadou fetišův.

Rovněž tak zvráceno jest, v každém »svatém« kameni ¹⁾ věřití fetiše. Příčiny »u c t í v á n í k a m e n ů« mohou býti rozličného druhu. Někdy označuje kámen opuštěné božiště aneb staré sudiště aneb bojiště, snad i hrob králův aneb hranici mezi kmeny. Smíme beze všeho tyto kameny pokládati za fetiše? S jemným posměchem poznamenává Max Müller, že při takovémto jednání bylo by nutno říci, že kámen, na němž všichni králové angličtí korunováni byli, starým fetišem jest, a že v korunovaci královny Viktorie máme zbytek anglosaského fetišismu.²⁾ V chrámu kostnickém ukazuje se deska kamenná, na níž prý stál Hus při svém odsouzení. Husitští Čechové neopomíjejí na svých poutích do Kostnice tento kámen vyhledati, kleknou si na něj aneb vedle něho, líbají jej, ano i pokoušejí se nějakou reliquií z něho si vzíti, třeba by to i prášek byl. Jest proto tento kámen již fetišem a Husité proto již ctiteli fetiše?

¹⁾ Srv. Lubbock, Entstehung der Zivilisation. Str. 254 a d.

²⁾ Urspr. und Entw. der Relig., str. 118.

Posuzujž každý divochy spravedlivě a mnohé zpozdilé tvrzení zmizí z vědeckých děl.

De Brosses při svém nejasném pojmu o fetiši nečiní rozdíl mezi fetišismem a idololatrií, ač obé má velmi různý původ. Tylor poznamenává velmi správně, že »nemyslílo se s počátku o modlách, jakoby žily a jednaly, nýbrž že původní účel obrazu byl symbolický. Sloužil k tomu, aby vzpomínka vzbudila se na některou božskou bytost a vzpružil se cit náboženský. Teprve na pozdějším stupni náboženského úpadku (!) ztotožňovali nevědomí symbol a symbolizovanou věc, a pokládali odtud modlu za živoucí, mocnou bytost.«¹⁾ Modloslužebnictví bez předchozího vědomí o Bohu není myslitelné; neboť, kterak má si člověk zříditi nějaký symbol »božských osobností«, nemá-li pojmu o božské osobě? Zříditi si symbol Boha není však ani nesmyslné, ani člověka nedůstojno. Člověk není pouhý duch, nýbrž s m y s l n ě rozumová bytost, a jako taková touží, aby Boha co možná nejbliže, viditelně a hmatově u sebe měl; proto antropomorfuje svého boha a činí si »obraz vyřezávaný«. Jakožto bytost stvořená jest však velmi nakloněn, tvora zaměňovati se Stvořitelem, a tak stává se původní symbol Boha modlou, idolem.

Docela absurdní genesi idolů podává Herbert Spencer. Nachází původ model v podobiznách zemřelých lidí, které se buď na jejich hrobě aneb v jejich dřívějším obydlí stavěly. »Neschopen jsa lišiti pouhý zjev od skutečnosti, myslí divoch, že obraz mrtvého člověka jest obydlen od jeho ducha, a hledí jej podle toho usmířiti; a mezitím co se obraz mrtvého člověka znenáhla vyvíjí v obraz boha, přinášejí se mu oběti na základě podobné víry v duchového jeho obyvatele.« (L. c., str. 273 a d., 380.)

Neméně podivna jest Spencerova domněnka o vzniku uctívání stromů, po případě rostlin. Vychází z úkazu, že šťáva mnohých stromů má opojivý účín, a insinnuje pak divochům víru, že rostliny, poskytující opojné nápoje, jsou příbytky předků

¹⁾ Tylor, l. c., II., str. 170.

Pije li tedy někdo cosi opojného, pije duši některého předka a jest jím »posedlý«. (L. c., str. 427 a d.) Od víry, že duch předků v rodině bydlí a opojné nápoje poskytuje, až k představě, že všechny rostliny jsou sídlem předků, jest jen krok. S tím pak spojené uctívání rostlin není tudíž nic jiného leč uctívání předků. (L. c.)

Německá řeč zná i slovo »Weingeister«, a nazývá se opilec, jenž ve své opilosti beze smyslu zuří, »besessen« — »posedlým«; avšak mimo Spencera dosud nikomu, ani divochu, ani člověku kulturnímu, na mysl nevstoupilo, že ne opilec sám ve své opilosti bláznivé kousky provádí, nýbrž jeho otec aneb děd, který se časem cítí nucena takovýmto způsobem na sebe upozorniti. Zdali Spencer, spisuje svou theorii o ctění rostlin, zůstal vážným, nedovedeme říci, shledáváme však pochopitelným, nazývá-li Eugen Dühring příležitostně takovéto výklady šarlatánstvím a vědeckými mystifikacemi. ¹⁾

Jako ctění kamenů, tak i ctění stromů, může se velmi různým příčinám přičísti. Strom může dosáhnouti jakési »úcty«, poněvadž pod ním soudy se koňaly, aneb protože jest hranicí mezi dvěma územími, poněvadž pod ním vražda se stala aneb vůbec něco důležitého se událo, ježto od pradávných dob vedle domu stál, a tak od rodu k rodu svědkem byl radostí a žalostí rodiny aneb kmene, poněvadž pod ním původně obětní oltář býval atd. »Posvátné stromy« byly nejen ve staré době u Řeků, Římanův a Germanů, nýbrž nescházejí ani dnes. A není-li jich, sázejí se. Nežřídka uvidíš dnes mladé duby Bismarckovy, Moltkovy, císařovy; nikoho však nenapadne hledati v nich duši některého z těch mužův aneb vůbec nějakou duši aneb ducha, leda že by Spencer myslil, že duch »opojnými nápoji«, jimiž mladý doubek při slavnostní sadbě obyčejně se zalévá, svůj vjezd do něho slavil, ježto v názvu alkoholu eau de vie spatřuje toho »rudiment«. (Spencer, l. c., 431. Pozn.)

¹⁾ Eugen Dühring, Kursus der Philosophie. Lipsko 1875, str. 109.

Co týče se ctění zvířat, bylo by rovněž třeba dokázati, že nutně děkuje za svůj vznik primitivní víře v duše, předky a duchy. »Nejprve jest se nám stríci chyby velmi obecné, píše Max Müller, totiž že pro každý náboženský zvyk vždy jen jediná pohnutka se přijímá. Tentýž obyčej měl často v různých zemích různé příčiny.«¹⁾ Tak »uctívali« Římané vlky, poněvadž dte báje kojila vlčice Romula a Rema. I husy měli za »posvátné«, nikde však nenacházíme zprávy, že by byli v husách duše svých předků uctívali. V Akře pokládají se opice za lidi, kteří při stvoření se nepodařili, u Serracoletův a Madagassů za lidi, kteří pro své hříchy proměnění byli. Z takových představ vyvine se snadno odpor, zabíjeti je jako jiná zvířata, a odtud jest jen krůček, aby se jim i jakási »posvátnost« přičítala. S tím shoduje se také, že oni lidé se opici omlouvávají, jestli někdy některou buď náhodou aneb schválně zabili. Z podobných důvodů pokládá se u Kafrů slon za »vyšší bytost«. (Waitz, l. c., II., str. 177 a d.) O víře však, že by v opicích aneb ve slonech duch některého předka aneb vůbec nějaký duch bydlil, neslyšíme ničeho. Rovněž Tylor připouští, že ctění zvířat původně s animismem nemělo nic společného. Necivilisovaný člověk uctívá zvíře, »dívaje se na ně jako na tvora plného síly, odvahy a chytrosti, jichž jeho vlastní síly nedosahují.«²⁾

Také při uctívání hadů, dosti často mezi negry se vyskytujícím, můžeme postrádati výkladu animistického. Kult hadů prý pochází z Ardry, ačkoli, jak se praví, tam ho není. (Waitz, l. c., II., str. 179.) O jeho vzniku vypravuje se, že se kdysi ve válce had bezstarostně přiblížil k vojsku v poli stojícímu, pročež byl pokládán za dobré znamení a od té doby ctěn. Tato úcta,

¹⁾ Max Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion, str. 129. — Aby dokázal, že ani dnes víra, že by ve zvířatech žili naši předkové, docela nevymizela, vypravuje Lippert z vlastní zkušenosti: »Spisovatele, jenž hochem jsa zabiti chtěl ropuchu, zadržel učedník slovy: Nemůžeš přece vědět, není-li to tvoje babička.« (Seelenkult str. 41.)

²⁾ Tylor l. c. II., str. 230. — Srov. Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens. II., str. 84.

jež původně jen na jedno individuum se vztahovala, o němž se věřilo, že věčně žije, znenáhla rozšířila se i na všechny hady téhož druhu, a od té doby za největší zločin pokládalo se některého z nich usmrtiti, spíše je pečlivě ošetřovali a krmili. (L. c.) Jiní hadi jsou užiteční jakožto domácí zvířata a proroci povětrnosti,¹⁾ a následek toho jest, že ponenáhlu jako bozi povětrnosti, orby, bohatství a stád, vůbec jako symboly tvořivé moci přírodní ctění byli.²⁾ Jedovatých hadů se bojí a proto je uctívají.

Jiného opět původu jest ctění hadů v báji řecké a německé, jakož i hada v Avestě. Konečně i nám jest had symbolem věčnosti, buď že každoročně svou kůži svléká, buď že jest schopen svinouti se v kruh. »Každý z těchto výtvorů fantazie má svou vlastní biografii, a všechny házeti na jednu hromadu, bylo by zrovna tolik, jako kdyby někdo chtěl psáti jednu biografii o všech těch lidech, kteří se jmenují Alexandr.« (M. Müller, l. c., str. 131.)

Zvláštní ode dávna obdiv vzbuzovalo ctění zvířat u starých Egyptanů. Zatím však ani zde původ jeho není ani primitivní, ani animistický, ani není výplodem kultu duší a předků. Předpokládá víru v boha zrovna tak jako fetišismus a kult duchů. Zvířata byla v Egyptě ctěna ne jako taková, nýbrž jako projevy boha. Tak projevoval se Ptah v býku, zvaném apis, Ammon v beranu, Sobk z Fajjumu v krokodilovi atd.³⁾ Než egyptští bohové nebyli na žádný způsob totožni se zvířaty, ve kterých se projevovali. Proto možno si je mysliti i v lidské podobě, ano některé bohy myslili si vždy jen v lidské postavě, tak Sokar z Memfidy, Tum z Heliopole, Osiris z Abydbu a j.⁴⁾ Velmi obyčejný však jest zvyk, zobrazovati bohy s lidským tělem a s hlavou jim příslušejícího zvířete. (Meyer, l. c. — Srv. Erman, l. c., str. 358, kde bůh Môt z Hermonthisu jest zobrazen jakožto

¹⁾ Max Müller, Urspr. u. Entw. der Relig. str. 130.

²⁾ Waitz l. c. str. 179.

³⁾ Erman l. c. str. 352. Srv. Brugsch l. c. str. 348 a d.

⁴⁾ Meyer l. c. II., str. 35.

člověk s hlavou krahujčí, a bůh Sobk z Faijumu jakožto člověk s hlavou krokodilí, rohy, kruhem slunečním a peřím.)

Zbývá ještě několika slovy poukázati na totemismus. Tímto slovem zrovna tolik se hřešilo jako fetišismem; přesné definice tohoto pojmu není.¹⁾ Můžeme jí však i při našem rozboru postrádati; nám záleží jen na rozhodnutí otázky, zdali to, co zove se totemismus, povstalo z představ animistických čili nic.

Slovo totem, jež náleží řeči severoamerických Indianů, zní vlastně o t e a znamená odznak clanový aneb kmenový. Přisvojovací tvar jest o t e m a s osobní náměstkou n i n d o t e m »můj odznak clanový«,²⁾ k i t o t e m »tvůj odznak clanový«. Každý kmen aneb clan jest rozdělen v různé čeledi, veliké a jednotlivé rodiny.³⁾ Clany jsou exogamní, t. j. ve vlastním clanu nesmí se nikdo ženiti.⁴⁾ Jako každý kmen bydlí na svém území, přesně ohraničeném, tak i každému rodu a rodině uvnitř kmenu jest vykázán určitý okrsek za bydliště. Každá rodina má zvláštní odznak, »erb«,

¹⁾ Lubbock myslí, že totemismus jest onen stupeň fetišismu, na němž o božstvech (stromy, kameny, řeky, hory, tělesa nebeská a zvířata) se toliko myslí, že stojí pod vlivem kouzel. Tato božstva nejsou však ještě pokládána za tvůrce, neodměňují ani ctnostných, ani nelrestají zlych (Die Entstehung der Zivilisation str. 281 nn.) Dle Lipperta vzniká pojem totemu z představy o fetiši, »jestli právě duch praotce některé čeledi jisté zvíře nebo jstý předmět za fetiš si zvolil a zaujal. Žije-li tento duch v havranu dále, pak může ovšem celá čeleď říci, že její praotec je havran, že pochází od havrana. Ti, kteří se přiznávají k havranu, jsou vespolek příbuzní; zevně jest jejich erbovním znakem, přijímá úkony obsluhy duší, nebo v nejkrajnějším případě je chráněn, aby ho potomci jeho nepožívali.« (Die Religion der europäischen Kulturvölker str. 12. Srv. Seelenkult str. 43.) Podobný jest i názor Spencerův, který nečině rozdítu mezi ctěním zvířat a totemismem i tu jenom ctění předků vidí (l. c. str. 396 a d.). Tylor kloní se k názoru, že četní kmenové národní proto dle zvířat se nazvali, poněvadž od nich svůj mythický rodokmen odvozují (l. c. II., str. 235 a d.).

²⁾ Max Müller, Anthropologische Religion, str 409.

³⁾ Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Frýburk a Lipsko 1896, str. 10 a d.

⁴⁾ Starcke, Die primitive Familie. Lipsko 1888. str. 30 a d.

který — obyčejně na štítě aneb na trámu domovním — nad hlavním vchodem do jejich okrsku jest připevněn. Kterí medvěda za »rodinný erb« mají, slují rodina medvědí aneb prostě medvědi, jiní jestřábi, pěnkavy, zajíci, jeleni atd.¹⁾ Tyto »erby« aneb totemy jsou také znamením jednotlivých oddílů ve válce, jakož i při stěhování se s místa na místo, zkrátka mají hezky značný význam pro vnější pořádek a rozdělení kmene. Rozumí se tedy snadno, že nekultivovaní lidé, kteří jestřába ve štítu mají, k němu i jakousi úctu chovají a se chrání jej zabíjeti a jísti. A je-li pravda, že někteří kmenové docela i za potomky svého erbovního zvířete se pokládají, tato jejich víra jest zřejmým následkem dlouholetého zvyku, že zvíře ono ve štítu mají, avšak ne proto zvolili oni kmenové zvíře to za erb, že by od něho pocházeli aneb věřili, že od něho pocházejí. Nesprávně aneb alespoň velmi jednostranně jest tvrditi, že jednotliví národové jen proto zdržují se požívání masa jistých zvířat, poněvadž v nich uctívají své předky.²⁾ O Syrech na př. víme, že ryb nejedli, avšak ne proto, že v rybách své předky viděli, nýbrž že ryby bohyni Atargatis zasvěceny byly. Blízko chrámu této bohyně byl rybník, ve kterém množství posvátných ryb chováno bylo.³⁾ Každý ví, že Židé od pradávných časů zdržovali se požívání masa vepřového. Činili to snad proto, že byli totemisty a věřili, že pocházejí od vepře? (Srv. Lippert, Seelenkult, str. 94.)

Brinton, jeden z nejlepších znalců Indianův, označuje tvrzení, jakoby Indiani věřili, že pocházejí od zvířat, za blud a nedorozumění. Piše: »Ačkoli přenáhlení spisovatelé často vykládali, že Indiani tvrdí, jakoby

¹⁾ Max Müller, l. c. 403. — Jsou však i kmenové, kteří po zvířatech se jmenují, ačkoli totemismu u nich není. Tak je kmen Šošonů znám podé jménem Indianů-hadů. Tento název vzat je od řeky Hadí, která teče územím onoho kmene a pro množství hadů heterodon, žijících na jejích březích, tak sluje. (Max Müller, l. c. str. 405.) Srv. Wellhausen l. c. 3. seš., str. 176 nn. Starcke l. c., str. 35.

²⁾ Lippert, Religionen, str. 12.

³⁾ Ficker, Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift. Sitzungsberichte der königl. preusz. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1894. I. půlsv., str. 101.

přímo od různých divokých zvířat původ měli . . . objeví se to pravděpodobně při důkladnějším vyšetření bludem, který spočívá na nedorozumění, jež zavínil mrav domorodců přijímati podobu aneb jméno některého zvířete za totem aneb odznak clanový, aneb aspoň spočívá to na neznalosti oživených symbolů, kterých rudoši s tak patrnou oblibou užívají, aby vyjádřili idee abstraktní. V mnohých případech dospěli bezpochyby domorodci sami časem tam, že symbol zaměňují s ideí, tím dobře známým pochodem personifikačním a z toho vyplývající zkažeností, o níž příklady nacházíme v dějinách každého náboženství; nemyslím však, že by bylo možno naléztí jen jediný příklad toho, že některý kmen indianský měl tradici, která by skutečně vyprávěla, že člověk přirozeným pochodem původ od zvířecího předka má.* (Max Müller, *Anthropol. Rel.*, str. 407.)

Cosí totemu podobného shledáváme v Australii pod názvem kobong. Domorodci australské dělí se zrovna tak jako Indiani v rozličné kmeny. Každý kmen má přesně ohraničený okres, který překročiti žádný příslušník kmene se neodváží, zrovna tak jako si nedá líbiti, aby cizinec vkročil na území jeho.¹⁾ Jednotliví kmenové skládají se z rodin, jichž všichni členové mají společné jméno. Jméno to jest vzato od zvířete aneb byliny, které v území této rodiny zvláště zhusta se vyskytují. Poněvadž táž zvířata a rostliny na rozdílných místech se objevují, shledáváme také totéž jméno u osob z nejuvzdálenějších míst. Vačice, krysa, ještěrka, orel, had atd. jsou daleko rozšířená jména osobní v celé Australii. Rostlina aneb zvíře, dle něhož někdo se zove, jest jeho kobongem. Kobong pokládá se za svatý a nedotknutelný. Nikdo nezabíjí zvířete, dle něhož se nazývá, aniž mu dříve dal příležitost k útěku, a ani rostliny, jež jsou kobongy, nesmějí dle libosti požaty býti.²⁾ Všecky osoby se

¹⁾ Starcke, l. c., str. 21 a d.

²⁾ Grey, *Journals of two expeditions of discovery in North-West and West Australia during the years 1837—39*. Londýn 1841, sv. II., str. 228 a d. Srv. M. Müller, *Antrop. Rel.* str. 123 a d. W. Schneider, *Naturvölker II.*, str. 112.

stejným kobongem ve clanu jsou pokládány za příbuzné ve stejném stupni, a proto jest manželství mezi nimi co nejpřísněji zakázáno, ano docela ani členové téhož clanu s rozličnými kobongy nesmějí nikdy spolu ve sňatky vcházeti. Tento zákaz působí, že s jedné strany únos dívek, který beztoho obyčejně jen pouhým jest manevrem,¹⁾ v mírnějším světle se jeví, na druhé straně poráží znamenitě fantasie ethnologův a kulturních historiků rázu Morganova a Bachofenova o původní promiscuitě. »Není totiž vůbec ani jednoho primitivního národa, jehož pohlavní poměry blížily by se stavu promiscuity aneb jen na ni poukazovaly. Pevně stemovaná rodina jednotlivá není nikterak pozdní vymožeností civilisace, nýbrž jest již na nejnižším stupni kulturním pravidlem bez výjimky.«²⁾ Z toho jde na jevo, — mimochodem řečeno — že »právo mateřské« jiný původ míti musí než promiscuitu.³⁾ »Raději nazývejme ‚právem mateřským‘ — dle theorie Bachofenovy — rhapsodii vědomostí plného básníka, než výtvar jasného, klidného a vědeckého ducha.« (Starcke, l. c., str. 259.)

Z výkladu o pojmu kobonga vysvítá, že kobong v první řadě povstal z potřeby, aby jednotlivým individuí a příslušníkům jejich rodin určitá rozlišující jména dána byla. Jest známým faktem, že vlastní jména v civilisovaných zemích teprve pozdě povstala. Tak v Německu jsou teprve od XVI. stol. všeobecně v obyčeji, a v jiných zemích jsou data ještě pozdějšího. Každý ví, že dávati rodinná jména často s velikými potížemi jest spojeno, po případě, že často veliké nesnáze působí, má-li se nalézti vhodné jméno. Mnoho našich jmen rodinných povstalo z původních přídomků, jedni jmenovali se dle obvyklého zaměstnání, druzí dle svého úřadu, jiní dle svého rodiště aneb vlasti, jiní opět dle nápadných vlastností. Australané tento problem jednoduše rozřešili tak, že se nazývali dle zvířat a rostlin, jež kolem jejich sídla obzvláště

¹⁾ Srv. Grosse, l. c., str. 105 a d.

²⁾ Grosse, l. c., str. 42.

³⁾ Srv. Grosse, l. c., str. 11 a d ; 49 a d.; 84 a d.; 144 a d.

zhusta se vyskytovaly, aneb též dle zvláštností země, v níž žili. (Srv. Starcke, l. c., str. 25)

Ať jest tedy kobong Australanů totéž jako totem Indianův aneb něco jiného,¹⁾ nejsme nuceni ani v tom ani v onom přijímati vznik animistický a animismus volati k výkladu. Oba jevy připouštějí tak přirozené výklady, že jest zrovna nechutno, tvrdí-li Spencer a Lippert²⁾ zcela apodikticky, že Indiani a Australané od pradávna věřili, jakoby pocházeli od zvířat aneb rostlin, a v nich i předky své uctívali.

¹⁾ Srv. Max Müller, *Anthrop. Relig.*, str. 124. — Starcke, l. c. str. 80 a d.

²⁾ Spencer, l. c., str. 424. — Lippert, *Religionen*, str. 12. — *Seelenkult*, str. 43



HLAVA OSMÁ.

Obět a modlitba. Lidské oběti a kannibalství.

Není náboženství bez oběti a modlitby. »Modlitba a obět jsou nejstarším a nejvšeobecnějším způsobem uctívání Boha; najdeme je všude, kde je specificky náboženské vědomí.« ¹⁾ Byla sice vyslovena domněnka, že arijští národové v předhistorické době obětí neznali, ježto však sanskrit a zendština nejen totéž jméno pro obět mají, ale i společně užívají velikého množství slov, jež vztahují se na titěrnou techniku starého ceremonie,²⁾ poněvadž dále v Avestě a hlavně ve Vedě setkáváme se s organismem obětnictví až do nejmenších věcí uclánkovaným,³⁾ a všecka indogermánská náboženství hned od počátku obětnictví vytvořila, dlužno za to míti, že obět byla již před rozlukou arijských kmenů.⁴⁾ Jako u Indů, tak i u Řekův a Římanů byly oběti velice četné. V r o d i n n é m

¹⁾ Lasaulx, Studien des klassischen Altertums. Rejno 1854, str. 234.

²⁾ Srv. Max Müller, Physische Religion, str. 100 a d.

³⁾ Srv. Dahlmann, Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde, Kolín 1899, str. 6.

⁴⁾ Srv. Schanz, Der Opferbegriff, Theolog. Quartalschr. 76. roč. Tubinky 1894, str. 186. — Kirchenlexikon, sv. IX., str. 867 a d.

životě přinášely se oběti zvláště při narození, svatbě a úmrtí. ¹⁾ V rolnickém a politickém životě byl každý důležitý okamžik obětmi posvěcován. Ve St. Zákoně přinášejí Kain a Abel první obět. Noe obětoval po potopě čistá zvířata. Třeba byly zprávy o obětech z doby patriarchální sebe skrovnější, dostačují přece úplně, aby se ukázalo, že oběti v předmosaické době známy a přinášeny byly. V mosaickém zákonodárství setkáváme se s obětním ritualem, vypracovaným až do nejmenších podrobností. I národové přírodní mají oběti, ať jakékoli formy, a třeba by obyčejně sebe nedůstojnější byly.

S obětí těsně sloučena jest modlitba. Modlitba jest předem obcování duše s Bohem, stává se však v obyčejném životě prostředkem úcty Boha, ²⁾ duchovní obětí. Poněvadž však materiální obět právě účelem má ctíti Boha, nedá se od modlitby, alespoň ne od úmyslu modliti se, odloučiti. Že úmysl modliti se a obětovati pro přijetí oběti rozhodující jest, učí nás Gen. 4. 4. 5.: »... i vzhlédl Hospodin na Abela a dary jeho. Na Kaina pak a dary jeho nevzhlédl. . . .« Obět bez modlitby nemá náboženského významu; modlitbu v nejširším slova smyslu musí oběti předcházeti a ji provázeti. Modlitba jest jen ideální stránkou realného, jest vůně obětní, vznášející se s oltáře srdce, aby pronikla nebesy a přiblížila se k trůnu Božího majestátu. Bez modlitby není obět obětí; plamenu chybí světlo, květu vůně. ³⁾ Dějiny potvrzují, že oběti vždy modlitbou provázeny bývaly. ⁴⁾ V mosaickém rituálu obětním mo-

¹⁾ Lasaulx, l. c., str. 261 a d.

²⁾ »Modlitba jest velmi vhodným prostředkem k uctívání Boha«. Cathrein, Moralphilosophie, 8 vyd. Frýburk 1899, sv. II., str. 35.

³⁾ Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte. Mohuč 1861, str. 33

⁴⁾ V době homerské byla s každým slavnostním úkonem obětním spojena modlitba. K ní družil se někdy paian, slavnostní chvalozpěv, »v němž moc a čest boží dále se uznává.« Také u Římanů byla »každá obět s modlitbou spojena« Srv. Nägelsbach, Homerische Theologie. 3. vyd. Zpracoval Jiří Autenrieth. Norimberk 1884, str. 323. Marquardt, l. c., sv. VI., str. 169.

dlitba ovšem zvláště se neuvádí, ale toto argumentum ex silentio neopravňuje k domněnce, že by se byli Israelité nemodlili. Z více míst Pisma sv. ¹⁾ vysvítá, že Israelité své oběti modlíce se přinášeli, což i rabinským ústním podáním výslovně se dosvědčuje. (Schanz, l. c., str. 197.) U Indů pokládala se pobožnost, píseň aneb modlitba za »pokrm obětní«. (Kirchenlex, sv. IX., str. 878.) Podobné názory měli Iranci. Pozoruhodna jest okolnost, o níž zprávu podává Herodot (Hist., I., 132), že žádný Peršan při oběti nesměl prositi za své vlastní blaho, nýbrž jen za blaho všech Peršanů, poněvadž mezi nimi i on sám zahrnut byl. Jak velice v kultu Řekův a Římanů modlitba měla převahu. dokazují četné výrazy pro její rozličné způsoby: ἀρά, κατάρα, εὐχή, εὖχος, εὔγμα, κατεὔγμα, κατευχή, προσευχή, λιτή, δέησις, ἱκεσία, αἴτημα, εὐχαριστία, ἔντευξις, προσωδός, προστροπή — preces, precatio, comprecatio, carmen, salutatio, oratio, adoratio, invocatio, supplicatio. U Homera jsou modlitby personifikovány, Λιταί, jakožto dcery nejvyššího boha, jež pečlivě za vinou, Ἄτη, jdou a shladiti ji hledí. Kdo je zbožně přijímá, tomu pomáhají u Zeva; kdo však jimi povrhne a vzdorovitě se od nich odvrací, na toho žalují u svého otce a přivodí jeho potrestání. (Ilias, IX, 502 a d.) Kněz sluje u Homera ἀρητήρ, (Ilias, I., 94; V., 78.) orator, modlič. Modlitby a prosby sestávaly většinou z krátkých, posvátných formulí, jež kněží opatrovali a tradicionelně udržovali. (Lasaulx, l. c.) Římští kněží měli zvláštní knihy ritualní, v nichž pro jisté slavnosti určité modlitby zaznamenány byly. ²⁾ Modlitby perské

¹⁾ Srv. I. Sam. 7, 9; II. Par. 29, 27 a d.; Job 42, 8; I. Mak. 12, 11; II. Mak. 1, 23 a d

²⁾ Srovnej Marquardt, l. c., svazek VI., str. 171. — Je to lehkomyšlné tvrzení, praví-li se, že pohané nikdy neprosili svých bohů za ctnost, nýbrž jen za zdraví a pozemské štěstí. Již Bias z Prieny pravil: Učinil-lis co dobrého, nepříčítej toho sobě, nýbrž bohům. — Simonides z Kea hlásá: Nikdo nedosahuje bez bohů ctnosti, ani stát, ani jednollivec. — Pindar: Jediné od Boha dostává se člověku moudrosti, od bohů jest každá zdatnost, od tebe, ó Zeve, každá veliká ctnost. — Kalimachus modlí se: Sláva tobě, otče, třikrát sláva! Popřejž ctnosti a štěstí. Pythagorejský výrok dí: Tlachavý, nevědomý člověk poskvřňuje

a čínské uvedli jsme výše (str. 57, 79 n.). I přírodní národové znají modlitby, třeba byly sebe více bezobsažné a mechanické.

Jak lehce dá se konstatovati fakt, že obět a modlitbu všichni národové vždy znali a konali, tak těžko jest vypátrati vznik tohoto národně psychologického zjevu. Na poli čistě historickém nutno námahu tuto pokládati za bezvyslednou. Jakmile jednotliví národové v dějinách vystupují, mají bez výjimky také oběti. Potvrzuje se tím ode dávna všeobecně uznaná pravda, že obět povstala zároveň s náboženstvím. A jako vzniku náboženství žádná »historická olovnice« vypátrati nemůže, rovněž tak ne ani původu oběti. Kdo popírá stvoření člověka Bohem, první pád a zjevení, tomu jest vzdáti se i uspokojivé odpovědi na otázku o původu oběti. Dále jest pravda, že nejstarší historicky známé oběti mají náboženský charakter. Tomu tak jest i při oněch obětech, které animisti za původní pokládají. Dle učení animistů nesestávaly prý oběti původně z ničeho jiného, leč z pokrmů. (Spencer, l. c., str. 340.) Vnější popud k úlitbám a obětem prý dala vzpomínka na zemřelé, jichž u krbu vzpomínáno, aneb jimž pokrmy na hrob kladeny. Fakty ovšem nedají se popřít, ale bylo by přece slušno jednou dokázati, že tento obyčej skutečně nejstarším způsobem oběti jest, a pak nedá se náboženský podklad i tohoto způsobu oběti nijak zneuznati. Jídlo a oběť jsou jenom proto v tak úzkém vztahu, poněvadž při jídle

svými modlitbami a obětmi božstvo: jen moudrý jest knězem a přítelem božím; jen ten umí se modliti. U Plutarcha čteme: Všeho dobra mají si lidé na bozích vyprositi, hlavně však pravého poznání božního. Juvenal poučuje, že člověk bohům dražší jest než sobě sám, a že právě proto jeho bláznivých proseb nesplňují; modliti prý by se měl každý za zdravou duši ve zdravém těle, za sílu ducha ve snášení béd v tomto životě, za mysl svobodnou od zlosti a žádosti; neboť jediné na cestě ctnosti naléztí lze pravý mír duše. Císař Mark Aurel žádá, aby člověk ke všemu, co koná, za přispění bohy vzýval. U sofisty Maxima z Tyru čte se: Každý, jakož činil Sokrates, jehož život ustavičnou modlitbou byl, ať za nic jiného bohy neprosí, leč za ctnost duše, pokojnou mysl, bezúbohný život a za smrt s radostnými nadějemi. — Lasaulx, l. c., str. 146 a d.

vzpomínáno bohů s díky a úctou, a dar jim přinášen byl. (Schanz, l. c., str. 184.) Bylo přece u Řekův a Římanů zvykem před jídlem a po jídle k bohům se modliti ¹⁾ Jako ctění předků předpokládá ideu o Bohu, rovněž tak předpokládá obětování pokrmův ideu obětní. Jako bohové nejsou výtvořem ctění předků, rovněž tak nejsou jim ani oběti. Jako bohové stojí nad dušemi, předky a duchy, rovněž tak i oběti stojí nad pokrmy.

Co týče se účelu a významu oběti, Tylor (l. c. II., str. 376) mluví: »Obět jest dar, jenž podává se božstvu jakoby bylo člověkem.« Tolik je jisto, že pojem odevzdání — προσφορά. oblatio — pro všechny oběti charakteristický jest; neboť podati dar značí, zprostiti se ho, jakož odpovídá to obyčejnému pojmu o oběti. Nicméně však Tylorovské určení pojmu oběti jest nesprávné, protože neúplné. Není předem udán úmysl, jež má obětující, podáváje nějaký dar. Proč dává člověk božstvu »dar«? Konstatovavše pojem o Bohu u jednotlivých národů, shledali jsme, že lidstvo věří v jednoho Boha-Stvořitele. Jakožto stvořená bytost poznává člověk, že ve všem, co jest a co má, na Bohu závisí a jím je podmíněn, a z tohoto poznání povstává pro něho nevyhnutelná povinnost uznati absolutní majestát Boží a tím úplnou na něm závislost, a toto uznání osvědčiti absolutním podrobením se Bohu, jinými slovy: Boha uctívati. Za nejdokonalější způsob úcty Boží pokládá se všeobecně obět. ²⁾

¹⁾ Marquardt, l. c., sv. VI., str. 124. — Lasaulx, l. c., str. 151.

²⁾ Srv. Nägelsbach, l. c., str. 186: »Shledali jsme, že božstvo uznává se za tvůrce, zachovatele a vládce lidského bytí. Člověk, jenž ví, že jeho život od narození až do smrti božstvem jest řízen a podmíněn, jest k němu přimknut nerozvážitelnými pouty potřeby. Pocit této závislosti, nevyhnutelně to potřebný, avšak nejnižší stupeň v poměru člověka k božstvu, nevyslovuje se jenom v proslavených slovech Nestorovce Peisistrata v Υ 46 nn.: ,dej tedy i jemu (Telemachovi) pohár, aby ulil sladkého vína, neboť i on bude, myslím, nebešťany modlitbou ctít; všichni smrtelníci potřebují pomoci bohův,« nýbrž vyprávějící Odysseus přičítá docela i Kýmlopům opravdové spolehnutí se na božstvo, vědomí vlastní závislosti na něm; ι 107: » . a přišli jsme do země Kýmlopů, kteří spoléhajíce se na nesmrtelné bohy ani rukama nesázejí ani neorají...« V tomto vědomí vlastní bídy a mdloby koření tedy všechny závaznosti, jež si člověk za

Podává-li tedy člověk božstvu »dar«, má především úmysl vyjádřiti tím svoji všestrannou na božství závislost. Jest přece absurdno domnívati se, že člověk by měl Bohu, v němž stvořitele a tudíž i vlastníka celého světa uznává, podávati »dar« v obyčejném slova smyslu. S hlavním účelem oběti, výrazem závislosti, klaněním se, spojují se přirozeně i dík a prosba, pokud dar i za tím účelem se přináší, aby Bůh jakožto všemohoucí a milosrdný dárce všeho dobra uznán a ctěn byl, t. j. aby člověk osvědčil se uznalým za prokázaná dobrodiní a svým prosbám a přáním více váhy dodal. Dějinně přistupuje ke všem obětem jakožto následek všeobecného vědomí viny ještě čtvrtý moment, potřeba totiž a touha po smíření s uraženým božstvem. Smír za spáchaný hřích děje se obětí, pokud uražená velebnost Boží se oslavuje, aby se Bohu uloupená čest opět nahradila a učiněná mu křivda napravila. Celému obětnictví předkřesťanské doby byl vtisknut charakter smíru způsobem co nejnápadnějším.¹⁾

Proti tomuto určení oběti budou i animisté málo moci namítati. Neboť i dle jejich učení cítí se člověk závislým na bozích, ať jsou to již duše předků nebo duchové živlův, a proto podává jim oběti, aby jim holdoval a je za některé milosti prosil. I v animistickém náboženství jest nejvýznačnějším rysem touha po smíření. Existence oběti ke cti duší, předků, duchů nemůže nás, když jsme byli poznali deistickou základní myšlenku víry v duchy, uváděti v podiv. Předal-li Bůh jednou podle víry národů přírodních řízení světa a lidských osudů duším a duchům, jest zcela přirozeno, že jim pak člověk i oběti přináší. A ježto služba duchům prokazovaná celou pozornost divokého muže vyčerpává, dá se snadno vysvětliti, že na oběti ke cti

normálního stavu myslí oproti božstvu dovede ukládati. Především vysvítá z toho v očích bohů i lidí závazek, tuto potřebu milosti, tento poměr závislosti nikdy nepřestávající také vždycky uznávati a uznání to skutkem osvědčovati. To děje se obětí.

¹⁾ Srv. Gihl, Das hl. Messopfer. 6. vyd. Frýburk 1897, str. 12 a d.

nejvyšší bytosti, v níž věří, zapomíná, a že takto jeho praktické náboženství skutečně v kultu duší předkův a duchů záleží.

Při Tylorovské definici oběti postrádáme dále zmínky, že při obětování změna, po případě zničení obětního daru nastává. Proto dary věnovací, jež nijaké změně nepodléhají, nejsou také vlastními obětmi, což již i názvem se vyjadřuje. Která idea je základem obětního daru? Obětovaný dar je symbolem obětujícího. Obětující podává božstvu něco ze svého majetku místo sebe sama.¹⁾ Obět zastupuje obětujícího.²⁾ Změna po případě zničení obětního daru dle toho symbolisuje úplné odevzdání se obětujícího božstvu. Při úlitbách dosahuje se tohoto účelu vylitím; člověk jeví se jako úplně »rozlitý« před božstvem. Zabití znamená oddání vlastního života. Spálení znázorňuje úplné rozplynutí se, »strávení« ve službě božstva. Vůně, jež při spalování povstává, symbolisuje jednak duševní vůni obětujícího, jednak zálibu Boží v oběti a v obětujícím. Biblický výraz: »I povoněl Hospodin vůně příjemné« (Gen. 8, 21) třeba bráti anthropomorficky. »Vůně příjemná« jest v Písmě svatém stálým výrazem pro milostivé přijetí oběti. (Ex. 29, 18; Ezech. 20, 41; Efes. 5, 2.) Tatáž myšlenka se zřejmě asi vyjadřuje v klínové zprávě o potopě, kdež se praví: »Bozi voněli vůni; bozi voněli libou vůni; bozi shromažďovali se kolem obětujícího jako mouchy.«³⁾ Jest totiž nemožno lidské představě a lidskému vyjadřování se všeho smyslného se zbaviti. Užívatí kadidla nemělo by smyslu, kdyby podstatou oběti bylo »požívání«, jak míní Lippert (Christentum, str. 86).⁴⁾

¹⁾ Schöpfer, l. c., str. 169.

²⁾ Dle Schanze bylo v pohanském kultu pokládáno »zvíře za představitele božstva«, a »obět za symbolické znázornění procesu přírodního života«. Der Opferbegriff, l. c., str. 209. Srv. Haebler, l. c., str. 124 a d.

³⁾ Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. III. díl. Die Sintflutsagen, Bonn 1899, str. 11.

⁴⁾ Venice četné byly oběti zápalné u Aztekův a kmene Maya. Užívali k tomu velice vonné pryskyřice, kopalů. Každý domorodec, jakmile při východu slunce vstal, podával svým domácím bohům jednoduchou obět kopalovou, dříve nežli začína

Lippert klade velikou váhu na užívání krve při obětech. Právem; neboť upotřebení krve zabírá skutečně veliké místo při obětech pohanských, jakož i židovských. Vysvětlení Lippertovo však (Seelenkult 59, 76, 154), že v krvi a s krví duše obětované bytosti, ať to člověk nebo zvíře, božstvu k materiálnímu požitku se podává, jest zrovna tak nepřijatelné, jako i jeho pojetí oběti vůbec. Příčinu užívání krve jest hledati ve významu téže pro život. Dle antického názoru byla krev sídlem fyzického života, a toto pojetí převládá také u dnešních národů přírodních. Je-li pojem odevzdání charakteristický pro každou obět, může vylití krve značiti jenom symbolické odevzdání života božstvu. Krvavé oběti jsou v první řadě oběťmi smírnými. Hlavním účelem každé oběti jest ovšem výraz nepodmíněné závislosti, klánění se, avšak dějinně vstupuje v popředí skoro u všech obětí stránka smírná. Celý římský ritus na př. měl charakter převážně očistný. Měsíc únor má svůj název od prostředků smírných (februa). Smírnou obětí vyznává člověk, že za svou vinu hoden je smrti a proto hotov jest smrt podstoupiti, aby zadostučinil. Tomuto svému smýšlení propůjčuje člověk výrazu tím, že zabije zvíře a prolitím krve odevzdává jeho život místo svého.¹⁾ Důsledné provedení idee, jež je

své denní práce. Povinností kněží bylo, v chrámech svěšených jejich dozoru celou řadu takových obětí za den — až devětkrát ve 24 h. — přinášeti. Obyčejný člověk dal do hliněné pánvice několik doutnajících kousků dřeva a položil na to něco zrněk vonné pryskyřice. Jak silně byl rozšířen a pevně zakořeněn tento zvyk u domorodců, dokazuje okolnost, že skoro ve všech nově objevených troskách chrámů ještě takové kouřidelničky nalezeny byly, které zřejmé stopy toho nesly, že až do poslední doby svému účelu sloužily. Kněží užívali ke svým obětem zápalným zvláštních nádob, jež velice se podobaly našemu thuribulu. Byly z hlíny a dole uzavřené, aby mohly pojeti řetavé uhlí. Horejší polovice byla však zprorážena, aby kouř z kopalů se vyvinující více otvory vycházeti mohl. Těmito nádobami houkali před sochami bohův, a to nejméně jednou na každou stranu světovou. Tyto oběti zápalné byly v takové míře význačné pro kněžský stav, že kapsa, v níž kopalová zrnka se nosila, v obrazných výtvorech značí odznak kněžského stavu. Haebler, l. c., str. 118.

¹⁾ Smírné oběti zastupují původně oběti lidské, a obětuje se jimi bohům život zvířete místo života člověka. Marquardt,

základem smírné oběti, musilo člověka pod tlakem hříchu úpícího konečně k tomu přivést, že uraženému božstvu svoji vlastní krev a život obětoval. Zastoupení nepokládalo se za dostatečné. Poněvadž však všichni lidé v podstatném společenství životním jsou a členy živého celku tvoří, proto jest možno, že se jeden za druhého božstvu jakožto smírná obět podá, po příp. jeden jakožto smírná obět za vinu druhého jest obětován.¹⁾ V této myšlence jest nám hledati nejhlubší a poslední příčinu lidských obětí. Za mírnějších mravů spokojili se opět náměstnými obět-ními předměty. Především byla a zůstala to zvířata, jichž život v krvi na místo lepšího života lidského jakožto ἀντίψυχον božstvu obětován byl (Lasaulx l. c. str. 255). Vždycky však volily se takové obětní předměty, jež svojí přirozeností byly vhodny život člověka představovati: chléb, víno, olej atd., tedy pokrmy.²⁾ Potrava bezprostředně slouží k zachování člověka a proto se výtečně hodí za symbol lidského života.³⁾ Nerosty nemohou representovati lidský život, poněvadž k zachování jeho neslouží, a proto se jich také za obětní dary neužívá. Tím se vysvětluje, že věnovací dary nikdy za vlastní oběti považovány nebyly, pročež ani změny na nich se nedály, které při oběti jsou podstatny. Význam kadidla a jiných vonných ingrediencí, jichž při obětech zápalných se užívá, byl již výše vyložen.

Dějinně dá se řečená posloupnost ve volbě předmětův obětních prokázati, jest však při tom k tomu hleděti, že tyto stupně vývoje nejenom po sobě vystupují, nýbrž i vedle sebe trvají.

Častěji vypravuje se nám jak v pověstech tak v dějinách, že lidé obtíženi vinou a trápeni výčitkami svědomí vlastní svůj život ve smírnou obět dali. Má to svůj základ v přirozenosti lidské. Vědomí viny,

l. c., sv. VI., str. 179. Srv. Virg. Aen. V, 484: Hanc tibi, Eryx, meliorem animam pro morte Daretis persolvo.

¹⁾ Srv. Lasaulx, l. c. str. 242.

²⁾ Srv. Marquardt, l. c., sv. VI., str. 164.

³⁾ Srv. Gühr, l. c., str. 11.

zvláště viny krvavé, zplozuje v srdci člověka lítost, která roste často až ku potřebě dobrovolné sebeoběti, Řecká pověst o mstící se Diké není nic jiného, leč poetický výraz idee, jež jest základem smírné oběti. Jidáš šel, vědomím své viny hnán, dobrovolně na smrt. Smírnou tato smrt ovšem nebyla, poněvadž to nebyla obět, nýbrž samovražda. I pohanský starověk velmi dobře znal rozdíl mezi dobrovolnou smrtí obět-nou (θῦσαι), a mezi samovraždou a vraždou jiného (φονῆσαι); jenom prvá pokládána za smírnou.¹⁾ Myšlenka, že vražda a podobné zločiny jenom prolitím vlastní krve smířeny býti mohou, ještě dodnes nevymřela. Jest známým úkazem v dějinách trestnictví, že velcí zločinci sami se spravedlnosti odevzdávají a za smrt žádají, již jedinou pokládají za usmíření svých spáchaných zločinův. Potvrzují se tím slova bible: »Kdobykoli vylil krev lidskou; vylita bude krev jeho« (Gen. 9, 6.). Dají se uvést četné případy toho, že pohanský starověk podle této zásady jednal.²⁾

¹⁾ Srv. Lasaulx, l. c., str. 243.

²⁾ Ku Kroesovi, králi lydskému, tak vypravuje Herodot (Hist. I, 34 a d.), přišel jedenkrát Fryg z královského rodu jménem Adrastos s rukama poskvřněnými vraždou. Nedopatřením zabil svého bratra a prosil krále o očistný smír. Kroesus ponechal nešťastníka u sebe a napomenul ho, aby osud svůj trpělivě snášel. Tomuto muži pak dal Kroesus jednou při honě na kance pod ochranu svého syna Atyse; Adrastos však na honě hodiv na kance, chybil, a zasáhnul Atyse. Tu Adrastos, který nejprve vlastního bratra ubil, a potom syna svého dobrodince usmrtil, pokládal se za nejnešťastnějšího ze všech lidí, a když se upokojil, šel a usmrtil se na hrobě Atysově. Podobně vypravuje se o Althaemenovi, synu kretského krále Katrea. Ten totiž zabil, aniž o tom věděl, při jakési noční vzpouře občanské svého otce. Když seznal čin, nedovedl snéstí tíhu svého neštěstí, ušel pohledu a obcování s lidmi do pusých samot a utrápil se na smrt, sem tam divoce se toulaje. (Diodor. V, 59.) Podobný případ vypravuje sv. Augustin z historické doby. (De civ. Dei II, 25.) Kterýsi voják ve vojště Pompejově v bitvě na Janiculu probodl a oloupil jakéhosi vojáka Sertoriova, jenž naň prudce dorážel. Náhle však poznal v zabitém svého bratra Dlouho a prudce natíkal na svůj osud, jenž mu dopřál tak hrozného vítězství, odnesl pak mrtvolu poblíže tábora, zahalil ve stkvostná roucha, položil ji na hranici, podpálil, vrazil si sám do prsou meč, jímž bratra zabil, a vrhl se na mrtvolu, aby týž oheň je oba strávil. (Srv. Lasaulx, l. c., str. 240 a d.)

V Římě byla nejstarší hrdelně právní ustanovení povahy sakrální, spočívala tedy v náboženském vědomí. Původní forma smíru, podle níž vinník samotnému božstvu vydán býti musil, vyjadřuje se v zákonech, ve kterých hříšník se prohlašuje za sacer t. j. za majetek uraženého božstva. Tomuto prohlášení odpovídalo v hrdelním právu odsouzení na smrt. Král měl právo a povinnost, vykonáním tohoto trestu smrti na odsouzenci obec od zločinu očistiti a uražené božstvo usmířiti. Poprava pokládala se za obětní úkon. *Leges regiae*, sbírka to sakrálních řádů, obsahující prastaré právo obyčejové, jmenují řadu přestupků, na něž trest sacer esto stanoven byl. Tak byl patron, jenž na svém klientu, a klient, jenž na svém patronu podvod spáchal, Jupiterovi zasvěcen; duchům zemřelých příslušníků rodiny propadl syn, jenž svého otce by bil, podzemským bohům propadal manžel, jenž prodal by svou ženu, Jupiterovi Terminovi, kdo mezník sousedův by posunul, a Cereři zloděj obilí. V republikánské době Boží kletba stihla všechny ty, kdož toužili po vládě královské anebo kdož tribunům lidu a plebejským aedilům ubližovali. Ve hromadě schválně za tím účelem svolané tribun se zahalenou hlavou na posvátném místě za zvuků flétny vyřkl ve staré slavnostní formě prokletí nad zbojníkem a svrhl jej pak se skály Tarpejské v propast. Bohové jeví se tu mstíteli křivopřísahy, jelikož, jak republikánská ústava, tak i nedotknutelnost plebejských činovníků na přísaze národa spočívala (Aust, *Die Religion der Römer*, str. 27). I mezi přírodními národy shledáváme víru, že jistá těžká provinění jenom smrtí vinníkovou lze smířiti. Bašilan gové ve vnitrozemí africkém, jež H. z Wiszmannů vědeckému národopisu přístupnými učinil, trestají úmyslnou vraždu smrtí ohněm; kdo naproti tomu v okamžitém rozčilení život lidský utratí, jest mu vyplatiti rodině zabitého pokutu v ceně jednoho otroka ¹⁾ — U Hottentottů propadá chladnokrevný vražedník krvině, kteráž pro nejbližší příbuzné zavražděného za přísnou

¹⁾ Wiszmann, *Unter deutscher Flagge quer durch Afrika, von West nach Ost* (1880—83) 6. vyd. Berlín 1890, str. 882.

povinnost se pokládá. ¹⁾ Velezrádu trestají domorodci v říši Maruce-Mabundské smrtí, jak vypravuje Holub. ²⁾ Tentýž trest podstoupiti jest u Negrů kongských cizoložníkovi. ³⁾ Domorodci brasilští trestají cizoložství smrtí nebo potupným zapuzením. ⁴⁾ Ano i Ohnězemci pokládají vraždu za provinění, jež hodno trestu. ⁵⁾ U polárních národů amerických propadá vražedník krvině. ⁶⁾ U Azteků byli cizoložníci zrovna tak jako u Židů kamenováni. Vražda byla trestána bez milosti smrtí, ano i zavraždění otroka. Mezníky cizího pole přenášeti mělo se za zločin smrti hodný; rovněž tak i měniti ustanovené míry, a pro poručníka zpronevěřiti majetek poručencův. ⁷⁾ Křivá přísaha pokládá se u Fantiů na Zlatém pobřeží za veliký zločin, jež bohové trestají smrtí a jinými zly. ⁸⁾ Křivá přísaha mohla v nejstarší době také u Řekův a Římanů jenom smrtí usmířena býti, poněvadž pokládána byla za provinění proti bohům. Nejdůrazněji vyslovuje to Ilias, jež trestům za křivou přísahu ani smrtí ukončiti nedává. ⁹⁾ Řekové přísahali obyčejně při Ζεὺς Ὀρκίος, pánu a záštitě přísahy. Ζεὺς Ὀρκίος třímal blesky ve svých rukou, aby křivopřísežníka rozdrtil. Přisedící mu byla Themis-Diké, bohyně spravedlnosti. S přísahou byla obyčejně spojena podmíněná sebeklatba, ježto bohové za svědky přísahy a za soudce křivé přísahy vzývání byli. ¹⁰⁾ V Athenách byl zvláštní soudní dvůr na odsuzování vrahův, Areopag. Žalobce a obžalovaný skládali tu na rozsekaných údech kance, berana a býka, kteří před tím byli obětováni, slavnou přísahu při Erinyích a jiných bozích; žalobce, že je krevní příbuzný zavraž-

¹⁾ Cathrein, *Moralphilosophie*, sv. I., str. 596.

²⁾ Sedm let v již. Africe. sv. II., str. 360 a d.

³⁾ *Kathol. Missionen* 1894, str. 90.

⁴⁾ Cathrein, l. c., sv. I., str. 607.

⁵⁾ L. c., sv. I., str. 611.

⁶⁾ L. c., sv. I., str. 612.

⁷⁾ Prescott u Cathreina, l. c., sv. I., str. 603.

⁸⁾ Cruikshank, *Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas*. Aus dem engl. übers. Lipsko, str. 121 a d.

⁹⁾ Ilias III., 278, XIX., 259; srv. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*. Berlín 1882. I., str. 97, II., str. a B. a d.

¹⁰⁾ Lasaulx, l. c., str. 195.

děného, a že ho obžalovaný usmrtil, tento naproti tomu, byl-li nevinný, že ho nezabil. Oba dotvrzovali své přísahy tím, že přáli sobě a celému svému pokolení záhubu, přísahali-li by křivě. ¹⁾ V Homerské době předcházely slavnostní přísaze vždycky úplné oběti, jichž přísahající se dotýkali, aby tím naznačili, přísahali-li by křivě, že se jim zrovna tak státi má jako obětnímu tomu zvířeti. ²⁾

U Římanů byl hlavním bohem přísežným Jupiter, jenž podobně jako řecký Ζεύς Ὀρκίος blesky ozbrojen byl, aby rozdrtil rouhače. Prastará posvátná formule přísežná zněla: Per Jovem Lapidem, při Joviši-Kameni, při čemž přísahající kamenný kyj v pravici držel, a zabiv jím obětní zvíře, pravil: »Kdybych vědomě klamal, ať mne otec světla, město i hrad zachováající, z domu a dvora mého vyvrhne jako já tento kámen.« ³⁾

Uvedené příklady, které by se snadno daly rozmnožiti, dokazují s dostatek, že jistá těžká provinění, jako vraždy, křivá přísaha, podvod, velezrada atd., dle

¹⁾ L. c., str. 197. —

²⁾ Tak dává Homer (Ilias III., 245 a d.), když Alexandros a Menelaos na místo svých národův ilijský spor soubojem rozhodnouti chtějí za podmínky, že Helena vítěze následovati bude, smlouvu tuto jménem Trojských a Hellenův Priamem a Agamemnonem nad slavnostními obětními pevnými přísahami stvrditi. Agamemnon obětuje dvě jehňata; zatím co jim odstřihává vlnu s čela, míchají heroldové víno obětní a rozdělují obě mezi knížata trojská a hellenská; potom modlí se modlitbu obětní a vzývá za svědky přísahy a za mstitelů křivopřísahy Zeva všeslyšícího a vševědoucího Helia se všemi bchy podsvětí, a připojuje klatbu: kdo z přísahajících bude jednati proti přísaze, toho mozek ať postříká zemi jako víno zvířata obětní, jeho vlastní mozek a mozek jeho dětí a jeho žena ať druhému se dostanou. — Podobně děje se, když Agamemnon vrací Achillovi Briseovnu. Herold Talthybios přivede kance, Agamemnon odstřihne mu korunku na hlavě, zatíná se s očima a rukama k nebi pozdviženýma při Zevovi, Gaii, Heliovi a Erinyích, že panny nikdy se nedotekl, a končí modlitbou proklínací: Přisáhá-li neprávě, ať bohové vše utrpení naň sešlou, jež křivopřísežníky stíhá. Usmrčené zvíře obětní jest pak vrženo do moře za potravu rybám (Ilias XIX, 250 a d.), neboť nikdo nesměl z něho požití, poněvadž to byla oběť prokletí. (Lassaulx, l. c., str. 185. Srv. Schmidt, l. c., I, str. 49. Nägelsbach, l. c., str. 219 a d.)

³⁾ Lassaulx, l. c., str. 214 a d.

pojetí pohanského jen smrtí vinníkovou usmířena býti mohou. Někdy nastupuje na místo smrti fyzické za náhradu smrt občanská aneb morální, smrt svobody. O Heraklovi na př. vypravuje pověst, že shodil s věže a usmrtil Ifita. Na smír za tento zločin dobrovolně dal se prodati Omphale, královně Maeonské, a peníze poslal osiřelým dětem Ifitovým.

Mnohem rozšířenější než obětování vlastního života na usmíření viny bylo náměstné obětování jiných lidí, buď že sami dobrovolně obětovali se za vinu cizí, za blaho jednotlivcův aneb státu, na uchlácholení hněvu Božího atd., buď že k tomu byli přinuceni.¹⁾ Dobrovolná obět nevinnosti měla tím větší účinek, čím čistší a dle toho i libější byla náměstná vůle obětujícího. »Duše čistá jest s to, aby za tisíce dosti učinila, činí-li tak dobrovolně,« klade Sofokles v ústa trpitele Oidipa, jenž svému oslavení se blíží.²⁾ Prastarý příklad dobrovolné smrti smírné podává nám báj prometheovská. Prometheus byl za trest, že uloupil ohně, na rozkaz Zevův přikován ke Kavkazu, kde mu orel rozdíral játra, neustále dorůstající. Tak trpěl po mnoho lidských věkův, až konečně Herakles na své pouti Asií orla zastřelil, a polobůh Chiron se nabídl, že dobrovolně za Promethea zemře. Podobně vypravují pověsti z historické doby. Když kdysi mor po celé Aionii se rozšířil, oznámil Gortynský Apollo, že zlo pomine, usmíří li Hada a Persefonu dvěma pannami, jež by dobrovolně svůj život v obět smírnou daly. Tu zasvětily se dcery Orionovy, Metiocha a Menippa, dobrovolné smrti za své spoluobčany a nemoc přestala. V Attice obětovaly se dcery Erechtheovy dobrovolně smrti za svoji vlast. V Thebách prorokoval věštec Tiresias Kadmejským vítězství, dá-li se syn králův sám v obět. Když to Menoikeus slyšel, dobrovolně obětoval se před branami města.³⁾ Jest známa též dobrovolná

¹⁾ »Obětovati život jiného člověka mělo za účel zachovati život vlastní; neboť v akkadickém zlomku s assyrským překladem, jímž dosvědčují se oběti dětské i u Chaldeův, praví se výslovně, že život dítěte za vlastní život, hlava dítěte za hlavu obětujícího atd. v obět se klade. Scholz, l. c., s.r. 192.

²⁾ Oed. C. 498; srv. Lasaulx, l. c., str. 242.

³⁾ Lasaulx, l. c., str. 243.

obětná smrt Kodrova za národ a P. Decia Musa za legie. ¹⁾

V pozdějším čase, když dobrovolná smrt obětní stávala se řidší, vznikl v Athenách zvyk, ročně dva chudé opuštěné lidi obojího pohlaví na státní útraty živiti, a o slavnosti thargelií je na smír za lid usmrtiti, zrovna jakoby byli hříchy lidu na se vzali. Ozdobeni jsouce fíky, antickým to symbolem sladkosti, a mrskáni pruty fíkovými, byly oběti za zvuků starodávného nápěvu u slavném průvodu vedeny z města na smrt, a pak buď se skály svrženy aneb upáleny, v kterémžto případě popel jejich na to do moře se vhodil. ²⁾ Tentýž obyčej smířování byl v Abdeře, pak u Fokajských a ve fokajské kolonii Massii. Kdykoli tam zuřil mor, vodivali chudého člověka, který po celý rok na veřejné útraty byl krměn, věnci a svátečními šaty ozdobeného městem, a proklínající, skládávali naň všecky hříchy lidu, a pak se skály jej svrhovali. Podobné oběti smírné byly přinášeny na Leuku, Rhodu, Cypru, Lemnu, Tenedu, Lesbu, Chiu, Krétě, v Laodiceji, v Syrii, na Salamině, v Arkadii, Thesalii atd. ³⁾ U žádného jiného národa nenajde se snadno tolik a tak různých zpráv o lidských obětech jako u Hellenův.

I v Římě lidské oběti hojně přinášeny byly. Kdykoli nějaká veliká a všeobecná pohroma existenci římského státu ohrožovala, byly na rozkaz knih osudů lidské oběti přinášeny, a Gall a Gallka, Řek a Řekyně aneb z kteréhokoli jiného národa, od něhož nebezpečí

¹⁾ O ritu a posvátné formuli při obětní smrti P. Decia Musa vypravuje Livius VIII., 9. Maje zahalenu hlavu a ruku v toze drže pod bradou, stoupne konsul na kopí a říká za pontifikem tato slova: Janus, Jupiter, Mars, Quirinus, Bellona, Larové, Novensilové a Indigetové, již máte moc nad nepřáteli a našinci, a vás, dobří vy duchové v hloubi, vás vzývám, vás uctívám, k vám modlím se, buďte milostivi a dejte římskému národu Quiritů sílu a vítězství, na nepřátele však římského národa Quiritů sešlete hrůzu, děs a smrt. Jak jsem to teď s'ovy oznámil, zasvěcuji za obec Quiritů, za vojsko, za legie, jakož i za pomocné národy římského národa Quiritů legie a pomocné národy nepřátel spolu se sebou dobrým duchům a zemi.

²⁾ Srv. Scholz, l. c., str. 445; Lasaulx, l. c., str. 244 a d.

³⁾ Scholz, l. c., str. 446; Lasaulx, l. c., str. 245 a d.

hrozilo, za magických formulí modlitebních, které přednosta kollegia patnácti předříkával, na dobytčím trhu za živa pohřbeni.¹⁾ Zdá se, že skoro všichni národové starověku lidské oběti přinášeli. Prokázány jsou u Egyptanův, Ethiopův, Indů, Peršanův, Arabů, Skythů, Getů, Thraků, Herulů, Rusů, Prusů, Švédů, Dánů, Gallů, Britů, vůbec u všech germánských a keltických kmenů.²⁾ Nejvíce lidské krve za obětními účely prolito ovšem Semity. Zvláště byly obětovány nevinné dívky, a z nich opět prvorození a jednorození synové. Král Moabský, jež spojení králové israelští do jeho hlavního města zatlačili, bere svého prvorozeného syna a zabijí jej na zdech k oběti, načez králové, plni zděšení nad touto ohavností, odtáhnou. (IV. Král. 3. 27.) Zrovna bez počtu byly lidské oběti u Feničanů. Za každé veřejné pohromy, buď ve válce aňeb za všeobecného sucha, moru a hladu, domnívali se, že mohou hněv trestajícího Baala ukrotiti tím, když mu nejmilejší dítě, jednorozeného syna králova, ozdobeného královskými insigniemi, na znamení, že zastupuje krále, ve smírnou obět podali. Podobné ohavnosti byly v obyčeji i v osadě fénické, Karthagině. Když kdysi král sicilský Agathokles se svým vojskem přede zdmi karthaginskými se objevil, obětovali obležení 200 chlapců z nejurozenějších rodů Kronovi, aby nepřátele odvrátil, a jiných 300 nabídlo se dobrovolně k téže oběti; a po porážce Agathoklově nejkrásnější zajatci byli zabiti jakožto obět díkučinění bohům. V Karthagině byla kovová socha Kronova, skrčená a se vztaženými do předu rukama. Socha tato, pod níž nacházela se pec, byla do žhava rozpálena, a pak kladli jí na ruce děti, kteréž umírajíce a trhajíce sebou, což pokládáno za úsměv, sjížděly s nich do ohnivého hrtanu. Okolostojící hleděli lichocením a laskáním slzy dítek utlumiti, aby to mělo aspoň jakýsi nátěr

¹⁾ Döllinger, l. c., str. 537; Scholz, l. c., str. 446 a d.; La-saulx, l. c., str. 248.

²⁾ Döllinger, l. c., str. 405, 570. — Weisz, Apologie des Christentums. 2. vyd. Frýburk 1890, sv. II., str. 205 a d. — La-saulx, l. c., str. 251 a d. — Scholz, l. c., str. 189 a d.; 190; 275; 418; 442, 444 a d.

dobrovolné oběti. Tento obyčej dětských obětí udržel se mezi punskými obyvateli země i za římského panství, takže dle zprávy Tertullianovy dívky v Africe zcela veřejně Saturnovi obětovány byly, až prokonsul Tiberius ve II. stol. po Kr. kněze, kteří tak činili, zrovna na těch stromech ukřižovati dal, které stínily chrám oněch ohavností.¹⁾ — Aztekové, jichž semitský původ skoro všeobecně se uznává, přinášeli lidské oběti v takovém množství, že zprávy o tom skoro se zdají neuvěřitelnými. Průměrem bylo prý ročně obětováno 20.000 lidí.²⁾ Jediný Montezuma obětoval r. 1510 ne méně než 12.210 lidí.³⁾ Materiál poskytovali obyčejně zajatci váleční. Válka stávala se na tento způsob jakousi institucí náboženskou. Přesvědčení o bezpodmínečné nutnosti obětí tohoto druhu šlo tak daleko, že Aztekové jednoho času, kdy stálý hlad a pohromy v zemi činily jim nemožným vésti vážné války, učinili smlouvu se svými sousedy v Tlaxcale a Huexotzincu, dle níž časem na neutrální půdě mezi malými zástupy obou stran zdánlivé boje za tím účelem sváděny byly, aby si vzájemně mohli zaopatřovati zajatce, které by bohům obětovali.⁴⁾

Také u mnohých národů přírodních nedá se náboženský charakter lidských obětí nijak popřít. Z Afriky zpravuje Livingstone, že v Oniči na Nigru jest zvykem, každoročně zabít dítě na smírnou oběť za národ. Dne 21. října 1870 byl nucen býti svědkem této oběti, ačkoli právě dvě neděle před tím velmi důrazně proti lidským obětem před králem mluvil.

¹⁾ Döllinger, l. c., str. 456. — Lasaulx, l. c., str. 249. — Scholz, l. c., str. 191 a d.

²⁾ Perty, Die Anthropologie als die Wissenschaft von dem körperlichen und geistigen Wesen des Menschen. Lipsko 1874, sv. II., str. 364. — Srv. Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsche Ausgabe von Ludwig Schemann. Stuttgart 1898, sv. I., str. 10 a d.

³⁾ Perty, l. c., sv. II., str. 140.

⁴⁾ Haebler, l. c., str. 128. Mayové a zvláště Aztekové obětovali často ne celého člověka, nýbrž toliko jeho srdce. Muži za oběť určenému byla prsa násilně rozevřena, srdce vytrženo a položeno před obraz boha. Že vytržení srdce symbolisuje podání celé oběti, leží na bíle dni. Srv. Haebler, l. c., str. 128.

Osmileté děvče odvlékli asi na půl hodiny cesty od paláce ku břehu řeky; diváci skládali všechny své hřích, jichž si vědomi byli, na dítě a věřili, že smrtí jeho od nich osvobozeni budou.¹⁾ V roce 1856 bylo dítě albinské na řece Novokalabarské obětováno žraloku, který jest zemským fetišem. Na Brassu vykonává stařec úkon obětní. Posadí se do člunu s děvčetem albinským, které ani dost málo není zarmouceno nad svým osudem; neboť mu řekli, že jedenkrát se vdá za bílého muže. Při ústí řeky přiváže ubožačce kámen na krk a vhodí ji do vody. — V některých krajích Beninu je zvykem obětovati při každém novoluní dva lidi. Burton viděl, jak ve městě Beninu žena na vrcholu hory obětována a supům za kořist dána byla. Lid tvrdil, že jest to čarodějný prostředek, jenž přináší štěstí. U Iddahů žily dva kmeny ve sváru. Když byl urovnán, použili devítiletého chlapce albinského za obět míru. Vykroutili mu ruce i nohy z kloubů, živého vhodili jej do jámy, poklopili nad ní velikou nádobu a nechali jej ležeti. Zemřel teprve čtvrtého dne.²⁾ V Kumassi užívá se ku přípravě hlíny, při opravách hrobů královských a při svěcení nových budov atd. lidské krve. V čas těžkých pohrom odpravují se oběti na onen svět způsobem neobyčejným, zvláště bolestným, buď že vrážejí je na kůl anebo zakopávají za živa, aby tím spíše pozornost vyšších mocností se vzbudila.³⁾ V některých krajinách darfurských byli o slavnosti napínání kotlů obětováni chlapec a děvče.⁴⁾ Lidské oběti za účelem, aby nebešťané se získali, byly i v Polynesii a Melanesii velmi rozšířeny. Nové stavby chrámové, nové domy a čluny byly zasvěcovány bohům lidskou krví. Na ostrovech Vitijských byly nové čluny po živých otrocích do moře váleny, a při stavbě domu byl pod každými veřejemi jeden otrok za živa zakopán. Na Tahiti a Novém Seelandě byly dříve střední pilíře v domech, později jen ve chrámech, nad

¹⁾ Neue Missionsreisen, sv. II., 243.

²⁾ Wilh. Schneider, Naturvölker I., str. 194.

³⁾ Wilh. Schneider, Religion, str. 118.

⁴⁾ Wilh. Schneider, Naturvölker I., str. 194.

lidskými mrtvolami postaveny. Dále byly při počátku války, při slavnostech vítězoslavných a dožinkových, při nastoupení vlády, při onemocnění králův a pohlavárův a na smířenou za urážky jimi Tabuovi způsobené lidské oběti přinášeny. Syn krále Mumue z Tongy dal zardousiti svého mladšího bratra, aby zjednal uzdravení pro svého nemocného otce. A poněvadž polynesští knížata a šlechtici, jejichž rodokmen v přirozené řadě pokolení bezprostředně z božského kořene vypučel, již za svého života za bohy pokládáni byli, proto jest i obvyklé oběti lidské při jejich smrti a pohřbu přičísti z části alespoň vlastním náboženským úkonům kultu; rovněž i ty, jež na Hawaii božsky uctívaným žralokům předhozeny bývaly (Schneider, Naturvölker, I. str. 191 a d.). V Indii přinášeli různí národové, zvláště Khondové, až do nedávna v čas hladu bohům oběti lidské (l. c. I. str. 193). O přírodních národech amerických máme rovněž věrohodné zprávy, že prolévali lidskou krev za účely obětními. »Veliký duch« Indianů přijímal lidské oběti nejenom ve své vlastnosti jakožto bůh války, nýbrž i jakožto bůh úrody, jak ukazuje děsná událost z r. 1838. Čtrnáctileté děvče ze kmene Sioux, který byl s kmenem Pawneů, západně od Mississippi, zapleten v krvavý spor, upadlo do zajetí, nebylo však ani hned usmrceno, ani otrokyní se nestalo, nýbrž byla ubožačka, která nic zlého netušila, vedena na louku, která hraničila s polem kukuřičným. Zde byla svázaná postavena na hranici dříví; po každé straně stál jeden válečník a držel jí hořící louč pod páždí. Když pro nějakou dobu tato muka snášela, byla pak šípy usmrcena; přece však dříve, nežli zemřela, odřízli z jejího těla kusy masa a krví z nich kapali na mladé osení. Jakýsi běloch byl svědkem této brutální scény, nemohl jí však zabrániti. Osm neděl později naložili Siouxové s jedním zajatým Pawneem týmž způsobem. Na Floridě bývali slunci nebo knížatům, jakožto synům slunce, obětováni prvorození hoši. I ve Virginii a v Novém Anglicku byly tyto oběti v obyčeji (l. c. I. str. 192)

Mírnější formu obětování života bohům měli kmenové Maya. Záležela v pouštění krve, které neto-

liko kněžím, nýbrž každému věřícímu při určitých příležitostech předepsáno bylo. Stávalo se tak ponejvíce pomocí ostrých trnů listů magoeje, jež mohly však nahrazeny býti i rybími neb jinými špičatými kostmi anebo vůbec ostrými předměty. Pouštěli si krev na nejrůznějších místech těla, v nadloktí, na prsou, na stehnech atd. Nejrozšířenější formou oběti krve bylo však protknutí po případě protržení lalůčku ušního a jazyka. Vytryskující kapky krve byly chytány na trávu a tak bohům obětovány.¹⁾ Podobné oběti krve znali i kněží Baalovi (III. Král. 18, 28), Skythové, Řekové a Římané.²⁾ Do této kategorie náleží i mrskání spartánských hochů na oltáři Artemidy Orthie a mrskání arkadských žen v Aléi o slavnosti Dionysově.³⁾ Násilné prolití čerstvé krve lidské má zřejmě symbolisovati skutečné obětování života.⁴⁾

Ještě mírnější formou symbolického odevzdání života bohům jsou oběti zvířecí. Velice jasně jest náměstný charakter obětí zvířecích místo lidských vyjádřen v obyčeji egyptském. Obětním zvířatům bylo vpáleno znamení, kteréž představovalo klečícího člověka, jemuž meč na hrdlo přiložen a ruce na zad svázány byly. Přítomní oplakávali zabitě zvíře obětní a bili se při tom v prsa.⁵⁾ Vzpomeňme si na Frixu a Hellu, za něž byl substituován beran, na Ifigenii, za niž byla obětována laň atd. Konečně šlo se ještě dále, a místo skutečných lidských obětí obětovalo se zrovna tolik obrazů nebo loutek. V Římě bylo každého roku v idy májové s mostu sublicijského do Tiberu vrženo 24 mužských panákův udělaných ze sítí. Zastupovaly oběti lidské, které dříve Saturnovi do řeky byly házeny.⁶⁾ Konsul Brutus na-

¹⁾ Haebler, l. c., str. 120.

²⁾ U Římanů byl 24. březen dnem krve, smutečným svátkem, o němž archigallus rozdrásl své ramě, aby z rány vypustil krev. Srv. Marquardt, l. c., VI. sv., str. 357.

³⁾ Srv. Scholz, l. c., str. 447 a d.

⁴⁾ I pŭst dá se sem lehce zařaditi. Srv. Frey, l. c., str. 81 a d. proti Schwallymu, l. c., str. 25 a d. — Marquardt, l. c., sv. VI., str. 357. — Lobeck, l. c., Tom I. P. 189 a d.

⁵⁾ Lasaulx, l. c., 255 a d. — Srv. Schanz, Der Opferbegriff, str. 192.

⁶⁾ Döllinger, l. c., str. 536 a d. — Srv. Scholz, l. c., str. 448.

řídil, aby obětovány byly hlavičky makové a cibulové místo hlav lidských, aby zadostučiněno bylo literám zákona, ut pro capitibus capitibus supplicaretur. ¹⁾ Vůbec lze v Římě stopovati nepřetržitou řadu záměnných forem za dřívější oběti lidské. Ve starší době mohla těžká provinění, jako vražda, ať zúmyslná ať bezděčná, žhářství a podobné zločiny, jenom smrtí zločincovou usmířena býti. Později mohl se ten, jenž bez úmyslu zabití se dopustil, vyrovnati obětí berana, rovněž tak každý, kdo se prohřešil proti králi právo konajícimu. Na místě hříšníka bylo tedy zabito zvíře, a na hříšníkovi samém obětování tím vykonáno, že byl krví obětního zvířete pokropen, aneb i jeho koží přioděn. Tím způsobem »přivlastňuje si smíření, které náměstné zvíře svou smrtí u božstva vymohlo.« ²⁾ Oba tyto symbolické akty doznaly v pozdějším čase ještě dalšího oslabení. Kropení krví bylo nahrazeno obléknutím purpurového t. j. krvavého oděvu a kůže scvrkla se na obal objímající hlavu, na pouhou pokrývku hlavy, a konečně na jednoduchou stuhu vlněnou, svojí látkou však uchovávají všechny památku na původní obětování beránkův. »Když o luperkaliích dvěma mladíkům krvavý nůž obětní na čelo se tiskne a krev vlnou se stírá, když Říman obětuje halí si hlavu, smí-li Jupiterův kněz a jeho manželka jenom purpurový vlněný oděv nositi, onen-li má klobouk zhotovený z kůže obětního zvířete a opatřený páskou vlněnou, proplétá-li si tato vlasy vlněnou páskou purpurovou a závoj (flammeum) a šátek kolem hlavy si vine, poznáváme ve všech těchto obyčejích symboliku prastaré substitute. Jako manželé, kteří konají službu Jupiterovu, tak zasvěcuje se i každý kněz božstvu symbolicky za obět nejenom při obětování, nýbrž on je svým krojem, svým kloboukem (pileus) s vlněnou páskou, neustále označen jako majetek božstvu posvěcený.« ³⁾

Tolik mohlo by z toho všeho, co jsme o oběti pověděli, vysvítati, že domněnka Lippertova, že by krev

¹⁾ Lasaulx, l. c., str. 259; srv. Scholz, l. c., str. 448.

²⁾ Diels u Austa, l. c., str. 28.

³⁾ Samter u Austa, str. 28.

oběti se podávala božstvu k hmotnému požívání, naprosto je nesprávná. Uspokojivě vysvětlí se užívání krve při obětech jenom tehdy, máme-li na zřeteli význam krve pro život. Je-li krev sídlem života, může její prolití za účely obětními znamenati jenom obětování života božstvu, aby tím usmířeny byly hříchy v krvi a s krví spáchané ¹⁾ Opakujeme, že člověk ve stavu padlém, trápen jsa tíhou hříchů, náměstnou krev zvířat nemohl pokládati za dostatečnou, aby udobřil hněv uraženého božstva, a že tudíž nutně dospěti musil k prolévání krve lidské. Dějiny potvrzují, že na to opravdu došlo. Blud a pravda křížují se v řečeném postupu myšlenkovém v nepřirozené směsi. Pravda jest v tom, že dobrovolné obětování se člověka božstvu je nejvznešenější a nejvyšší obětí, květem služby Boží; pohanský blud záleží v tom, že sebeobětování státi se má ne posvěcením, nýbrž zničením života. (Döllinger, l. c., str. 204)

Lippert nespatřuje v lidské oběti nic jiného leč obsluhu a potravu duší. Jako každé duši kladli na hrob jídla, aby neměla hladu a hladem nebyla pužena k nepřátelským skutkům, »tak podávali i zbožněné duši pohlavárově v kouřící se krvi samu duši, kterou ona zrovna tak smyslně a hmotně přijmouti mohla jako vůni pokrmův.« ²⁾ Obstojných důvodů pro toto tvrzení marně hledáš. Nejpodivnější při tom jest, že Lippert pokládá lidské oběti za důsledek primitivního kultu duší. Dalo by se tedy očekávati, že lidé při pokroku civilisace takových ohavností se vzdali, a že tak řečení kulturní národové tohoto nemravu vůbec ani neznali ani neprovozovali. Avšak jediný pohled do dějin učí nás, že rozliční národové i na nejvyšším stupni kultury a vzdělanosti oběti lidské přinášeli. Jistě že Feničané a jejich synové v Karthagině náleželi k nejnadanějším a nejvzdělanějším národům starověkým a přece ještě ve 2. století po Kr. měli lidské

¹⁾ »Jinak považovala se však také krev při svém úzkém spojení s lidskými vášněmi za kořen a sídlo hříchů, kteréž tudíž krví smířiti a jichž vinu a skvrnu krví smýti dlužno.« Döllinger, l. c., str. 203.

²⁾ Seelenkult, s. r. 76.

oběti.¹⁾ Řekové ještě v klassické době lidi obětovali, jak ukazuje nám příklad Themistoklův.²⁾ Pro Řím je význačno, že v roce 97 před Kr. senátu bylo vydati dekret, jímž lidské oběti se zakazovaly.³⁾ Ovšem že pokračovalo se v nich i na dále. R. 46 před Kr. dal Julius Caesar dva vojáky s obvyklými slavnostmi od pontifiků a flamina martialis na poli Martov obětovati a jejich hlavy na via regia vystrčiti.⁴⁾ Spartacus obětoval ve válce otrocké 300 římských zajatcův.⁵⁾ Totéž učinil v r. 41 před Kr. Oktavian, který po porážce Antoniově 400 senatorův a rytířů na oltáři božského Julia, zbožněného to Caesara, jakožto smírné oběti usmrtiti kázal.⁶⁾ I Nero, Hadrian, Commodus, Didius Julius, Caracalla a Heliogabalus lidské oběti přinášeli.⁷⁾ Ještě r. 270 po Kr. nabídl Aurelian senátu za vpádu markomanského »zajatce ze všech národů« za oběti smírné.⁸⁾

Jest neuvěřitelno, kterak Lippert vůči takovýmto faktům může tvrditi, že lidské oběti jsou důsledkem primitivní obsluhy duší, a že duše náčelníkova požívá duše obětovaných lidí »smyslně a hmotně«. Tak »primitivně« jistě vysoce vzdělaní Řekové a Římané nemyslí. Obětování lidí má úplně náboženský původ a náboženský charakter; spočívá v něm vyznání, že člověk krví a životem Bohu propadl, a prodává úmysl, hněv Boží upokojiti a Boha s hříšným člověčenstvem usmířiti.

Ježto Lippert vidí původ lidských obětí v hrubém animismu, není nám třeba diviti se, že i anthropofagii z téhož pramene odvozuje. »Ze všeho, čeho člověk požívati může, není jeho duši nic spodobitelnějšího nad čerstvou krev; lidská krev jest potra-

¹⁾ Döllinger, l. c., str. 456.

²⁾ Lasaulx, l. c., str. 247; srv. Weisz, l. c., II., str. 259.

³⁾ Döllinger, l. c., str. 537. Lasaulx, l. c., str. 248.

⁴⁾ Döllinger, l. c., str. 537 a d. Lasaulx, l. c., str. 248.

⁵⁾ Döllinger, l. c., str. 538.

⁶⁾ L. c., str. 538; Lasaulx, l. c., str. 248. Scholz, l. c., str. 446 a d.

⁷⁾ Srv. Lasaulx, l. c., str. 228 a d.

⁸⁾ Döllinger, l. c., str. 538.

vou duší nejvybranějšího druhu. To jest nejhlubší kořen kannibalismu. Kannibal ničí nejenom tělo, on ničí i duši; přijímá ji do své, buď aby ji přátelsky uschoval, buď aby dobyl vyššího vítězství nad svým nepřítelem, vždy však k posile své vlastní duše.¹⁾ »Žízeň po krvi není tudíž ve skutečnosti tropem, nýbrž užití toho slova u nás je rudimentární.« (Seelenkult str. 70)

Kdo postaví se na hlavu, vidí celý svět obráceně. Vidí-li tedy Lippert v nejspustlejších divoších, kteří ani nejošklivějších jídel se nehrozí, věrný obraz a podobu předků našeho plemene, a chce nám namluviti, že byl kdysi »stupeň« hrubého animismu, na kterém lidojedství všeobecně bylo na denním pořádku; popírá-li zásadně každý úpadek v nábožensko-mravním životě národů, shledáváme ovšem pochopitelným, jak může připadnouti na takovéto výklady, avšak skutečností nijak neodpovídají. Ne v hrubém animismu, ne v »obsluze duší«, ani v pomstychtivosti a ještě méně v nedostatku potravy anebo docela v pouhé mlsnosti jest hledati poslední a nejhlubší základ lidojedství, nýbrž v tom, že idea oběti se zvrhla.²⁾ Důsledné užití myšlenky obětní vedlo nutně člověka v padlém stavu, kde nehrozil se ani lidských obětí, i k lidojedství. K integritě oběti náleží obětní hody, jakožto symbolická slavnost mystického obcování a přátelství s božstvem, jemuž obět se podává. Božstvo jest obětí usmířeno, a osvědčuje to tím, že obětujícímu dovoluje účastniti se svého stolu a krmí jej svým pokrmem, jež bere z oběti; vchází tím ve společenství života a lásky s člověkem hříchu zbaveným³⁾ Je-li pak obětí člověk, tož důsledné užití obětní idee vede přirozeně obětujícího k tomu, aby požíval lidského masa. »Je-li však tomu tak, potom smíme vzhledem na zvrhlý obětní pud sobě samému ponechaného a tudíž opuštěného náboženského citu nakloniti se k mír-

¹⁾ Religionen str. 6.

²⁾ Srv. Wilh. Schneider, Naturvölker, I. str. 188.

³⁾ Schegg, I. c., str. 497 a d.

nějšímu soudu o anthropofagech.« (W. Schneider, Naturvölker I. str. 201.)

Rádi připouštíme, že u mnohých divokých národů, kteří lidojedství oddáni jsou, vzpomínka na náboženský jeho podklad zanikla, a že mnozí požívají lidského masa, jenom aby jedli,¹⁾ aby svou pomstychtivost uhasili, anebo z jiných čistě smyslných a přirozených příčin. Jako u lidojedných národů starověkých náboženský podklad požívání lidského masa zůstal v živé paměti,²⁾ tak dá se i při několika národech přírodních vztah kannibalismu k lidské oběti ještě dosti zřejmě dokázati. Tak existuje na souostroví Vitijském přísný předpis, každého trosečníka, jakožto obět bohem poslanou bez milosrdenství zabiti, zatím co dobrovolní příšelci jako hosté vítáni jsou.³⁾ Lidé zabiti při stavbě člunu a určení k slavnostním hodům slují »pokrm pro boha a stavby člunů v.«⁴⁾ Padlí a zajatí nepřátelé jsou věnováni bohu války, dříve nežli bývají upečeni. Hody vítězné odbývají se za náboženských slavností ve chrámu, a jenom náčelníci a kněží, jakožto zástupci a přátelé bohů, smějí se jich účastniti. Nejenom lidské maso, nýbrž i nádobí a vidličky, jichž se při tom užívá, jsou »tabu«. ⁵⁾ V Melanesii a Polynesii bylo vesměs lidské maso svěcením tabu povzneseno na pokrm svatý, jehož požívání ženám otrokům a nižšímu lidu bylo zapovězeno. A právě nejhlavnější svátky náboženské se oslavovaly kannibalskými hody.⁶⁾

¹⁾ Srv. Gobineau, sv. I, str. 279.

²⁾ Vypravuje se, že staří obyvatelé Irska, thráctí Skordiskové, skythičtí Massagetové, Issedonové, Bassariové a Tauriové, ano i docela jednotliví kmenové řečtí masa a krve obětovaného člověka, blavně dětí, požívali. »Tímto společným požíváním čistého masa obětního, přijímáním κρέα θεόστυα, měl zároveň podstatně nový život v požívajících založen býti; neboť všichni, kteří z jedné oběti jedí, jsou jedno tělo.« Lasaulx, l. c., str. 274 a d.

³⁾ Wilh. Schneider, Naturvölker I. str. 133.

⁴⁾ Tamže str. 196.

⁵⁾ Tamtéž I. str. 197.

⁶⁾ Tamtéž I. str. 197.

Podobně požívali Aztekové masa četných lidských obětí, zatím co obyčejnému kannibalismu byli nepřizniví. ¹⁾

Mezi lidskými oběťmi a lidojedstvími jest vnitřní souvislost toto jest následek prvního. ²⁾ Tím však nechceme říci, že by v každém případě k lidské oběti i kannibalská hostina se byla pojila. Lidské oběti byly mnohem četnější než kannibalské hostiny, a u mnohých národů, kteří lidské oběti přinášeli, nedá se ani stopa kannibalismu dokázati. Na Tahiti a Havajských ostrovech obětované lidi zakopávali. V celé Melanesii a Polynesii byl rozšířen mrav, novostavby chrámové, nové domy atd. krví lidskou ochraně nebešťanů zasvěcovati aniž mrtvolý pojídány byly. Rovněž tak byly v Americe a Africe lidské oběti četnější než kannibalské hody. ³⁾

Ještě jednou : Poslední a nejhlubší kořeny lidských obětí a s nimi v blízkém vztahu jsoucí anthropofagie jest hledati ve zvrhlosti idee obětní. Jako nestojí fetišismus na začátku náboženského vývoje, tak mají i lidské oběti a kannibalismus své náboženské »antecedentie«. Primitivní »obsluha duší« nepodává nijak uspokojivého vysvětlení těchto zjevův.

¹⁾ Tamtéž I., str. 196. — Fakt, že vysoce vzdělaní Aztekové lidského masa požívali, potírá zároveň tvrzení Lippertovo, že byl kannibalismus »surovým otcem příštích požívání ducha.« (Seelenkult, str. 75.)

²⁾ Srv. Plinius, Hist. nat. VI. 17.

³⁾ Wilh. Schneider, Naturvölker I. 191 a d.



HLAVA DEVÁTÁ.

Náboženství a mravnost.

Ve shodě s moderními ethiky učí animisté, že se náboženství a morálka neodvisle od sebe vyvinuly a teprve později do vzájemného vztahu uvedeny byly.¹⁾ »Snad ne bez podivu bylo zpozorováno,« píše Lippert, »že nejnižšímu stupni náboženskému dle našeho pojetí schází zcela spojení s ethickou stránkou, zatím co Caspari jí předem již vykazuje větší význam. Ethika ve smyslu filosofickém, záliba totiž a nelibost na skutečích, které jsou pro nás v oblasti morálního úsudku, je však skutečně nejenom stupni nejnižšímu, nýbrž mnoha stupňům vývoje docela cizí. Ano i to, co poznáváme jako princip nábožensko-morální, zdá se pračlověku s pojmem o dobru a zlu v mravním smyslu docela chyběti, což hlavně misijnáři doložili nejnepochybnějšími a nejvěrohodnějšími svědectvími.«²⁾ »Že . . . zákon mravní dle svého obsahu z něho (náboženství) vyšel,« míní Lippert na jiném místě,³⁾ »nebude se moci ani aprioristicky přijmouti.«

¹⁾ Tylor, l. c., II., str. 360 nn.

²⁾ Seelenkult, str. 103.

³⁾ Religionen, str. 409.

Bylo by snadno ukázati, že »i aprioristicky« náboženství jako základ a kořen mravnosti nejenom se přijati může, nýbrž i musí, má-li mravnost skutečně býti mravností a nikoliv »ethikou ve filosofickém smyslu, zálibou totiž a nelibostí na skutečích, které jsou pro nás v oblasti mravního úsudku.« Mohli bychom připomenouti jenom to, že beznáboženské morálce schází nezměnitelný princip mravnosti,¹⁾ a že morálka beznáboženská postrádá dostatečného důvodu ku mravní závaznosti;²⁾ potřebovali bychom jenom ukázati na to, že zákonu mravnímu bez náboženského pozadí nedostává se sankce potřebné,³⁾ že beznáboženská morálka člověku trpícím ani nejmenší útěchy poskytnouti nemůže,⁴⁾ a

¹⁾ Tázeme-li se, proč něco dle své přirozenosti jest dobré nebo zlé, musíme konečně sáhnouti k božské bytosti, jakožto k poslednímu základu a normě veškeré mravnosti. Bez jediné věčné, neproměnlivé bytosti Boží není ani nezměnitelných, neproměnlivých pojmův a zásad a následkem toho ani mravnosti více.« Cathrein, Moralphilosophie II., str. 15.

²⁾ »Možno i bez Boha přiměti člověka pro jeho osobní zájem, aby šetřil některých pravidel, možno mu hroziti, nutiti jej, ale ve svědomí ho zavázati, to nejde nikdy a nikde.« Cathrein, l. c.; srv. I., str. 323.

³⁾ »Stkvělé jsou sice tvoje zákony,« poznamenává Rousseau, »ale odkud mají svoji sankci?« Srv. Schanz, Die natürliche Religion. Theologische Quartalschrift. Tübingen 1889. str. 225. »Jak málo vnější lidská autorita schopna jest, zákon mravní dostatečně sankcionovati, vysvítá již z toho, že žádná lidská moc není s to, aby vniknula v nitro, kde přece veškerá mravnost koření a základ má; potom má však veškerá lidská autorita, pokud pozdvihuje se nad hrubé násilí a fysickou přesilu, pramen své moci právě v náboženství, které jediné s to jest, aby člověka účinně podřídilo člověku proto, že rád Boží tomu chce a že Bůh vrchnost učinil svojí zástupkyní.« Schill, Theologische Principienlehre. Paderborn 1895, str. 241.

⁴⁾ Morálka, která nepřestojí zkoušku utrpení, která nedovede učiti vedle správného konání i správnému trpění, která trpícím člověku nemá co říci a plaše vyhýbá se zjevu, který skutečně v životě lidstva a lidí takovou roli hraje, dává si sama špatné vysvědčení a na každý způsob jest velmi pochybné užitečnosti a malého významu.« Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral. Freiburg 1894, str. 5. »A teď vizme teprve veliké massy, kterak skutečně v bídě a nouzi, v nešěstí a utrpení, boji a pokušení všelikého druhu žijí. Nikdo neprojde životem pouze za žertův a laškování. Veliká massa však bouřemi života tvrdě

že nejvnitřnější, nejhlubší a nejuniversálnější pud lidského srdce, pud po štěstí, nechává neuspokojený,¹⁾ a tím by »i aprioristicky« podán byl důkaz, že zákon mravní bez náboženství býti nemůže, a poněvadž jest, že nutně »z náboženství vyšel«. Avšak jako dosud naschvál každému čistě theoretickému rozboru jsme se vyhýbali, dobře vědouce, že vnitřními důvody u našich odpůrců málo se pořídí, tak odvoláváme se i zde jedině a pouze na nábožensko-dějinná fakta.

Starcke,²⁾ Westermarck,³⁾ Hildebrand⁴⁾ a Grosse⁵⁾ dělí se o zásluhu, že bajku o prvotním společném manželství se světa odstranili a »právo mateřské« od skvrny nemravnosti očistili. Cathrein a hlavně Vilém Schneider⁶⁾ snesli takovou sílu svědectví o nábožensko-mravních názorech národů starověkých jakož i dnešních národů přírodních, že všeobecnost a jednota nábožensko-mravního vědomí, náboženský výklad svědomí a v něm se projevujícího zákona mravního nijaké rozumné pochybnosti podléhati nemůže. Poukazující na spisy těchto mužů, spokojujeme se tím, že uvádíme výsledky jejich badání. Jsou v podstatě tyto:

Národové všech časů a všech pásů dovedou rozeznávat dobro a zlo, právo a bezprávi, ctnost a ne-

jest zmítána. Co má tyto nešťastníky po celý jejich život, a to i s nasazením cti a statků, k povinnosti upoutati, končí-li vše smrtí?« Cathrein, l. c. Srv. sv. I., str. 348 a d.

¹⁾ Srv. Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus. Freiburg 1885, str. 82. Obšírně jedná se o poměru mezi náboženstvím a morálkou v nedávno vydaném spise Cathreinově: Religion und Moral oder Giebt es eine Moral ohne Gott? Eine Untersuchung des Verhältnisses der Moral zur Religion. Freiburg 1900.

²⁾ Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung. Lipsko 1888.

³⁾ The history of human marriage London 1891.

⁴⁾ Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen Jena 1896.

⁵⁾ Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg i. B. a Lipsko 1896.

⁶⁾ Die Naturvölker. Paderborn 1885—1886. Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster 1891. Zvláště: Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins. Kolín 1895. Srv. též: Die Sittlichkeit im Lichte der Darwin'schen Entwicklungslehre. Paderborn 1895.

řest; jsou proniknuti přesvědčením, že člověku konati jest dobro a varovati se zla; chválí a ctí dobré a pohrdají zlými. — Všichni národové mají pojem viny, trestu, odměny, smíru, lítosti a pokání. — Všichni národové mají mravní předpisy za závažné, jakožto předpisy, jež libovůli člověka se vymykají a pod sankcí neviditelných, nadzemských mocností stojí, které odměňují dobro, poněvadž se jim líbí, a zlo trestají, poněvadž se jim nelíbí a je hněvá. — U všech národův opět shledáváme aspoň ve hlavních rysech dekalog, pozorujeme-li jeho přikázání docela všeobecně a bez užití na konkrétní poměry. Povinnost uctívati Boha, vzájemné lásky mezi rodiči a dětmi, zákaz vraždit, krásti, cizoložiti, lháti, pomlouvati, šiditi, jsou všem národům známy. ¹⁾ Jako nezná ethnografie beznáboženských národů, ²⁾ rovněž tak nezná národů bez mravnosti. »Novější národopis neví nic o kmenech bez mravnosti; ani dějepis nemůže je vykázati.« ³⁾ Tvrdí-li animisté opak, není to pravda,

¹⁾ Srv. Cathrein, Moralphilosophie I., str. 509 a d., 613. Wilh. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins, str. 24 a d. — Zásluha Cathreinova a Schneidrova není ani dost málo ztenčena poznámkou, že jejich badání nevedlo k žádnému novému a překvapujícímu resultátu. Obsahují jenom statisticky důkladný důkaz toho, čemu dluho se věřilo a co se vědělo. Již před sto lety psal Šebastian Mutschelle: »Vy, badatelové s žízňí po poučení a opravě, anebo po uspání svého svědomí v dobrém či zlém úmyslu: jmenujte mi přeci můžete-li, národ, jenž dosáhnuv poněkud svobodného užívání, svého rozumu, by byl kdy řekl: není správně, není dobro, dobrodinci a pomocníku býti vděčným; není dobro, pomoci člověku potřebnému. Řekněte mi, na které délce a šířce bydlí národ, jenž by byl kdy řekl: jest dobro chudého hladem umořiti, nespravedlivě utiskovaného nechati k smrti utrápiti, třeba bych ho s největší pohodlností, zdvižením noby nebo obratem ruky zachrániti mohl; není dobro nebo chvalitebno ho zachrániti, třeba bych jej s napjetím svých sil, zřeknutím se svých zábav a svého nepostrádatelného jmění zachrániti musil. Ten národ ukažte mi, který by byl řekl: touž rukou, v níž nadbytek svůj držíš, nuzného od sebe odstrč; to je spravedливо a neméně dobro, než jakobys onomu své vděčné a tomuto své útrpné srdce otevřel.« Srv. Mutschelle, Verm. Schriften, Mnichov 1799, I., str. 177. — Srv. W. Schneider, Allgemeinheit etc., str. 51.

²⁾ Ratzel, l. c., I., str. 81.

³⁾ Wilh. Schneider, Allg. u. Einh. atd., str. 56.

nýbrž výmysl, k němuž »pod tlakem jedenkráté nastoupené metody badání« útočiště bráti musí. Poněvadž toho vyžaduje system, proto existují kmenové, kteří »sotva mohou býti pokládáni za příčetné bytosti, a nejen snad bludné a nejasné mají pojmy mravností, nýbrž vůbec žádných nemají.«¹⁾ Tento výrok Lubbockův kryje se podstatně s tvrzením animistův. Avšak takovéto hypotese nespočívají tak na základech a skutečných výsledcích vědy, jako spíše na nedokázaném a nedokázatelném základním dogmatu o prabestialitě našeho pokolení, kteréžto dogma moderní filosofie přese všechny protidůkazy neustále pokládá za nezvratitelnou pravdu, tak že prý jen hluboce věrou v bibli zaujatý člověk pásku na oči si bere, aby jí neviděl.²⁾

Ovšem že mají »divoši« své veliké neřesti, avšak co se týče mravnosti, mohou se směle postaviti po bok našim moderním hrdinům kulturním; neměli by se co báti tohoto přirovnání, předpokládajíc, že mrav a mravnost, jemnost mravů a čistota mravů se vzájemně nezaměňují. Právě nejdivočejší divoši ve vnitřní Africe doznávají chvály pro svou mravnost. »Co se týče mravnosti pohanských negrů na Kongu,« píše již často uvedený missionář A. Koller, »jest taková, že by často mohla sloužiti civilisované Evropě za vzor, a mohu tvrditi, že jsem za svého sedmiletého pobytu na Kongu, aspoň ve veřejném životě, nespatriil tolik pohoršlivého a nemravného, jako dříve za sedm neděl v Evropě ve městech, a mohu připojiti: na venkově jsem viděl « Missionář chválí své negry zvláště pro jejich stydlivost a pro přisnost, se kterou bdí jak nad mimomanželskou tak manželskou čistotou, a končí slovy: »Tím ovšem nemá býti řečeno, že negři nemají neřestí, a to velikých neřestí; to však nutno uznati, že i v nejdivočejších národech tkví cit mravnostní, a že mají poznání dobra a zla.«³⁾

¹⁾ Lubbock, Die vorgeschichtliche Zeit. II., str. 264.

²⁾ Svob. pán z Hellwaldů v »Ausland« 1875, str. 900.

³⁾ Katholische Missionen 1892, str. 166 — Dle Lipperta »zvláště missionáři nejnepochybnějšími a nejděrohodnějšími svě-

Jak chybně jest upírati divochům veškery pojmy mravnostní, dokazuje nejlépe ta okolnost, že divoši ve mravnosti docela nijak pokroku neučinili od té doby, co přišli do styku s evropskými kolonisty; spíše jest smutnou pravdou, že vliv těchto »nositelů kultury« stal se domácí morálce v nejvyšší míře záhubným. Reinhold Buchholz přeje svým černým krajanům v Kamerunu, »aby civilisace mezi nimi nečinila mnoho pokroku, neboť pak že pokrytectví a ošemetnost mezi nimi zrovna tak brzy vzroste jako mezi obyvatelstvem Viktorie, těmito věcmi nad míru požehnané.«¹⁾ »Čím hlouběji přicházíme do země kamerunské, tím v příjemnějším světle jeví se nám domorodci,« píše Hugo Zöller.²⁾ O Indianech soudí Whymper, že ti, kteří nejméně s bělochy měli co činiti, nejsou právě nejhorší.³⁾ Dle zprávy Leichhardtovy liší se kmenové vnitřní Austrálie, kteří s Evropany do styku ještě nepřišli, velmi příznivě od obyvatelů pobřežních.⁴⁾ Svobodný pán z Hübnerů, důkladný znalec mnoha zemí a národů, pronáší všeobecný úsudek: »Vždy ještě byl styk s naší civilizací divochům nebo polodivochům záhubný, nepředcházelo-li tomuto styku osvětlení skrze křesťanství.«⁵⁾

Jako dokazuje národopis existenci mravního zákona náboženstvím posvěceného u všech národů, tak učí nás, že nábožensko-mravní víra v odplatu na onom světě, naděje na odměnu v nebesích, strach před trestem v pekle všeobecně rozšířeny

dectvími doložili,« že »pračlověku« zdají se »zcela chyběti pojmy o dobru a zlu v mravním smyslu«; Lippert však nejmenuje ani misiónářův ani spisů, ve kterém by tato »svědectví« nalézti se mohla.

¹⁾ R. Buchholz, Reisen in Westafrika. Herausgeg. von Karl Heinersdorff. Lipsko 1880. Str. 124

²⁾ Die deutsche Kolonie Kamerun. Sv. II., str. 100.

³⁾ Whymper, Alaska. Autoris. deutsche Ausg. Brunšvik 1869, str. 99.

⁴⁾ Leichhardt, Tagebuch einer Landreise in Australien . . . Deutsch von Zuchold. Halle 1851, str. 406.

⁵⁾ A. von Hübner, Ein Spaziergang um die Welt. 4. vyd. Lipsko 1882, str. 371. Srv. Wilh. Schneider, Allg u. Einh. . . . str. 49.

jsou. Animisté ocitají se oproti těmto faktům v nemalých rozpacích. Jak možno to vysvětliti na půdě animismu? Spencer domnívá se, že představa nebe vyvinula se z obyčeje pochovávatí mrtvé na pahorcích a horách (l. c., str. 245, 257), a myšlenku o podzemním světě nebo-li pekle, že prý vyvolal zvyk ukřívati mrtvé v jeskyních (l. c., str. 246). Důkazů tohoto svého tvrzení Spencer nepodává. Jeho výklad třeba označiti jako nezdařený i proto, že mnozí národové bydlí v krajinách, kde ani hor ani jeskyní není. Hlavní věc, víra v odplatu, při tom docela posunuta vzad. Tylorovi zdá se na pováženou, odvozovati víru v odplatu z animistických představ, a následek toho jest, že ji popírá. »Učení o odplatě« píše, »jest toho daleko, aby bylo všeobecnou věrou lidského pokolení;« . . . a »zdá se, že sotva jest původní částí učení o budoucím životě« (l. c., II., str. 83). Lippert tvrdí docela, že prý i ve křesťanství prvních čtyř století učení o odplatě bylo neznámo.¹⁾ S trochu menší předpojatostí s jedné strany a s druhé strany s důkladnější znalostí křesťanské literatury byl by se snadno přesvědčil o opaku.²⁾

Třeba se nedala víra v odplatu konstatovati u všech národů, jež dnešní ethnografie zná, přece jest tomu tak u většiny. Můžeme tedy dle práva a slušnosti říci, že i zde výjimky tvrdí pravidlo.

¹⁾ Až do sv. Augustina »není ani nebe, ani pekla, ani očiště v pozdějším smyslu křesťanském. Představy o očištění absolutně není; peklo jest jenom hrob nebo podsvětí, v židovském smyslu vůbec jen místem zemřelých, a nebe jest sídlem Boha. Jenom ten, jenž tam vzat jest, aniž zemřel, anebo na jiný zvláštní způsob, žije v nebi dále, jako Eliáš, Kristus, a dle pozdějšího pojetí Maria; »nebe« blažených lidí má však na zemi založeno býti. Také Apokalypse představuje si ještě »nový Jerusalems«, jakožto s nebe na zemi sestupující; i ona ještě umísťuje království nebeské na zemi« Christentum, str. 314.

²⁾ Mimo konstatování víry v odplatu na onom světě vylučujeme představy jednotlivých národův »o posledních věcech« ze své rozpravy a odkazujeme tedy, pokud se jedná o židovskou a křesťanskou eschatologii, na spisy Atzbergerovy, kde i příslušná literatura uvedena jest: Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente. Freiburg 1890. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor-nicänischen Zeit. Freiburg 1896.

U starověkých národů byla víra v odplatu na onom světě všeobecná. Jestli Římané duše zemřelých dělili ve dvě třídy, maný a larvy, může toto rozdělení dojíti uspokojujícího výkladu jenom ve víře v odplatu. Maný t. j. čisté, světlé, dobré — představovali si jako duchy t. j. zbavené pozemského života a jako bohy nesmrtelné: odtud prastarý a na nápisech hrobových tak častý výraz Divi Manes.¹⁾ Manové pokládáni za dobré a přívětivé duchy a byli uctíváni jakožto bytosti stojící uprostřed mezi bohy a lidmi; larvů naopak proti tomu obávali se jako strašidel a obcházejících duší. Larvové byli »obecně pokládáni za zlé a zavržené duchy, mající hroznou postavu, a jejich působení mátko mysl;« byli to duchové strašidelní, kteří »buď vlastní vinou nebo následkem těžké křivdy, kterou utrpěli, hlavně následkem násilné smrti pokoje dojíti nemohli.«²⁾

K nejprvnějším předpokladům, od nichž víra starých Řekův upustiti nemohla, náleželo, že v osudech lidských vládne přísná spravedlnost, která dobré odměňuje a zlé tresce.³⁾ Náboženská víra v odplatu a trest i po smrti jest vyslovena již u Homera (Od. IV. str. 561 a d.); u pozdějších spisovatelů: Hesioda, Pindara, Aischyla, Platona atd. vystupuje tato víra vždy jasněji a určitěji.⁴⁾ Nepodplatnými soudci podsvětními jsou

¹⁾ Preller, Römische Mythologie. Sv. II., str. 66.

²⁾ Tamže. Sv. II., str. 118.

³⁾ Schmidt, l. c., I, str. 47.

⁴⁾ Pindar ku př. píše ve druhé odě olympické: »Rozšafný, ctnostný člověk může býti klíden o svůj budoucí los. Duše bezbožných však, loučíce se s životem, upadají v trest. Dole pod zemí pronáší jeden, jemuž soud nutností uložen jest, rozsudek nad každým přestupkem a vinou, jež spáchány v říši Diově. Dobří vedou tam život beze slz, ctění bohy, poněvadž za svého života radost měli v ctnosti; druzí mají však život příliš hrozný, aby člověk na to patřiti mohl. Kdo zachoval úmysl státi pevně a duši svou uchováti čistou od bezpráví, ten nalezl stezku Diovu, kteráž vede k hradu Kronovu; tam hrají jemné větěrky Okeanovy kolem ostrovů blažencův; květinami a věnci ovinují ramena a spánky a dlí v obcování se spravedlivými u Rhadamantha, pomocníka to Kronova.« Srv Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unerblichkeit der Seele. Freiburg 1878, str. 20 a d. — Rohde, Psyche, sv. II., str. 1. a d.

Minos a jeho bratr Rhadamanthys, Aiakos a Triptolemos, kteří posílají spravedlivé do Elysia nebo na ostrovy blažených,¹⁾ odsouzené však do Tartaru uvrhují, který »dle pozdějšího názoru není nic jiného leč naše peklo, nejspodnější prohlubeň a temná propast podsvětí, kde odsouzcenci dlí a děsná muka trpí, hlavně oni příkladní hříšníci a trestanci podsvětí, Tantalos, Tityos, Sysiphos atd.«²⁾ Nezničitelným způsobem je víra v odplatu u Řekův a Římanů dosvědčena náhrobními nápisy.³⁾

O víře v odplatu u starých Egypťanů svědčí mimo nápisy hieroglyfické a obrazná znázornění na skalních stěnách hrobů »kniha mrtvých«.⁴⁾ Hlava 125. tohoto nanejvýš pamětihodného spisu líčí soudní scenu mezi 42 soudci mrtvých a odloučenou duší. Negativné vyznání hříchů, které při tom duši složiti jest,⁵⁾ ukazuje

¹⁾ Lobeck, *Aglaophemus sine de theologiae mysticae Graecorum causis. Regimontii Prussorum 1829*, sv. II., str. 807 a d.

²⁾ Preller, *Griechische Mythologie*, sv. I., str. 826.

³⁾ Srv. Kaufmann, *Die Jenseitshoffnungen der Griechen u. Römer nach den Sepulcralinschriften*. Freiburg 1897. — *Die Inseln der Seligen*. *Katholik*. roč. 1897, sv. I., str. 84 a d., str. 116 a d.

⁴⁾ Srv. Lepsius, *Das Totenbuch der alten Aegypter*. Berlín r. 1842.

⁵⁾ Nedopouštěl jsem se zla na lidech. Nikoho jsem nezabil a netrápil. Nečinil jsem hanebností na stoliici spravedlnosti. Neznal jsem lži. Nečinil jsem špatností. Nenechal jsem jakožto představený celý den služebníky pracovati pro sebe. Nezlehčoval jsem. Nesnižoval jsem. Nečinil jsem, co bohové v ošklivosti mají. Nedopustil jsem, aby otrok byl trýzněn svým pámem. Nenechal jsem hladověti. Neuváděl jsem v pláč. Nezabíjel jsem. Neporoučel jsem zabíjeti. Nepůsobil jsem utrpení jiným. Nezkračoval jsem darův obětních při vchodu chrámovém. Neumenšoval jsem obětních koláčů bohům. Nebral jsem obětních chlebův oslaveným. Nezciložil jsem. Nesmilnil jsem. Nezadržoval jsem nic za sebou. Neujímal jsem na obilí. Neubíral jsem na mře. Nepřenášel jsem mezníkův. Nepodkládal jsem nic na závaží váhy. Nezmenšoval jsem jazýček váhy. Nebral jsem mléka ústům kojencův. Nevztahoval jsem ruky na dobytek na jeho pastvě. Nechytal jsem čistých ptáků bohův. Nelovil jsem ryb v jejich rozkladu. Nezabražoval jsem vody v jejím čase ročním. Nebořil jsem hrázi při vodovodech. Nezhasil jsem ohně v jeho hodinu. Nepřekročil jsem lhůty časové proti ustanovení. Nezabážděl jsem pastevný dobytek z majetku některého boha. Nepřekázal jsem nižádnému bohu při jeho východu (při slavnostním nošení jeho

nám, na jak vysokém stupni byly morální názory v Egyptě, a jak dlouhé řady zavržitelných skutků člověku zdržovati se bylo, chtěl li činiti si naději, že vejde v říši Osirisovu. ¹⁾ Pro toho, kdo při výslechu neobstál, stojí tu brána plamenná, otočená živoucími hady a spočívající na jezeře, přes něž Osiris odjíždí. ²⁾

Morálka Peršanů »jest jistě nejčistší a nejrozumější ze všech, které lidský duch bez pomoci Zjevení vytvořil.« ³⁾ Opírá se o atributy nejvyššího Boha a o ideu duchovosti duše. Poněvadž Bůh je čistý, předpisuje zákon čistotu, svatost, ošklivost přede lží, věrnost v slově daném, úctu před autoritou. Základ morálky tvoří víra v nesmrtelnost duše a odměnu nebo trest v onom životě. ⁴⁾ Odloučivši se od těla, musí duše tři dny a tři noci prodletí na zemi »prosíc za svou spásu«. Blíží-li se však běh noci třetí ke světlu, zdvihá se libovonný vánek od jihu, tak lahodný, jak nikdy takového jsme nepocítili. V tomto vanu přicházejí duši vstříc dobré skutky v postavě světlé a luzné panny. Této táže se duše: Jaká to panna jsi, nejkrásnější, již jsem kdy spatřil? A odpověď zní: Já jsem tvé dobré myšlení, řeči a jednání; já jsem zákon, který jsi ve svém těle zachovával. Skutky, které's konal, jsou tak výtečné, tak velké, tak krásné, tak vonné, tak vítězné, tak bez hoře. Zrovna tak zjeví se duši špatného člověka zlá bytost, aby mu vyčetla hříchy. Rozhodnutí se stává u mostu Chiuvat, přes nějž dobrá duše »od geniů vedena je do ráje, zářného, libovonného sídla čistých, se všemi požitky a vším jasem.« Zlé však vrhají dávové »do děsných hrůz pekelných.« ⁵⁾

Dle víry starých Indů byl Varuna bohem mravného řádu světa. Jako dal zákon mravní, tak bdí

obrazu).« Viktor ze Strauszů a Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen. Heidelberg 1889, str. 478 a d. Srv. odchylný překlad u A. Wiedemanna, Die Religion der alten Aegypter, 132 a d.

¹⁾ Wiedemann, l. c., str. 134.

²⁾ Baumgartner, l. c., sv. I., str. 102.

³⁾ Schanz, Apologie, sv. II., str. 91.

⁴⁾ Tamže. Srv. Tiele, l. c., sv. II., str. 163 a d.

⁵⁾ Srv. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums. Str. 29 a d.

nad jeho zachováním; odměňuje dobro, tresce zlo. Pokud člověk žije, může si dobytí odpuštění hříchův u Varuny; zemře-li však ve svých hříších, přijde ke zlým v hlubokou temnotu a bude ztráven ohněm.¹⁾ Duše dobrých přijdou však k bohům Yamovi a Varunovi, »oběma to vládcům, v rozkoši již tonou.«

U Číňanů jest víra v odměnu dobrých v tomto a onom životě všeobecná; pochybným však zůstává, jakého losu dostane se zlým na onom světě; »svaté knihy« aspoň o tom zpráv nepodávají. Tresty, jimiž zlým se vyhrožuje, vztahují se všechny na tento pozemský život. Odměnu a trest rozdílí Šang-ti, který dal mravní zákony a bdí nad jejich zachováním.²⁾

I národové přírodní věří v odměnu a trest po smrti. Jakkoli mnohdy hrubé a smyslné jsou představy divochův o onom světě, nedá se přece popřítí idea odplaty, která jest jim základem. Na Zlatém pobřeží našel Bosmann víru, že duše po vyjití z těla bývá poslána k jisté řece ve vnitrozemí, kdež podrobí se jí soudu. Kdo dny fetišů svědomitě zachovával, zakázaných pokrmů se zdržoval a přísahu svou svatě plnil, bývá jemně přepraven přes řeku do ráje radosti a blaženosti; kdo však ony zákony přestoupil, bývá od soudce pohřben do řeky a u věčné zapomenutí pchřen.³⁾ Mezi Ašanty jest velmi rozšířeno mínění, že král a přední v zemi po smrti k nejvyššímu božstvu se dostávají a tam život v blaženosti vedou. Mnozí jdou s těmito vyvolenými na smrt dobrovolně, aby měli podílu na jejich blaženosti. Duše nižších vrstev lidových požívají za odměnu za své pozemské práce a námahy života ve sladké, snivé zahálce. Kdo v životě moudrý byl, obdrží po smrti dar prorocství, jehož může užiti k dobru svých opuštěných bratří. Kdo umírá sta zločiny obtížen, musí bez klidu po lesích blouditi, nepřispějí-li mu jeho přátelé obětmi; za zanedbání dovede se však již strážný duch pomstíti. (Cruickshank, Ein achtzehnjähriger Aufenthalt

¹⁾ Cathrein, Moralphilosophie. Sv. I., str. 521.

²⁾ Tamže Sv. I., str. 528.

³⁾ Knabenbauer, l. c., str. 125. — Schneider, Das andere Leben, str. 129 a d.

auf der Goldküste Afrikas. Aus dem Engl. übersetzt. Lipsko. Str. 221.)

Tato víra Ašantů poráží zároveň tvrzení animistů, že uctívání mrtvých vzniklo z hrubé »obsluhy duší«. Základem uctívání duší jsou náboženské motivy. Duše dobrých lidí, které jdou k Bohu, se uctívají, poněvadž od Boha obdržely milost pozůstalým dobro prokazovati, hříšným duším však hledí se pomoci »obětí«. ¹⁾

Někteří kmenové na Zlatém pobřeží věří, že zlí na onom světě trestáni budou ohněm, víra to, která shledána byla též u domorodců na Teneriffě, a dle níž zemřelí zločinci v horách oheň sršících umučeni byli. Dle víry Ibů zří dobrý po smrti boha Čuku na onom světě; zlí však přijdou do ohně. ²⁾ Dle jiných zpráv věří Ibové, že každá duše je provázena na cestě k místu svého určení dvěma duchy, dobrým a zlým. Na cestě na onen svět nachází se nebezpečné místo, zeď, která cestu zavírá. Zbožné duši pomůže dobrý duch šťastně překročiti, zlou však svrhne po hlavě. Po té otevrou se dvě cesty, úzká, po které dobrá duše k Bohu vedena jest, a široká, po níž duše zlá za vedení zlého ducha k temnému obydlí je vlečena. ³⁾ V Nuffi věří se, že vševědoucí Bůh ony zločince, kteří v pozemském životě bez trestu vyvázli, potrestá v životě onom. Dle víry Krů a Šerbrů jenom dobří přijdou do nebe, kde s Bohem a svými předky se spojí. Odšům, jakož i kmenům v Akim, Aquapim a Akvambu jest nebe rovněž příbytkem dobrých po smrti; vystupují k němu po »cestě duchů«, mléčné dráze; zlým však v onom životě jest trpěti. ⁴⁾ Dle mínění černošských kmenů v Beninu musí každá duše při svém vstupu na onen svět složiti počet ze svého minulého života, při čemž stín člověka, který ho na

¹⁾ Duším zemřelých dětí nepřinášejí se u žádného národu oběti. Lippert, který nejenom klade důraz na ctění předků, nýbrž mluví též o všeobecném kultu duší, sotva as najde vysvětlení pro tento jistě ne náhodný zjev.

²⁾ Waitz, sv. II., str. 169.

³⁾ Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes. Münster 1856, str. 414.

⁴⁾ Waitz, sv. II., str. 191.

zemi tak věrně provázel, jako svědek nebo jako žalobce vystupuje. (Knabenbauer, l. c., str. 125.)

Z centrální Afriky oznamuje missionář A. Koller od řeky Lukully: Bydlištěm odloučených duší jsou lesy; tam procházejí se ty, které za svého života dobro činily, duše zlých však odsouzeny jsou k trestu.¹⁾ V Uguhu panuje víra, že odloučené duše jdou do západního nebe, a tam »veliké bytosti«²⁾ účet jim klásti jest; spravedliví zůstanou u Boha a bývají jako dobří duchové od lidí ctěni, zlí však bývají zavrženi.²⁾

Víru v onen život a odplatu dosvědčuje u jihoafrických kmenů Livingstone často.³⁾

Ostrovánům jižního moře rovněž nechybí víra v odplatu posmrtní. Salvado, zakladatel benediktinské stanice Nové Nursie v Kolonii u řeky Labutí, Oldfield a jiní vypravují výslovně o přesvědčení domorodců v západní Australii, že jenom dobří do nebe se dostanou. Nebe jest místo rozkošného podnebí a rajske krásy, kde vládne jen mír a radost.⁴⁾ Wailwumové věří, že dobří neboli Murrubamurri k Paiamovi do nebe se dostanou, zlí však neboli Kugilmurri zahynou. U domorodců z Port Moresby jest víra, že duše, jakmile byla opustila tělo, odebere se do Elema, kde tráví dny i noci v nekonečné radosti. Duše zlých lidí bývají vypověděny do Poavy a Idie, kde dlouho jest jim zůstatí, než bohyně pro ně pošle.⁵⁾ Obyvatelé Nových Hebrid věří, že spravedliví přijdou do ráje, kde z krásného ovoce se radovati a tabák kouřiti budou, lakomci a vrahové budou však na místě muk držáni.⁶⁾ Domorodci novokaledonští pokládají ráj za krajinu, kde rybolov a žeň yamu vždy bohata jest, kde jest

¹⁾ Kathol. Missionen. 1889, str. 211.

²⁾ W. Schneider, Die Religion atd., str. 266.

³⁾ Neue Missionsreisen in Südafrika. Sv. II., str. 242 a d. — Missionsreisen und Forschungen in Südafrika Sv. I., str. 198. Sv. II., str. 301.

⁴⁾ W. Schneider, Das andere Leben, str. 110.

⁵⁾ Chalmers a Wyatt Gill, Neuguinea. Autor deut. Aug. Lipsko 1886, str. 126. — W. Schneider, Das and. Leben, str. 112.

⁶⁾ A. Bastian, Inselgruppen in Oceanien. Berlín 1883, str. 79, 81.

do syta co jísti a píti, kde mnoho se žertuje a tančí, kde ženy věčně jsou mladé a krásné, děti a starci jinochy se stávají. Bezbožní však přijdou na místo, kde jest jim bojovati s gigantickými demony a kde jsou bičováni.⁷⁾ O víře v odplatu u obyvatelstva ostrovů Přátelských píše Forster: Zdá se, že alespoň tolik pravděpodobno jest, že ponětí o příštím životě i u těchto ostrovanů s pojmem trestu a odměny je sloučeno (Lüken, l. c., str. 437).

Ano i ti tolik tupení Minkopiové na Andamanech věří, že bůh Pûluga po smrti každého člověka duši rozsudek oznamuje.²⁾

Cesta na onen svět jest dle víry národů jižního moře velmi často nebezpečná. V archipelu Louisiadském jest hrozná bohyně D kinikan strážkyně stezky vedoucí k rajskému ostrovu Tum, přerokované to nivě poseté banany. Vedle ní jest had a přes něj musí duše jako přes nějaký most jíti, aby se dostala na Tum. Pokyne-li bohyně laskavě, had nabídne pokojně svůj hřbet za most; patří-li však někdo k zatracencům, had se ponoří a nešťastník vpadne do tlamy číhajícího žraloka (Knabenbauer, l. c., str. 155). Na ostrovech Tuamotu pokládá se bůh Tama za přítele duší při jejich pouti na onen svět. Přijímá je laskavě u brány a uděluje jim užitečné předpisy pro tuto cestu; varuje je před zlými duchy, kteří jim na cestě ukládají, a zvláště jim doporučí, aby jenom nic neokusili z jedovatého ovoce, které jim oni duchové násilím vnutiti hledí. Kdo povolí našeptávání zlých duchů, proboří se navždy do hrozného močálu. (Kath. Miss. 1876, str. 74.)

Mezi domorodci americkými jest rovněž víra v odplatu posmrtnou. Grönlandčané mají ráj, kde bydlí bůh Torngarsuk, a kam jenom ti se dostanou, kdo v životě mnoho pracovali nebo trpěli, a všichni ti, kteří počestně a nábožně živi byli; zlí však přijdou na místo tmy a zimy, bolesti a hrůzy.³⁾ »Dříve, nežli Kalifornané o evangeliu slyšeli,« píše missionář Bonani, »vě-

¹⁾ W. Schneider, Das and. Leben, str. 112.

²⁾ Max Müller, Anthrop. Rel., str. 174 a d.

³⁾ Cranz, Historie von Grönland. Sv. I., str. 257 a d.

řili již v temném pohanství, že duše jest nesmrtelná. Věděli rovněž o nebi a pekle a o vyšší bytosti, kteráž jest nade všemi věcmi.«¹⁾ Chipewyanové bojí se soudu po smrti. Zemřelí vplují v kamenném člunu na velké jezero, na kterém leží ostrov blažených, a zde jest jim počet klásti. Dobří smějí vystoupiti na ostrov, se zlými se však kamenný člun potopí; až po kolena stojí ve vodě a věčně nadarmo se namáhají, aby dosáhli požehnaného ostrova.²⁾ Hříšná duše Čoktova spadne do řeky plné mrtvých ryb a ropuch, kde nikdy neuvidí slunce a všemi možnými strastmi mučena jest. (Ratzel II, str. 696) Dle mínění »Černých noh« musí duše zemřelých sléztí příkrý vrch. Každý, kdož dobrý život vedl, jest obyvateli ráje na vrchu hory ležícího přivítán, zlý však, jenž ruce své poskvrnil krví svých krajanů, jest odmrštěn a svržen s příkré hory (K. Andree, l. c., str. 171).

Dle víry Mexičanů přicházeli vznešení, v bitvě padlí válečníci a obchodníci na cestách zemřelí do domu slunce, kde vedli šťastný život za zpěvu a tance. Duše bleskem zabitých, utopenci, zemřelí na vodnatelnost nebo malomocenství, jakož i bohu deště a úrodnosti Tlalokovi obětované děti dostávaly se do oblačného domu Tlalokova, kde dleli ve stavu blažené nečinnosti. Duše všech ostatních přicházely do miktlanu, temného domu boha podsvětí Miktlanteuctli, kde byla, jak se zdá, opět zvláštní oddělení pro zloděje, cizoložníky a vrahy (Lüken, str. 434; W. Schneider, Das andere Leben, str. 152, Haebler, Die Religion des mittleren Amerika. Münster 1899, str. 149).

Mezi jihoamerickými domorodci vykazují Maipurové dobrým místo příjemné, zlí však přijdou do studny, kde hoří oheň (Lüken, str. 436). Jarurové praví, že dobří přijdou na místo, kde jsou výtečná jídla, zlí však na místo, kde jest jenom trpké ovoce (l. c.). Peruanci věřili, jak vypravuje Garcilasso, že po tomto životě nastane jiný, lepší pro dobré, horší pro zlé, oněm za odměnu, těmto za trest (l. c. str. 435).

¹⁾ W. Schneider, Das and. Leben, str. 149.

²⁾ K. Andree, Nordamerika. 2. vyd. Brunšvik 1854, str. 165.

Chiriguové věří, že dobré skutky bývají vyšší bytostí, jež všecko stvořila, odměňovány, a zlé činy, trestány (Ratzel, II., str. 695). O víře v odplatu u národů brasílských, jakož i Pampů a ostatních jihoamerických kmenů jsou zprávy dosud skrovné. Spokojíme se tedy svědectvím muže, který ostatně nepronáší příznivého soudu o náboženství těchto národův. »Abych přece ukázal,« píše Jan z Léry, »kolik světla zpozoroval jsem v nejhustší tmě, musím říci, že věří netoliko v nesmrtelnost duše, nýbrž i jistotu mají, že duše ctnostných letí za nejvyšší hory, přicházejí k duším svých otcův a dědův, a vedou tam v nejpríjemnějších zahradách za věčných radovánek a tanců veselý život; duše lenivých však, kteří nestarajíce se o obranu vlasti neslavně žili, uchváceny budou Aynanem — tak nazývají zlého ducha — a musí s ním ve věčných mukách žíti.«¹⁾

Vůči tolika faktům nesmí se, má-li se zachovati spravedlnost, tvrditi: »Učení o odplatě jest toho daleko, aby bylo věrou všeobecnou.« (Tylor, I. c., II., str. 83.) Neschází-li tato víra ani u nejnižších národů přírodních, můžeme vším právem přes protivný názor animistů tvrditi, že učení o odplatě je »všeobecnou věrou« a také »původní částí učení o příštím životě,« a že tvrzení našich odpůrců jest pouze — tvrzení, poněvadž se jejich theorii víra v odplatu u národů přírodních stojících »na stupni hrubého animismu«, vysvětliti nedá.

Hleděli ovšem fakt, že víra v odplatu na onom světě též u nejsurovějších národů přírodních se nachází, zbaviti síly, pravíce, že původ této víry jest hledati ve vlivu křesťanských misijnářův.²⁾ V jednotlivých případech může tato domněnka býti přípustná,

¹⁾ Reise in Brasilien. Deutsche Ausgabe. Münster 1794, str. 266. — W. Schneider, Das and. Leben. Str. 154 a d.

²⁾ »Kde u divochů shledáváme se s představou pekla s ďáblem,« píše Ed Spiesz (Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Jena 1877, str. 167), »jest tato víra odjinud tam vnesena, buď od křesťanských Evropanů (jako v Americe), nebo od mohamedánských Asijců (jako u černošských národů v Africe).«

avšak v š e o b e c n ě j i b r á t i j e s t j i s t ě n e s p r á v n o . N á -
božensko-mravní víra v odplatu jest zjištěna u mno-
hých národů, kteří dříve ani s křesťany ani s moha-
medány do styku nepřišli. »Že by tato víra k Indi-
anům teprve od missionářů byla se dostala, jak po-
slední dobou častěji se tvrdí,« poznamenává Waitz,
»není na žádný způsob všeobecně správné; její roz-
šíření bylo by jinak menší, a představy, které k ní
se víží, byly by více analogické křesťanským nežli
jsou. Již R. Williams našel v Novoanglicku víru, že
duše dobrých lidí jdou po smrti k bohu Kautantowi-
tovi na jihozápadě, duše vrahů, zlodějů, lhářův a cizo-
l. žníků však bez klidu bloudí. Domorodci na západě
zátoky Hudsonské měli učení o mravní odplatě na onom
životě již před polovicí osmnáctého století; Lafiteau
udává, že jest to učení domácí, a zdá se, že na jihu
u Cheroků a Nachezů již před příchodem křesťanských
missionářů bylo rozšířeno. U Dakotův a Mandanů, na
které se vliv křesťanských představ ve starší době
jistě nerozšířil, panovala víra v morální odplatu na
onom světě.«¹⁾

Konečně budiž ještě na to upamatováno, že i b á j e
o p r a s t a v u a p o t o p ě , j a k o ŷ i n a d ě j e m e s -
s i a n s k é j s o u c h a r a k t e r u n á b o ŷ e n s k o - m r a v n í h o . K d y b y
bylo správné, že zákon mravní »nepovstává na půdě
náboženských představ, nýbrž že se vyvinul s pokro-
kem sociálního řádu,«²⁾ zůstala by úplně nevysvětlitel-
nou vzpomínka v bájích o prastavu neustále žijící,
že lidé přestoupivše zákon Boží nevinnost a štěstí
ztratili, zvláště u národů, kteří od animistů za primi-
tivní označování jsou; nevysvětlitelným zůstal by i fakt,
že potopa od většiny národů se špatností a hřlášností lidí
v příčinnou souvislost uváděna bývá.³⁾ K tomu přistu-
puje, že zprávy o potopě nejsou nikterak sporadickým
zjevem. Richard Andree vypočítává 88 různých ná-

¹⁾ Waitz, Die Amerikaner, ethnographisch dargestellt. Lipsko
1862. I., str. 197 a d.

²⁾ Lippert, Christentum str. 176.

³⁾ Girard, Le caractère naturel du déluge. Fribourg 1894,
str. 9. Že Řekové pokládali špatnost lidí za příčinu potopy, při-
pouští sám Usener; viz l. c., str. 42 a d.

rodů, kteří o veliké potopě vypravují.¹⁾ Ovšem, že tato číslice nikterak není úplná. Jenom u Indianů možno dokázati na 120 různých bájí o potopě.²⁾ Jako se dále ve sv. Písmě ke zprávě o pádu bezprostředně protoevangelium řadí, tak se také u rozličných pohan-
ských národů vedle vzpomínky na pád zachovala na-
děje na Vykupitele; tak u Číňanů, Indů, Peršanů,
Egyptanů, Řeků, Římanů, Germanů, Mexičanů, Peru-
anců a docela i u ostrovanů Sandwichských.³⁾ Kdo
popírá souvztažnost mravnosti k náboženství a dědičný
hřích, sotva najde pro naděje messianské nějaké při-
jatelné vysvětlení.

Tvrzení jsou tvrzení, fakta však zůstanou, a fakta
dokazují. Jest nábožensko-dějinným faktem, že lidstvo
za všech dob znalo zákon mravní, nábožen-
stvím posvěcený, a tímto faktem nebude protiv-
nými tvrzeními animistův ani dost málo otřeseno.
Dle systému animistického nemohlo ovšem »v prado-
bách« býti mravnosti náboženstvím posvěcené, poně-
vadž nebylo náboženství, a metoda vyžaduje s ne-
uprositelnou »nutností«, že národové, kteří dle názoru
animistů »ještě« stojí »na stupni hrubého animismu«,
i dnes »ještě« postrádají mravního zákona nábožen-
stvím posvěceného, ano že vůbec neznají mravních
zákonů ve svědomí závazných. Poněvadž však je ne-
popíratelně pravdivo, že není beznáboženských a bez-
mravnostních národův, a že jich nikdy nebylo, nýbrž
že naopak všichni národové znají zákon mravní ná-
boženstvím posvěcený a za jeho svědomité zachová-
vání očekávají odměnu na onom světě, za jeho přestou-
pení však trestu se obávají, následuje z toho, že mí-
nění o poměrně pozdějším spojení mravnosti s nábo-
ženstvím jest nesprávné. Náboženství a morálka ne-
vyvinuly se neodvisle od sebe a nebyly teprve do-

¹⁾ Die Flutsagen. Ethnographisch betrachtet. Brunšvik 1891.
Str. 1—123

²⁾ Rieber, Ueber Flutsagen und deren Beziehung zu den
semitischen Flutberichten. Katholik. Roč 1897., sv. I, str. 161.

³⁾ Schanz, Die Messias Hoffnungen ausserhalb des Kreises
der Offenbarung. Kirchenlexikon. Sv. 8, str. 1405 a d. Srv. Lüken
l. c., str. 314 a d.

datečně uvedeny ve vzájemný vztah, nýbrž »veškerá morálka«, jak sám Eduard z Hartmannů doznává, »vyvinula se dějinně z náboženství«¹⁾ Popírá-li se vnitřní vztah mravnosti k náboženství, což odporuje faktům a pouze systemem jest diktováno, objevuje se tím znovu slabost a neudržitelnost hypotézy animistické.

Přehled.

Nejdůležitější resultát našeho pátrání jest negativní: Původ náboženství nelze hledati v kultu duší, předkův a duchův; animismus není pramenem náboženství.

Mlčky přijímaný předpoklad animistů, že člověk je přirozeným descendentem zvířete, jest nedokázaná hypotéza. Při doznání, že má člověk »duši, která žije déle než tělo«, zůstane nevysvětleno, jak přišel jako výrobek čistě mechanického vývoje k této duši. Důkazy pro domněnku, že člověk teprve po dlouhém hledání svoji duši »objevil«, nejsou psychologické; stavi-li se duše na roveň s dýcháním, dechem, srdcem atd., jest tomu rozuměti metonymicky.

Pohřeb, oběti zemřelým atd. jsou náboženské akty, nemohou tedy býti pramenem náboženství. Zbožnění duší předkův předpokládá pojem o Bohu; ale jak přišel člověk k tomuto pojmu, animisté nevykládají.

Není národa, jehož náboženství záleží v kultu duší, předkův a duchův; všichni národové věří v jednoho nadpozemského Boha-Stvořitele. Dějinně dá se dokázati, že animistické představy a zvyky teprve poměrně pozdě vnikly do trvajícího již náboženství že tudíž náboženství jest starší než animismus. Naopak však nemůže ani dějepis ani národopis jmenovati národa, který by se byl beze všeho vnějšího vlivu se stupně hrubého animismu povznesl k monotheistické ideí o Bohu.

¹⁾ Die Religion des Geistes. Berlín 1882. Str. 59.

Animisté spatřují v přírodních národech věrný obraz pralidí; a poněvadž praktické úkony náboženské u národů přírodních záleží podstatně ve čtení duší, předkův a duchů, uzavírá se důsledně, že v pradobách nebylo náboženstvím všech lidí nic jiného, leč kult duší, předkův a duchův. Je-li však tento předpoklad bludný, bludny jsou i závěry z něho činěné. Stotožňovati pračlověka s tak řečeným člověkem přírodním, jest nemístno; je to »učený výmysl, který nic nezadává bájm.« Uctívání předkův a duchů není »primitivním náboženstvím«, nýbrž druhotným zjevem, který dochází svého vysvětlení v deistickém názoru světovém národů přírodních. Bůh, jak věří národové tito, stvořil svět, lidi, atd.; řízení světa a vedení osudů lidských však svěřil podřízeným duchům, k nimž náleží i duše zemřelých lidí, on sám pak požívá »otium cum dignitate«. Ctění a »usmiřování« duchů pohlcuje veškeru pozornost divokého muže, takže na uctívání Boha, v jehož věří, času mu nezbyvá. Kdežto duchové jsou zlí, jest Bůh nekonečně dobrý, takže není třeba ho usmiřovati a ani ne ctíti.

Duchové mají zvyk užívati tělesných věcí za svůj příbytek. Předmět, ježž duch zvolil za své bydliště, je fetišem. Fetišismus a jemu příbuzné zjevy nejsou tudíž na počátku náboženského vývoje, nýbrž mají, jako uctívání duchů vůbec, celou řadu náboženských »antecedencí«.

Různé formy kultu duší nejsou předpravou náboženství, nýbrž jeho výronem; obyčejně jest to náboženská pověra, tedy zrůda dávno existujícího náboženství.

Pokus Lippertův, prokázati náboženství »evropských kulturních národů« za produkt obsluhy duší, dlužno označiti za nezdařený, poněvadž velmi málo přihlíží k na archeologickému, filologickému a historickému materialu, a především výsledky srovnacího jazykozpytu nechává zcela stranou. Dle jeho pojetí nabudeme dojmu, jakoby národové evropští byli autochtony. Bez užití zásady Spencerovy: »Každá hypotéza k tomu pracuje, aby si fakty, které jí podporují, přizpůsobila, a protivné stranou posunula«, nedalo by se vůbec

provésti, vyšší náboženství odvozovati z hrubého animismu, V míře nejvydatnější jednak »se assimilovalo«, jednak »se vymítovalo«. Hypothese, která potřebuje takových »podpor«, ztěžka bude lze věnovati důvěru.

Obět vzniklá na půdě náboženské není ani pouhým »darem« božstvu, ani »pokrmem pro duše«; spíše počuje velmi rozšířené užívání krve, ve které dle lidového pojetí jest duše t. j. život, že obět podstatně má symbolisovati obětování života božstvu, alespoň obět smírná, která v pohanství je nejrozšířenější formou obětní. Dle výkazu dějinného pokládá se častokráte náměstný dar obětní za nedostatečný, a tak stává se symbol skutečností, když člověk sám božstvu jest obětován. K integritě oběti náleží i obětní hody. Je-li přinesenou obětí člověk, jsou obětní hody důsledně kaniibalské, předpokládajíc, že v takovém případě podobné hody se odbývají. Původ anthropofagie jest tedy hledati ve zrudnosti idee obětní. Jako u rozličných národů starověkých, tak také u jednotlivých lidožroutských národů přírodních nynější doby dá se dokázati náboženský charakter kaniibalismu.

Dějepis a národopis neznají lidí bez morálky. Protivné tvrzení animistů jest pouze fikcí. Že se náboženství a mravnost neodvisle od sebe vyvinuly, odporuje skutečností. Všichni národové znají zákon mravní sankcionovaný náboženstvím; v prsou každého člověka, ano i nejsurovějšího divocha, má Bůh svůj Sinai, s něhož zaznívá hlas: »Já jsem Pán, Bůh tvůj; pomni...!« Pro všeobecně rozšířenou víru v odplatu na onom světě, jakož i pro nábožensko-mravní tradice lidského pokolení: pro báje o prastavu a potopě, naděje messiánské atd, nemá animismus vysvětlení.

Z toho všeho jde na jevo, že pokus, uvéstí náboženství na přirozené příčiny uctívání duší, předkův a duchů, nutno pokládati za nezdařený. Animismus je zrovna tak málo s to, aby vysvětlil původ náboženství, jako ostatní rozličné hypotheses, které na půdě naturalistického evolucionismu k řešení problému o původu

¹⁾ Wilh. Schneider, Die Sittlichkeit im Lichte der Darwin'schen Entwicklungslehre. Str. 88.

náboženství byly postaveny. Ano, i rationalističtí učenci označují námahu, najít přirozenou příčinu pro původ náboženství, za marnou. »Parler du développement ou de la croissance de la religion,« píše Maurice Vernes, »c'est déjà risqué; annoncer qu'on jettera de la lumière sur son origine est un propos qui n'est pas supportable.«

¹⁾ Revue Critique d'hist. et de litt. Paris 1885, II. (Tom. XX.) 220 (Mluvit o vývoji nebo vzrůstu náboženství, jest odvážno; říci, že vrhneme světlo na jeho původ, jest úloha, s níž býti nelze.)

OBSAH.

	Strana
Slovo překladatelovo .	5
Proslov	7
Úvod	9
Hlava první: Východisko animismu. Objevení duše . . .	15
Hlava druhá: »Fundamentální animismus« Tylorův. Nauka o duších	21
Hlava třetí: Pohřeb. Obětování zemřelým. Duše provodní	26
Hlava čtvrtá: Obsluha duší. Ctění předkův. Pojem o Bohu	32
Hlava pátá: Animismus a euhemerismus ve světle dějin náboženství	46
1. Původní náboženství Indogermánův	46
a) Náboženství Indův .	49
b) Náboženství Peršanův	54
c) Náboženství Řekův .	58
d) Náboženství Římanův	67
e) Náboženství Germánův, Litvanův a Slovanů	74
2. Náboženství Číňanův	75
3. Náboženství starých Egyptanův	80
4. Náboženství Hebreův .	88
5. Křesťanství	111
6. Náboženství národů přírodních	115
Hlava šestá: Víra v duchy	145
Hlava sedmá: Fetišismus. Ctění kamenův. Modloslužba. Úcta stromům a zvířatům prokazovaná. Totemismus . .	155
Hlava osmá: Oběť a modlitba. Oběti lidské a kannibalismus	168
Hlava devátá: Náboženství a mravnost	194
Přehled	212

