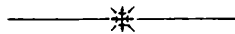


Apologie křesťanství.



Sestavil

Pavel Vychodil.

~~~~~  
Díl II.  
~~~~~

V Brně, 1897.

Tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských.

~~~~~  
S p volen m p edstaven ch.  
~~~~~

Díl tento opozdil se nemálo nepříznivými okolnostmi a návalem jiných potřebných prací. Vydavatel prose za laskavou shovívavost, přičiní se, seč bude, aby další sešity nedaly tak dlouho na sebe čekati.

V I. díle račiž laskavý čtenář ještě opraviti tiskovou chybu na str. 306. ř. 23. sh., kde má státi: (Lucanus).

V Brně, 18. října 1896.

Náboženství.

Názor světový, jehož základní pravdy dosud na jisto postaveny, chce býti názorem životním, ne pouhou naukou, ne pouhou vědou. Ve věcech dosud vyšetřovaných nemluví pouze chladný rozbíravý rozum, nýbrž ozývají se všichni činitelé, ze kterých život člověka i společnosti se skládá. Běžíť o předůležité, ba nejvyšší zájmy.

A přece praktických důsledkův učiněno dosud málo. Bůh, příroda, člověk, nesmrtelnost, svobodná vůle atd. zůstala nám dosud skoro jakožto membra disiecta, která sice navzájem na sebe poukazují, k sobě se hlásí, jejichžto těsná souvislost však dosud neobjasněna tak, aby jednotný názor životní odtud přímo vyplýval. O oboje zajisté jde: o názor životní a o názor jednotný.

Proč o životní, pověděno již na počátku díla (I. 31). Jsme zajisté velice vzdáleni veškerého autotheismu, který činí člověka středem všehomíra, tedy bohem. Ale naopak vyslovujeme zajisté pouhou pravdu, již nepředpojaté smýšlení celého člověčenstva projevuje, že na konec konců v nynější správě věcí vždycky přece jde o člověka: ne tak o Boha, který ničeho nepotřebuje, od nás již nejméně, a ne o přírodu, která sama o sobě jest ke všemu lhostejná. Ale člověk zdravého rozumu není si lhostejný, není tedy ani lhostejný k ničemu, co se ho týká. A jest-li — dle známé sofistiky — bláhovostí, starati se o věci ty nadsmyslové, kdyby jich náhodou nebylo, jest bláhovostí mnohem větší, nestarati se o ně, kdyby náhodou byly, anebo, když náhodou jsou, skutečně jsou, jak o některých ukázáno. Prostý výpočet zistnosti velí chopiti se toho, při čem ničeho pozbytí nemohu, a naopak zakazuje vydávati se zbytečně ztrátě velice snadno možné, ba velice pravděpodobné; jest-li pak ztráta tato jistá, jak se poznenáhla ukazuje, tedy jest nedbalost o věci ty přímé šílenstvím.

Vlastní bytost má tedy pudí mne k tomu, bych k věcem těm zaujal, jak se říkává, určité stanovisko, a to nikoliv odmítavé, neboť jich se světa nesmetu, nýbrž kladné a příznivé. „Zachováš-li přikázání, zachovají tě,“ platí i zde, a není nikterak nechvalným egoismem, nýbrž čistou rozumností, šetřiti toho, starati se především o svou bytost a blaho její.

Požadavek názoru jednotného vtírá se pak neodbytně každému, kdo o sobě a poměru svém k veškerenstvu trochu přemýšlí. I lidem odchylných názorů, kteří se na vše dívají s hlediska estetického, imponuje, jak známo, velikolepý jednotný světový názor křesťanský. Dokazuje to opět, že pravda, dobrota a krása jsou jedno. Ale i kdyby té estetické přednosti při jednotném názoru nebylo, pouhá strážlivá potřeba životní hlásí se tu o slovo, žádajíc, aby se člověk soustředil. Jako totiž v sobě samém cítí poměr nadvlády a podrobenosti, tedy sjednocenosti, tak jest nutkán vyhledávati toho i kolem sebe.

A není jiného středu, kolem něhož by se veškery zájmy a snahy člověka tak přirozeně a snadno kupily, jako náboženství. Smýšlejš o něm člověk jakkoli, významu jeho neodklidí. Nám nyní přirozeně nastává úkol, pojednati o náboženství, když probrali jsme všechny rozhodné činitele v životě lidském; zvláště když promluveno o Bohu i o člověku a vlastnostech jeho, které v životě vyšším padají na váhu. Vždyť tak vlastně ukázány podmínky onoho poměru, který zoveme náboženstvím. Kdokoli řekne: „Bůh“, myslí na původce všeho, a kdo řekne: „člověk“, myslí na tvora. Obojí člen poměru toho tedy s dostatek vyličen, zbývá jen promluvití o poměru samém.

Rozumí se samo sebou, že ani v této části nepůjde nám o plané theoretisování, nýbrž o vážné směřodátne pravdy. Tak tuším jedině vyhovuje se významu pojednávaného předmětu, jenž nezdá se býti vhodnou látkou pro začátečnické prostocviky neborných eklektikův a kompilatorů, nýbrž vyžaduje rozumnou soudnost a především rozumnou opravdovost. Nepotřebuje člověk konečně býti nábožným, když o náboženství hovoří a píše, ale nemá býti aspoň frivolní. Sice upírá si sám již napřed schopnost, o takových věcech jednati, a právo, býti slyšánu. Podkopáváje si půdu pod nohama, sám padá do jámy, kterou chtěl vykopati náboženství.

Novější věda ostatně, byť i náboženství zhusta nepřátelská, i nepřátelskou urputností nebo posměchem vydává svědectví pravdě, že není v životě člověka činitele významnějšího než náboženství. Vysvítá to z úsilí, jakým se náboženské otázky a záhady přetřásají. Obdržel sice i zde převahu směr onen pozitivistický, jemuž dané skutky jsou nade všechno, a se škodlivými výmysly zničil snad také mnoho dobrého, ale celkem ani on jakožto „srovnávací

věda náboženská“ uškoditi nemohl. Jsou-li dějiny vůbec učitelkou, budou jí i zde. Odtud, jaké kdy náboženství bylo, bylo-li odjakživa a všude, či jenom někdy a někde, poučíme se velmi názorně, čím náboženství jest a čím není, čím býti má a nemá.

Ale nesmíme přílišnému a jednostrannému historismu velice ustupovati. Dějiny náboženství a srovnávací věda o něm ukazují nám mnoho, co náboženstvím není a přece náboženstvím jmíno. Dějiny předkládají tedy látku, kterou třeba zkoušeti a tříbiti, abychom co z ní nejlepšího podrželi. T. ř. filosofie náboženství (Religionsphilosophie u Němců tak oblíbená), která rozumovými rozbory poučuje o podstatě a významu náboženství, nesmí býti zanedbávána. Na oné cestě poučíme se lépe, jaké kdy náboženství bylo, na této, jaké býti má. Obojí pak přispěje k tomu, aby jasněji vysvitla věcná pravdivost a blahodárná působivost náboženství pravého a čistého.

Pojem náboženství.

Apoštol Pavel, píše Římanům o přirozeném poznání Boha, vyslovuje se v ten smysl, že neviditelné stránky bytosti božské od stvoření světa spatřují se rozumem skrze to, co učiněno jest, její věčná moc a božství, tak že neznabozi jsou neomluvitelní. Neboť ačkoli Boha poznali, neoslavovali ho jakožto Boha, ani díky nevzdávali, nýbrž zabředli v myšlenkách svých a zatemněno jest pošetilé srdce jejich. (Řím. 1, 20 n.)

Toť samozřejmo: bytuje-li skutečně ona vznešená a nekonečná bytost, již Bohem nazýváme, která vše stvořila, zachovává a k sobě vede, tedy je každý, kdo ji pozná, povinen, ji též uznati a dle toho se k ní též chovati. Kdo toho nečiní, jedná proti hlasu rozumné přirozenosti své, jedná sám proti sobě, popírá sám sebe.

Běží ovšem o to: „Kdo Boha pozná.“ Apoštol v hořejším výroku na námitku tu se ani neohlíží, nýbrž naopak i to za vinu klade, že pohané vědomí o pravém Bohu pozbyli — svou vinou, totiž zanedbáním povinné úcty k Bohu. Že každý Boha poznati může, kdo rozumu rozumně užívá, jest apoštolu jisto; naznačujet i způsob, jakým se to může díti.

Naše dosavadní úvahy věnovány právě důkazu, že člověk ze světových i životních podmínek Boha poznati může a také vždy poznával. Vysvitlo zcela jasně, že hlas rozumné přirozenosti lidské Boha člověku ohlašuje dosti zřetelně; vytčeno však také, čím hlas ten bývá tlumen, čím přehlušován, a pokud tedy který jednotlivec jest vinen, že pravého Boha nezná, pokud a proč jest neznaboh „neomluvitelný“.

Zdá se, opravdu nemožno, aby kdo pravého Boha nepoznal, natož pak aby ho popíral. A přece tomu tak. Příčiny toho spatřili jsme různé, i zmíněna (I. 148) mezi nimi také ta, o kterou nyní jde, totiž neznabožství praktické, zanedbávání přiměřených úkonů náboženských. Viděti tu rozdíl poznatku tohoto od poznatků čistě theoretických. I poznání Boha je theoreticky zajištěno, jako kterýkoliv abstraktní poznatek vědecký. A přece se tak snadno zakaluje, ba do jisté míry také mizí. Jestliť to poznatek cennější a vzácnější, jest pro život člověka významnější než kterýkoliv jiný. Nechopí-li se ho člověk celý, všemi mohutnostmi svými, pozbývá proň blahodárného významu a ustupuje do pozadí; úlomek té pravdy božské, jejížto si člověk ještě snad zachrání, nemá již původního významu jako úplné vědomí o Bohu, a takž, jakoby zbytečným se stav, mizí i on.

Nadsvětový názor životní jest velmi důsledný. Zahrnuje-li v sobě důsledky praktické — a ovšem že zahrnuje — tedy třeba jim dostáti. Jinak pozbývá své blaživé síly, kterou se každý správný názor životní významává, a s teplem mizí pak i světlo. Když odmítnuty důsledky praktické, ustupuje i předpoklad theoretický; když proneseno: „nechci Bohu sloužiti,“ není daleko k výroku: „není Boha.“

Totť právě význam pravého poznání Božího, toť síla ideálního názoru našeho! Jsa přijat, jak jest, v celém rozsahu i obsahu, vyplňuje člověka a všechny tužby jeho. Jinak nemoha poslání svého vyplniti, ztrácí se, opouští člověka, ponechávaje ho dobrovolné zatemnělosti. I v tomto významu theistických názorů pro život lidský tkví veliká část důkazu, že jsou pravdivé. Mají-li totiž takový význam, jsou-li tak těsně spjaty se životem lidským, že buďto cele chtějí býti přijaty, a pak úkol svůj také cele provedou, anebo bývají přijímány jen částečně, s obmezením v té neb oné stránce, a pak pozbývají ceny vůbec: pak zajisté jsou životu tomu podstatné a ke zdaru nezbytné, jako všechny ostatní potřebné podmínky života. Jsou-li však podstatné, tedy nemožno jich drobiti a z drobtů si vybírat, co libo, neboť pak už to není táž věc. Je to něco z ní, ale ne ona sama. Chybí střed a jádro, není soustavy, není celku, a části, které si člověk libovolně vybral, nesouvisejí-li s celkem, postrádají onoho blahodárného žilobití, majícího původ a pramen v srdci, ve středisku. Části od něho odříznuté chřadnou a hynou nedokrevností, jak viděti na každé sektě náboženské a v soukromí na každém takovém sektáři. Platíť i v nejvzácnějších předmětech ono všední: buďto všecko anebo nic.

Není tedy správně, usuzovati ze zkažených útvarů náboženských, že náboženství samo jest nesmyslné. Nadužíváním není ještě nikdy odsouzeno užívání, tím méně pak v naší věci.

Skutek je tu: Bůh jest. A jest-li Bůh, jest náboženství člověku povinností. Potřebí jen uvážiti, co náboženství jest a na čem se zakládá.

Náboženství jest vědomý a dobrovolný vztah tvora k Bohu jakožto původci a cíli vlastní jsoucnosti. Jest-li to vztah vědomý a dobrovolný, pak ovšem nemůže míti náboženství leč bytost rozumná a svobodná, která by Boha a vztah svůj k němu znala a k němu se také chtěla znáti. Poněvadž pak nám tu nejde o jiné rozumné bytosti, než právě o člověka, jedinou to rozumnou bytost, naší zkušenosti přímo přístupnou, tedy smíme zajisté mluvit o náboženství jakožto majetku jediného člověka, jediného totiž z bytostí pozemských. Vždyť již i staří pronášejí myšlenku, že náboženství je skoro jediné, co dělí člověka od zvířat (Lactantius).

Jakožto úkon vědomý a dobrovolný není přece náboženství úkonem svobodným neb volným v tom smyslu, že by k němu člověk směl býti také lhostejným. Pokud běží o fyzickou možnost neb mohoucnost člověka, můžeť on ovšem „činiti, co chce,“ v oblasti svých sil. Avšak nad tou svobodou vznáší se jakási nutnost, jakési obmezení, které jsme spatřili ve světovém řádě pravdy a dobroty: není všecko pravdivo, co člověk může mysliti, není všecko dobré, co může chtíti a činiti. A takto ani náboženství nenáleží k úkonům, jež by závisely na libovůli člověka, za jejichž volbu neb opomenutí by nebyl venkonce nikomu zodpovědný.

Základ a důvod náboženství je totiž dán jakožto skutek, ježto změnití nemůže nikdo, ani Bůh ani člověk. Jest to vztah a poměr věcný, objektivní, vztah rozumného tvora k jeho Tvůrci, vztah to nutně daný samou jsoucností, ba samým pojmem člověka. Samou jsoucností, neboť nemůže býti tvor, nemůže býti člověk bez původce, jak jsme viděli, a původcem tím nemůže býti než Bůh. Ba samým pojmem člověka bytujícího dán jest nutný vztah jeho k Bohu, poněvadž člověk není možný, ba nemůže ani myšlen býti bez Boha jakožto důvodu a původu své jsoucnosti. Čím tedy jest mezi lidmi poměr dětí k rodičům, tím, ve významu mnohem vyšším, jest poměr člověka k Bohu.

Na tomto základě tedy spočívá náboženství, totiž vědomí a uznání svého pravého poměru k Bohu. Poměr náboženský jest poměr věcný, realní, neboť oba podmětové, Bůh a člověk, jsou bytosti realní, a základ poměru toho, skutečná závislost člověka na Bohu, je taktéž realní. Je tedy náboženství skutečné, opravdové, nekonečně vzdáleno od onoho přesvědčení pouze osobního, podmětového, z psychické potřeby vzešlého, do něhož někteří (Lessing, Mill, idealisté) vlastní podstatu a celek

náboženství kladou. Jestliť od něho vzdáleno jako něco od ničeho, jest od něho vzdáleno ještě více než vědomí a představa skutečnosti je vzdálena od výtvorů pouhé obrazivosti, neboť i tyto opírají se konečně o danou a odůvodněnou zkušenost zevnější, kdežto v onom případě by pomysly náboženské byly právě jen vzdušnými vidinami, hříčkou obrazivosti bez věcného základu.

Je pravda, že náboženství vyhovuje psychické potřebě, osobní touze, avšak hlas touhy té právě jen potvrzuje danou skutečnost, jsa jejím následkem, jejím výrazem. Přísným rozbohem vědeckým zajisté jsme se přesvědčili, že Bůh je tvůrcem naším. Že málokdo přesvědčení své o Bohu čerpá z takových rozborů, nýbrž už dávno před tím, nežli jest jich schopen, vniterným hlasem rozumu svého samovolně k němu jest veden, to věci nemění: jestliť právě i rozum dílem božským a vydává takto svědectví o skutečnosti, o pravdě, a není to pouhý ohlas libovolné smyšlenky.

Fechner, jenž jinak došel výsledkův námi nepřijatelných, pověděl o této věci zcela správně: „Nepotřebovali bychom víry náboženské, kdyby jejich předmětů nebylo. Neboť utvořil-li si člověk víru v ně, protože jí potřebuje, přece neutvořil si té okolnosti, že víry v ně ku zdárnému živobytí potřebuje a tedy potřebou tou nutkán jest ji utvořiti. Že tedy si člověk víru tu vytvořil, jest jistě zdůvodněno touž realní přirozeností věcí, která vytvořila člověka s potřebami jeho. Znamenalo by však, přičítati přirozenosti věcí jakousi absurditu, a bylo by také proti zkušenosti, pokud jí lze dosíci, že by příroda byla člověka tak zařídila, aby prospíval jenom s věrou v to, čeho není.“

Poměr člověka k Bohu, který se v náboženství obráží, ač jest realní jako mezi jinými realními veličinami, přece je zcela zvláštní, jakož přiměřeno jest jednak bytosti božské, zcela zvláštní a jedinečné, jednak tomu, co náboženstvím lze rozuměti. Stručně řečeno, není to vlastně poměr mezi Bohem a člověkem, není to poměr vzájemný, nýbrž jednostranný, poměr člověka k Bohu. Absolutní a nezměnná bytost božská nemůže vstoupiti v poměr, jenž by se jí nějak vniterně dotýkal, ji jinou činil, jako na př. jest u otce a syna. V rozboru činnosti tvůrčí jsme viděli, že skutečná jsoucnost tvorů nepůsobí nic nového v bytosti božské, jsouc od věčnosti předpojata ve tvůrčí ideji božské, nezavádí tedy u Boha nových vztahů vůči jednotlivým tvorům, ale ovšem u jednotlivých nových tvorů vůči Bohu. Smíme-li oblíbeného obrazu použiti, má se věc zdaleka podobně jako s ozařováním od slunce, jež vysílá paprsky stejnoměrně, působíc jen podle předmětův různé k sobě vztahy, samo zůstávajíc od nich netknuto. Rozdíl veliký jest ovšem ten, že slunce činností svou se přece mění.

Tím méně pak možno o vzájemném vztahu při náboženství mluvíti, povážíme-li význam náboženství. Nejde ani o význam slova samého, které může býti nesprávně voleno. I tak sice „náboženství“ by samo sebou již odmítalo domněnku, že Bůh nějaké „náboženství“ míti může, a taktéž i „religio“, ať si značí „úvazek“, „svazek“ (religare) neb „obírání se“, „uvažování“ (relegere) aneb něco jiného. Ale význam věci samé je takový, že jen člověku přičítána býti může, totiž bytosti závislé a podřízené. Jest zajisté v náboženství jakási činnost božská vůči člověku, a činnost velmi mocná, již Bůh člověka předchází, k náboženství uzpůsobuje, „láskou věčnou“ jej objímá, ale činnost ta jest podstatně různá od té, kterou člověk může osvědčovati vůči Bohu svému, jest to láska zcela jiného řádu, jak právě jen může býti rozdíl mezi tvůrcem a dílem jeho a naopak. Tomu nasvědčují také dějinné známky, dle nichž bázeň a úcta jest prvotným a hlavním článkem úkonů náboženských, a to článkem nikdy nemizícím, ani na nejvyšším stupni vědomí náboženského.

Části náboženství.

Pro zevrubnější seznání náboženství třeba rozeznávati stránku jeho podmětную, totiž čím jest ono u člověka samého, a předmětную, totiž co jest obsahem jeho.

Kam až sahá úvazek člověka vzhledem k Bohu, tam až rozprostírá se říše náboženství. Celý člověk jest od Boha stvořen, celý jest od něho zachováván, celý pak ubírá se k Bohu, tedy celý člověk, se všemi mohutnostmi, jest nosičem a podmětem náboženství, každou pak mohutností a schopností tak, jak povaha její káže a dostačuje.

Náboženství není pouhá vědomost, pouhé poznání. Kdo je činí pouhým surrogátem vědy a proto je pokládají dávno již za překonané, upravují si věc velmi chytře a pohodlně. Nikoli! Náboženství sice určité poznatky předpokládá a jich požaduje, ale daleko ještě se jimi nekončí. Předpokládá a požaduje, aby člověk si uvědomil svoje pravé místo ve všemíru, svůj poměr k Bohu a dle toho svoji vlastní hodnotu, jež mu udělena, po případě teprv určena. Rozumí se samo sebou, že při tom dojde na mnohé jiné poznatky, které s oněmi souvisejí, avšak zbývá ještě velmi mnoho jiných, pro život velice důležitých a potřebných, kterých se náboženství ani nedotkne. Je pravda, že náboženské vědomosti mnohým lidem nahražují a odjakživa nahražovaly takořka všechny ostatní vyšší poznatky, ale nebylo to předně pražádné neštěstí a není to dále pražádným důkazem, že náboženství jest jenom nižší stupeň vědění, stupeň k vědě. Mnohých

poznatků zajisté potřeboval člověk od počátku, kterých mu žádné náboženství poskytnouti nemohlo.

Ale přece jest náboženství především vědomost a poznání. Majíc sídlo své hlavně a podstatně v nitru lidském, nemohlo by se ho jinak zmocniti než na základě poznání, předního to úkonu duševného, na kterém ostatní spočívají. A má-li tedy k ostatním úkonům náboženským, ať vniterným ať zevnějším, dojíti, potřebí zajisté napřed věděti, co se díti má a proč.

Jiná jest otázka, již poněkud projednávaná, zdali to, k čemu se náboženství vztahuje, je také skutečné, zdali tedy lze tu mluvit o skutečném vědění či pouze o domyslech a výmyslech obrazivosti lidské, která by pak, jako na př. v básnictví, obírala se i v náboženství vlastně jen vidinami svými. Skutečně také většinou pozorujeme v začátcích osvěty lidské splývati náboženství (bájesloví), vědu a básnictví takorůzka v jedno, tak že nesnadno určiti, kde které z nich začíná nebo přestává.

Otázka tato nemůže již kladena býti v tom smyslu, zdali jaké božstvo jest, neboť to, jak jsme se přesvědčili, výmyslem není a nebylo. Nyní jde již jen o to, zdali člověk skutečně od počátku tak si počínal, že si své božstvo vymýšlel a výmyslu tomu náboženství své osvědčoval, t. j. zdali neznal rozdíl mezi vědomím o bytosti božské a mezi příběhnými představami o ní. K otázce té zevrubněji odpoví úvaha o původu náboženství; avšak již tuto lze poznamenati, že skutečně vědomí o božstvu šlo vždycky touže cestou jako nyní, t. j. že na základě opravdového vědění o pravém poměru světa k božstvu budovaly se z nevědomosti a jiných příčin bujně výmysly bájeslovné, kteréž osvětenějším duchům zajisté nikdy náboženstvím vlastním nebyly, zůstávající jim vedle vlastního rozumného přesvědčení náboženského tím, čím byly, totiž fantastickou příkrasou.

A takž i z tohoto důvodu třeba odmítnouti větu, že náboženství jest jen průchodem k vědě, dočasnou náhradou za ni. Zůstalť od pradávna přemnohým náboženství vedle vědy, a kteří vědci náboženství pozbyli, nenahradili si ho ničím, ani vědou; na nejvýš, že si z ní učinili svou modlu. Jen sebeklam neb neupřímnost může tvrditi, že náboženství tam a tam nahrazeno vědou, t. j. určitěji řečeno, že k otázkám, ku kterým si duše žádá odpovědi od náboženství, odpověděla kdy komu věda proti náboženství.

Ob čas vyskytují se oprávcí a obnovovatelé toho pravého náboženství, kteří tuto stránku poznatkovou, stránku vědomostí náboženských příkře odsuzují, brojíce proti dogmatům, proti věrouce, proti scholastice a pod. Odvolávají se někteří z nich

dokonce i na Písmo, kteréž učí, že „náboženství čisté a neposkvřené u Boha a Otce toto jest: navštěvovati sirotky a vdovy v trápení jejich a bezúhonným se chovati od tohoto světa“ (Jak. 1, 27), zapomínajíce ovšem, že totéž Písmo zároveň na týchž místech o mnohém jiném poučuje, co pravé náboženství jest a proč takové jest. Vždyť i mravouka jest nauka a opírá se o věrouku.

Nevraživost, jež výslovně bojuje sice proti „dogmatům“, vysvětluje se vlastně nechutí k ustáleným pravdám náboženským, které se člověčenstvu vždycky podávaly a podávají s jakousi autoritativní silou a převahou, namířenou proti osobní libovůli a vybíravosti. Spočívá-li poměr náboženský na poměru podřízenosti k Bohu, tedy nemůže onen boj proti věrouce nijak jinak nazván býti, než neoprávněnou pýchou rozumu a pravou bezbožností. Vedeť on v pravdě nikoli k tomu pravému a čistému náboženství, ale k indifferentismu, k náboženské lhostejnosti. Je pravda, že se slova toho už nehrozí ani mnozí z těch, kteří se jinak pokládají za „pocivce“, domnívajíce se míti ono čisté náboženství dobrých skutkův. Avšak dohlédneme-li trochu lépe, skrývá se v něm přece jen bezbožnost.

Opírá-li se indifferentismus o skutek, že náboženských vyznání je mnoho, tedy jest velmi mělký úsudek, že jsou asi všechna stejná neb aspoň téměř stejná, a tím mělkým jest úsudek další, že netřeba se oddávati žádnému. Zvláště u vědců, kteří na hypotese přísahají, zaráží mělkost taková tím více. Toť by tedy, když je tolik bludů, nebylo ani žádné pravdy!

Pak-li opírá se indifferentismus o zásadu, že tu pravdy vůbec nelze najíti, tedy jest nedůsledným skepticismem, který tu hned na počátku oceněn (I. 10).

Obojí zásada příčí se právě základnímu prvku v náboženství, totiž uznání Boha. Stane-li se totiž kdo lhostejným k vyznáním náboženským vůbec, tedy se nepřimo stává také lhostejným k tomu, co v nich snad pravdivého, co je základem všech; neboť není-li kdo v žádném vyznání, tedy není ani v žádném vyznání náboženském, tedy v žádném náboženství, nýbrž slouží své domýšlivosti.

Avšak snad tu lze státi nad stranami, chovati přesvědčení o božstvu, ovšem zase tom pravém, a nestarati se dále, čemu různá vyznání o něm učí? Takového deisticky zbarveného, povrchního a ledabylého „náboženství“ jest ve světě dosti, bohužel že právě ve světě vzdělaném. Ale což to značí jiného než nedbalost a nevšímavost k věci tak vznešené? Jest možno, aby člověk se spokojil takovou mlhavou vidinou, a při tom si osoboval rozumnost a osvícenost? Jest možno, aby skutečně co dal na takový prázdný, bezobsažný pomysl, aby to nazýval náboženstvím? Nikoli, toť pouhý sebeklam, kterým se pramálo zastírá

hluboká potřeba náboženství živoucího, veliká lenivost ducha a nedbalost o věc. Není možno, aby kdo pokoušeje se opravdově o takový výťah ze všech náboženských vyznání, jak tomu říkají, zastavil se při takové polovičitosti. Ve všech poznacích snažíme se proniknouti do podrobností — a kdož pak je kdy vyčerpal? — nedbajíce nezdaru, nešetříce námahy: a v tomto předměť že jest idealem pravého osvícence přestati na několika domněle vyšších poznacích, na několika theorematech, a o ostatní se nestarati?!

V pravdě vedou takové zásady k onomu způsobu domnělého náboženství, které prý si hledí jen mravnosti, o theoretické domysly se nestarajíc, poněvadž jsou nejisté, a i tam, kde za jisté se pokládají, jsou pro život málo významné, málo platné. I kdyby toto pravda bylo, důsledek jest nesprávný. I kdyby zevrubnější vědomosti o věcech božských nic pro mravnost nevynášely, ony mají cenu samy v sobě jakožto zdokonalení přední stránky ducha našeho, rozumu, jehož potřebě vyhovují, a zavázáni jsme k nim, každý po svém, vznešeným předmětem samým, Bohem, jemužto jsme povinni svou pozornost především věnovati. Takto nejenom nejsou pro mravnost bezvýznamné, nýbrž jsou samy požadavkem mravnosti, tak jako celé náboženství jest jednou ctností člověka.

Ale vždyť i ta mravnost indifferentismu theoretického dopadá sama v sobě velmi pochybně. Představme si, že jsme beze všeho vyznání náboženského, tedy že odpadají na př. různé ty pobožnosti a podobné výkony, kterých se sebevědomý indifferentismus tak štítí. Odpadají mu opravdu jenom ony? Podívejme se raději na to, co mu z mravnosti ostává; zkoumejme to třeba podle Desatera, jež obsahuje téměř jen příkazy zdravého rozumu. Kolik asi tu zbude ctností na př. vniterných, jež náboženství naše tolik vštěpuje? Kolik naopak zbude tu uvarovaných hříchů vniterných, jež po výtce hříchy jsou, i když uvážíme věc pouhým rozumem?

Namítne se však, že tomu všemu naučí také mravouka indifferentismu. Budiž jí všeho štěstí přáno, ale — kromě toho, že i určitá bohocť jest mravní povinností — kdež pak nalezne mravouka ta patřičné pohnutky a posily ke mravným skutkům? Rozumnost ovšem je silným důvodem, kterého i náboženská mravouka vlastně v první instanci používá. Avšak rozumnost sama o sobě? bez další opory? Kterak jest kolikrát nejisto, co jest rozumno a nerozumno! Jak málo síly jeví často mocnost tato! A konečně, jak „nerozumno“ by bylo často, jednati podle toho poctivého rozumu, zříkati se výhod a podstupovati oběti, jest-li člověk jen rozumné zvíře, kterému bohocť může býti lhostejnou, viděli jsme dříve (I. 299).

Ještě slabší nohy mají jiné pohnutky mravného jednání v indifferentismu, na př. blaho jiných (dle altruismu), blaho

vespolné (dle panolbismu) atd. Důvody, k nimžto právě poukázáno, platí proti takovýmto základům mravnosti o mnoho ještě víc. Nesmít se zapomínati, že „všechna sláva dcery královské z nitra“ (Ž. 44, 14) jest, že nevražděním, nezlodějstvím atd. ještě není mravnost lidská vyplněna, a dokonce již nesmí se zapomínati, jak se často stává, že raffinovaný zločin, genialní zločin, po případě zločin genia jest a zůstává také jen zločinem, ničím lepším!

Slovem, mravnost zakládá se na určitém přesvědčení, skutkové vzházejí z úsudků. Chce-li člověk rozumně si počínati, má si býti vědom dosahu svých skutků. Nemá-li pak pro jednání své měřítko náboženského, jež by poučovalo jej o pravém a věčném významu jsoucnosti jeho, pohybuje se ve stálé nejistotě, která jest největší nepřítelkyní mravní povahy. Cena skutků lidských při pohnutkách pouze rozumových, časných, kolísá právě tak, jako ty názory o významě života tohoto: a tu je člověk vždycky více náchylný z přísných požadavků mravnosti si něco sleviti, nejde-li o nic více než o to, že tak jedná nerozumně nebo proti blahu jiných.

Pevné a určité poznatky náboženské jsou tedy celého náboženství základem; nejsou celým náboženstvím, daleko ne, ale jsou nezbytným jeho podkladem. Mají-li opravdu založiti náboženství a nábožnost, mají samy už býti částkou jeho, t. j. již ony samy mají býti projevem pozornosti a úcty k Bohu. Sebe větší zběhlost v záhadách metafysiky theologické nedává ještě poznání v pravdě náboženského, není-li doprovázena činností ta vědomím, že tím konám svou povinnost, že plním svůj závazek vůči božstvu a sobě: Bohu jsem zavázán všímati si ho, poznávati jej, pokud mi možno, poněvadž jsem na něm závislý, sobě pak jsem tím povinen, poněvadž tím vyplňuji potřebu své rozumné přirozenosti.

Z úvahy té vysvítá, že ona zmíněná nauka některých filosofův o náboženství jakožto nižším stupni vědění staví pravý poměr věcí vzhůru nohama. Nevědomost je právě nepřítelkyní náboženství, nikoliv jeho semenišťem. Úsudkům o těch věcech, o kterých náboženství poučuje, nevyhne se nikdo: i když o nich nechce ani slyšeti, již je odmítá jako bezpodstatné a bezcenné. O věcech náboženských tedy nelze než souditi buďto správně či nesprávně: nevšímání si jich úplně, toť nemožno. Avšak i uvnitř samého vědění náboženského mohou se vyskytnouti bludy, které mu neprospívají, nýbrž jen škodí; ba nesnadno jest rozhodnouti, co vlastně pravému náboženství více škodí, zda popírání pravd jeho či porušování a překrucování jejích.

Kdo tedy z pověr a bájesloví soudí, že to byly náboženské stupně k vědě, kteráž pak učinila náboženství zbytečným, ten

zapomíná, že to byly bludy a omyly nejen proti vědě, nýbrž také proti náboženství, že to nebylo náboženství, nýbrž úpadek jeho. Je pravda, jak již zmíněno, že „náboženství“ vysvětlovalo odjakživa a vysvětluje mnohým lidem to, co jiným vysvětluje věda: ale toť není nic divného a není nikterak důkazem, že by věda byla vystřídala náboženství, neboť je týž rozum, táž vědy-
chtivost, totéž poznání, kterým poznáváme věci náboženské a nenáboženské. I rozumí se pak samo sebou, že správný poznatek v jednom oboru byl správný také v druhém, a že blud ve vědě byl bludem také v náboženství. Že se tyto nesprávné poznatky přece ještě zahrnují ve výraze náboženství, a ve výraze vědy nikoli, to ve věci nic nemění. Bylo v tom něco správného vědecky i nábožensky: člověk hledal na př. vysvětlení zjevů přírodních, a vědecky i nábožensky správně pátral po dalších a vyšších příčinách jejich. Vědecky i nábožensky nesprávně vymyslíl si pro to různé vyšší bytosti, nemaje dostatečné zkušenosti, neuměje se přírody správně tázati. Ale správné — vědecky i nábožensky — bylo v tom zásadní přesvědčení, že příčinou přírody není zase jen příroda, nýbrž něco nad ní. Když tedy oboje, věda i náboženství, od těch znešvařenin očištěno, ostala — ne pouhá věda bez náboženství, nýbrž opět věda s náboženstvím, vedle sebe, nikoli po sobě, ale ovšem věda (do jaké míry, kdož ví!) správná a náboženství správné.

Namítne se arciť, že opravu tu vykonala přece jen věda a že tedy přece nastoupila jaksi po náboženství. Prvá věta je z části správná, ale není v tom opět nic divného a neopravňuje k důsledku, že by věda byla náhradou za náboženství. Nic divného v tom není, neboť na to člověku rozum dán, aby jím poznával pravdu, jak náboženskou, tak vědeckou. V tom také zahrnuto jest, aby neklaněl se všelikým mocnostem, nýbrž aby pozvědál skrze ně zraků svých nad ně k mocnosti nejvyšší, jediné, a poznával, že ona to vše učinila. Od těchto přívěsků pověrečných tedy očistila věda náboženství, ač nesnadno říci, jakou měrou, neboť náboženství pravé, v dějinách dané, udržovalo se samo svou vniternou silou a obnovovalo se stále samo ze sebe, chráníc se pověry. Snad tedy tu lze mluvit nanejvýš o působení vzájemném, jež právě jest přiměřeno té okolnosti, že se obojí poznatky stýkají v témže rozumu, zůstávajíce však přes to vedle sebe s různým obsahem, s různým cílem. Co v oné směsi pravdy a pověry bylo náboženského, to jest náboženstvím až dosud, toho žádná věda neučiní vědeckým, a v tom jsou právě základní poznatky o závislosti člověka na Bohu.

Takž není a nebylo nikdy žádného náboženství, jež by nemělo nějaké nauky. Každý názor, jenžto se nauky zříká a na pouhé praxi chce přestat, vede důsledně ku

zbožňování sebe sama jakožto bytosti, jež jest sobě zákonem i účelem; tím pak ovšem mizí náboženství i mravnost zároveň. Pokud se kdy co náboženstvím nazývalo, vždy tam nalézáme nějaký obsah naučný, podávaný buďto symbolem, smyslovým náznakem myšlenkového jádra, neb rozumovým úsudkem nebo věrou.

Všechny tři způsoby ty jsou ovšem nedokonalé, jako veškero poznání naše vůbec, ale jeden doplňuje druhý, vyhovuje různým potřebám člověka, bytosti tělesně-duševné. Všechny jsou totiž jaksi nepřímé, nehledíce věcem tváří v tvář, nýbrž jen jako v zrcadle, v dohadu (1. Kor. 13, 12), ale dávají skutečné poznání.

Symbol, jak slovo napovídá, jest poukázka na něco jiného, hlubšího a významnějšího, poukázka, jež významu a platnosti nabyla pozorováním a srovnáváním. Celá příroda vede nás k symbolisování, a bylo by velice divné, kdyby náboženství, ten prapřirozený úkaz v životě lidstva, symbolisovati neumělo a symbolů nepoužívalo.

Rozumový úsudek též opírá se o prostředek jiný, buďto o zkušenost neb o jinou rozumovou pravdu, a tak se pravdy hledané dosuzuje. V symbolu převládá činnost obrazivá, potucha, intuice, úsudek více cítěný než myšlený, úsudek nevyslovený a často nevýslovný. V úsudku rozumovém převládá činnost myslící, která zkoumá, odvažuje a odlišuje. Ačkoli činnost symbolisující jest vlastně nižší a zdlouhavější, hledíme-li k duchovnímu výtěžku, který z ní vzejíti má, počínajíc tělesností a smysly, přece zdá se býti jaksi přímější a bezprostřední, protože průběh její jest méně uvědoměný a méně namáhavý, než průběh činnosti čistě rozumové. Proto také dojem symbolu je rychlejší a mocnější.

Víra pak konečně, již se nám bude ještě mnohem zevrubněji obírat, vyznačuje se povšechně tím, že člověk obecným pudem rozumu veden zmocňuje se podávaného předmětu poznání a přijímá jej za svůj hlavně na tom základě, že spoléhá bezpečně na záruku odjinud danou, na věrohodnost svědka i předmětu. I průběh víry je proti činnosti čistě rozumové přímější, kratší. I v něm působí opět více než v této cit, jakási nezcela uvědoměná potřeba nitra lidského.

A takto zcela přirozeně snaží se člověk všelijakými způsoby vyznati se v tom, co jest poměrem jeho k Bohu, touží po pravdě a nauce náboženské. Způsoby ty se na vzájem tříbí, opravují a doplňují. Žádný z nich nestává se jediným, jako se žádný nikdy nestává zbytečným.

Naukovou stránkou touto nestává se náboženská společnost společností osvícenců s různými stupni podle vědomostí jejich, tak že by mnoho lidí z vlastního „náboženství“ toho bylo vyloučeno, jelikož by nebyli schopni těch vědomostí. Tím právě liší

se nauka náboženská od jiných, že význam její jest po výtce životní, t. j. náboženských poznatků nenabýváme pouze na to, abychom je znali, nýbrž abychom život podle nich zařizovali, život svůj vlastní, vniterný i zevnější. Protož nezáleží na tom, aby každý nauku náboženskou zevrubně znal a ji vyčerpал, nýbrž na tom, aby ji seznal podle svých schopností a jí se tak přizpůsoboval. I zde platí, že komu více dáno, od toho se více žádá. Poněvadž nejde v náboženství o výrobu něčeho zevnějšího, nýbrž o bohublé utváření mysli a života lidského, nepožaduje se znalost vůbec možná a vědomosti náboženské, jichž vůbec možno dosíci, nýbrž takové, jaké schopnostem a okolnostem jednotlivcovým jsou přiměřeny. A takž ovšem náleží člověk k náboženské společnosti ne dle toho, kolik z náboženství zná, nýbrž dle toho, kolik se jemu dle svých okolností tělem i duší věnuje. —

Určitých poznatků náboženských jest nezbytně potřebí, aby zachovala se pevnost, jednota a stálost náboženského přesvědčení i života. Zdá se věta ta býti důkladně vyvrácena skutečností, neboť právě nauky náboženské dělí prý tolik církví od sebe, jež by jinak mravoukou, na př. křesťanskou, byly za jedno.

Naděje tato je marná. Kdyby nebylo vůbec žádné nauky náboženské, bude roztržštěnost ještě větší, neboť pak bude ponechán každý sám sobě, a bude kolik hlav, tolik smyslův. I kdyby věda stokrát kázala, nestarati se o ty metafysické otázky a přestati na tom, co věda sama k otázkám zdejška se týkajícím odpovídá, od toho neodvrátí člověka nikdy, aby aspoň ve vážnějších chvílích otázkami vyššími se neobíral. A pak jest otevřena cesta pověrám, bájím a výmyslům, jak je spatřujeme při náboženstvích pokleslých. A život utváří se ovšem podle takových nauk.

Často slýchati též námitku, že jednota naukou zjednaná je dosti pochybná, neboť Bůh Newtonův na př. nebo Pasteurův je zajisté zcela jiný, než Bůh irského dělníka nebo bretonského sedláka, byť oba náleželi téměř vyznání. Jistě představuje si učenec Boha jinak než nevzdělanec. Pojem však vlastní, pokud ho člověk schopen jest, bude u obou podstatně stejný; t. j. pojem věčného tvůrce, nejvyššího pána a dobrodince atd., o který se náboženství opírá, bude jim společný. Že nevzdělanec všude spatřuje prst Boží, kde učenec vidí jen přírodu, na tom nesejde; hlavní jest, že Bůh je tvůrcem a pánem přírody. Jen tím právě vyplňuje náboženství pojem a úkol svůj, že není jednostranné, že nežádá věcí nemožných, že totiž nesměřuje k pouhému obohacení ve vědomostech, nýbrž přichází vstříc osobním potřebám každého jednotlivce. Přes to přese všechno však budiž hned potvrzeno, že víra jest vůdkyní, láska cestou k Bohu

(Ignat. M.). Hlavní stránka v náboženství jest ve vůli, po případě v mravnosti. Na poznání Boha buduje se povinné uznání jeho, a tím jest vlastně řečeno všecko, neboť všechny ostatní náboženské projevy již vyplývají odtud. Náboženství je vztah vědomý a dobrovolný, i rozumí se tedy samo sebou, že vůle má hlavní podíl v zachování i osvědčování náboženství. Náboženství jest povinností člověka, svobodné vůli pak náleží, povinnosti buďto dostáti nebo nedostáti.

Jakým způsobem vůle náboženství přijímá, vyložíme si takto. V náboženství naskýtá se rozumu Bůh jakožto nejvyšší, nejdokonalejší dobro. K tomuto dobru může vůle přilnouti, je schváliti, řekněme jakoby na jeho stranu se přidati. V tom zahrnuta jest celá řada úkonův, jimiž vůle náboženství osvědčuje. Nejvyšším a nejobsáhlejším z nich jest ovšem ten, kterým se vůle staví v úplnou jednotu s Bohem jakožto nejvyšším dobrem, úkon to nezištné lásky k Bohu, veškeré lásky hodnému.

V lásce k Bohu zahrnuta jest jednak záliba v něm samém, jednak záliba ve všem, co jemu se líbí. Vlastní mravností je vlastně toto druhé, totiž jednotu a souhlas s vůlí Boží, tak že se stanoviska mravnosti i prvý úkon, totiž láska a úcta k nejvyššímu dobru, spadá pod tento příkaz mravnosti. Ale byl rozlišen od něho jakožto samovolný, spontanní projev vůle, který následuje, jakmile jí nejvyšší dobro bylo představeno a pokud jí bylo představeno. Kdybychom Boha znali dokonale, nemohli bychom ho nemilovati; ale protože ho neznáme dokonale a jasně, proto se vůle k němu nenese tou silou touhy své po dobru, jaká jest jí vrozena, ba jaká jest její přirozeností, nýbrž může se rozpakovati. A protože může i ta láska státi se předmětem příkazu, tak jako poznávání Boha, poněvadž i jinými cestami člověk k potuše a bázni Boží veden býti může. Příkazem mravnosti pak posilňuje se kolísající vůle.

Není to chybný kruh, že bychom se v něm takovýmto rozborem točili, nikoli. V oboru tomto všeho spolu souvisí: jediná správná představa o Bohu, jediný paprsek světla o věcech nadmyslových jest jako Archimedovým bodem, na nějžto lze celé přesvědčení náboženské zavěsiti, ubírá-li se člověk za světlem tím nepředpojatě. A mravní záležitosti, ta síla jednak i ta slabost vůle, ten odpor žádosti proti rozumu, ten bezúhonný život některých — to a podobné odjakživa bylo pobídkou, věnovati se nábožnosti, nespoléhati na pouhý rozum. V tom významu rádi připouštíme, že mnohým a mnohým byla mravnost náboženstvím celým, protože v ní měli zahrnutý skrovné sice, ale správné a pevné poznatky o Bohu. A též rádi připouštíme, že mravný život učinil pro rozšíření říše Boží daleko více, než veškera učenost theologická. Těžiště náboženství opravdu jest ve mravnosti, ale není to ještě náboženství celé.

Rovněž málo odpůrců bude asi míti věta, že náboženství zaujímá také cit člověka. Vždyť mnozí praví dokonce, že cit je hlavní mohutnost, hlavní nosič náboženství. Hledíme-li ku projevům přímo náboženským, tedy zdá se to býti pravda, neboť jak úkony vniterné, láska, úcta, dík, bázeň atd., tak také úkony zevnější, chvála a oslava, výstraha, bohoslužba buďto jsou přímo projevy citu neb aspoň z něho vznikají, jsou jím doprovázeny nebo k probuzení jeho směřují. Vysvětlí se to snadno velikým vlivem, jaký má náboženství na city člověka, a dále velikým vlivem, jaký má cit na celou bytost lidskou a život její.

Netřeba zdržovati se zkoumáním, zdali je cítění něco různého od poznávání a chtění, jak novější filosofie od začátku tohoto století chce, či jest-li to jen zvláštní projev mohutnosti snaživé, pokud totiž reaguje k jistým popudům nebo překážkám. Jistotně neznamená cit nic jiného nežli zprávy, které dává duše o dojmech svých a o stavě svém, neznamená nic jiného než ohlasy toho, kterak se které dojmy duše dotkly.

Je tedy zcela přirozeno, že náboženství mocně působí na cit lidský. Představy a pomysly o božstvu, jsouce nedostižné, působí zajisté jakési chvění a bázeň, jsouce však i nedostižností svou přiměřeny touze člověka po nekonečnosti, působí zároveň jakýsi klid, úctu a lásku, vděčnost a údiv, jakési rozplývání a rozjímavé nadšení. V představě božstva shledává se duše s něčím, po čem toužila, po případě však také s něčím, čeho se má ostýchatí neb dokonce báti; odtud tolik smíšených citů v náboženství.

Jakožto bytost duchová sice ale ke spojení s tělem určená uvědomuje si duše své okamžité stavy ne jako pouhý duch, nýbrž ve spojení s tělem. Jako představy jsou tělesněduševným přechodem k pojmovému poznání, tak zase jsou city tělesněduševným odstavcem v průběhu duševného dějstva, pokud týká se vlastní úsoby člověka. Poznání přichází zvenku, vůle směřuje na venek, k činům; cit jakožto klad neb zápor duše k daným dojmům ostává v ní, ale právě proto zasahuje celou bytost její, působě i na ústrojí tělesné, k němuž duše připoutána jako k nástroji svých činností. A jelikož právě příjemnost a nepříjemnost, libost a nelibost tolik rozhodují o náklonnostech duše a rozhodnutích jejích, proto zaujímá cit v náboženství tak důležité místo.

Mýlil by se však, kdo by se domníval, že vlastní, vniterné náboženství pouhým citem je dokonáno. Pro ty, kteří třetí mohutnosti, od poznání a vůle různé, neuznávají, nemůže o takové nauce ovšem býti ani řeči. Ale ani ti, kteří pokládají cit za zvláštní, oddělený průběh duševného dějstva, nemohou oddělití ho od ostatních tak, aby naň obmezili nějakou určitou činnost duševnou. Vždyť neznamená cit vlastně nic jiného,

než právě jen libost či nelibost, spokojenost či nespokojenost duše. Vše ostatní, zbarvení citu, obsah jeho, zda to láska či bázeň a pod., jakož i další trvání závisí z nemalé části na rozumu a na vůli. City náboženské jsou v dalším vývoji zcela určité — a to mají od rozumu, který božstvo uvádí na vědomí, potom stávají se více méně dobrovolnými, různě silnými a trvalými, a to velice závisí na vůli.

Neurčitá potucha čehosi jiného, snad vyššího a lepšího, jakási nespokojenost se zdejkem a neklid, ba i domnělá neurčitá potucha nekonečná dokazuje sice touhu po náboženství a je ve vzniku jeho důležitým prvkem, tak jako všude jinde nespokojenost s daným je pobídkou k pokroku, ale náboženstvím to ještě daleko není. Vždyť není to vlastně ani zcela úkonem lidským, jenž má být vědomý a dobrovolný, kdežto ono prvotné hnutí citu jest neurčité, prázdné a samovolné, bezděčné, nemajíc ani určitého obsahu ani určitého cíle, jako jej má náboženství. Býváť náboženství nabýváno a osvědčováno nikoli bezvědomým, slepým tápáním citu, nýbrž činností rozumovou, mnohdy velmi namáhavou a zdoluhavou. Ostatně jen mocné dojmy takového poznání mohou způsobiti hluboký a trvalý cit, jakého náboženství potřebuje: neurčitost a mlhavost jest naopak přehavá.

Každý cit jest podstatně trpný, a takž i cit náboženský: jestiť to dojem pomyslu o božstvu. Avšak libost a nelibost jest čínorodá, a jako působí jisté pohyby v ústrojí tělesném, v oběhu krve, tak také působí jisté vzněty a úmysly v duši, ve vůli. Obdobné je tu dějstvo tělesné s duševným. Dojmy mozkové působí na čívnost ostatního těla, na tlukot srdce: podobně také poznatky působí nějak na celou duši, a silnější dojmy její přenášejí se zase na tělo, zase na oběh krve, na tlukot srdce. Protož ač je srdce vlastně nástrojem pouze hmotným, přece lze uznati obecný zvyk mluvy, kterým se cit přisuzuje srdci: tam totiž se každý pohyb v onom tělesněduševném dějstvu, jakým dějstvo citové jest, ohlašuje. A jelikož má cit takovou moc v průběhu dějstva duševného i tělesného, lze dále i přijmouti známé a obvyklé úsloví, že srdce jest sídlem lásky k Bohu a nábožnosti.

Takž máme až dosud trojí způsob náboženských úkonů: poznání Boha, chtění dle něho, cit pro něj. Jak samozřejmo, jsou to samé úkony vniterné a dávají tedy pouze náboženství vniterné. Ukázalo se však také, že neobmezují se úplně jenom na duši, nýbrž že působí též na tělo. Jestiť to zcela přirozené: u bytosti duchově-tělesné, jakou je člověk, jinak být nemůže. Čím nitro naplněno, to zevnějškem se prozrazuje. Sám pojem náboženství ostatně toho požaduje. Neníť ono pouze teorií, pouze poznáním, nýbrž obsahuje nad to důležitější ještě částku praktickou. A jednání má sice počátek také v nitru, ale z pravidla proniká

na venek. I ono má býti náboženské, má totiž přiměřeno býti vniternému smýšlení.

Náboženství sahá tak daleko, jak daleko sahá závislost na Bohu. Není-li pak nic samo ze sebe, nýbrž od Boha všechno, tedy také je všechno v úvazku náboženském, ovšem různou měrou. Duše přímo jest od Boha, jsouc také nejlepším obrazem jeho, a jí vlastně přímo náboženství náleží. Tělo jest nepřímou od Boha, jest nástrojem duše, ale nástrojem oživeným, oduševněným, jaksi součinným, a proto má také nejbližší účastenství v úkonech náboženských. Ostatní příroda, jež i dle přesvědčení pohanských myslitelův (Aristotela) jest k vůli člověku, jest mu taktéž nástrojem, myšlence a vůli jeho více méně povolným. Tou měrou, jakou na ní může náboženské smýšlení projevit, tou měrou spadá v obor úkonův a předmětů náboženských. Někdy je to více u zvířeny, někdy u květeny, někdy u nerostů.

Rozumí se samo sebou, že opravdové, živé vědomí náboženské projevuje se v předmětech těchto způsobem neledajakým. Komu jest náboženství opravdu tím, čím samo jest, u toho bude zaujímati přední místo v celém životě a snažení, tomu bude přední záležitostí života a starost o ně bude mu starostí nejpřednější a nejmilejší. Proto také projevy ty budou co nejvzácnější, myslím totiž subjektivně, osobně nejvzácnější. S hrůzou neb útrpností neb úsměvem odvracíme se od pověrečných výkonů náboženských: tolik však jim připustíme, že pro vykonavatele samy měly cenu velikou. Zcela přirozeně stavěl člověk ve službu náboženství, cožkoli měl milého a vzácného, a takž nejen bohatstvím hmotným, nýbrž i bohatstvím duševním skládána úcta vznešenému božstvu. Jako na duši a tělo člověka mělo náboženství vykonávati zušlechťující vliv, tak také na díla rukou a snahy jeho. Veškeré umění jest původně náboženské, náboženství svou vzácností a vznešeností pobádalo k pokroku. Úpadek jeho byl úpadkem celého života.

Přirozenou souvislostí touto mezi náboženskými úkony vniternými a zevnějšími vyvracejí se všechny námitky, činěné proti zevnější bohocť. Může se člověk ovšem dorozuměti s božstvem svým uvnitř. Ale žádati na člověku, aby neprozrazoval, co tak mocně nitrem jeho hýbe, znamená jej týrati nemožnostmi.

Obyčejně soustřeďují se námitky takové na známá slova Kristova, že přijde doba, kdy praví ctitelé uctívati budou Otce v duchu a pravdě (Jan 4, 23). Nebýti ani vysvětlující souvislosti v textě, sám příklad Kristův učí, že slov těch nemohl mysliti o bohocť pouze vniterné. Nešlo mu zajisté o nic jiného, než aby Židy i Samaritany odvrátil od hmotného partikularismu, který bohoslužbu obmezoval na Jerusalem neb horu Garizim a pohřichu hlavní, ba skoro jedinou váhu kladl na zevnější obřady tam konané.

Nebezpečí, ustrnouti na obalu tomto, jest ovšem s tím spojeno: vždyť i to je zcela přirozeno, právě jako v ostatním životě poddává se člověk někdy mrtvému mechanismu. Pro nadužívání však opět nelze odsouditi samo užívání, kteréž, jak viděti, přirozeností lidskou jest neodolatelně dáno. Avšak kdo by ještě o oprávněnosti bohocty zevnější pochyboval, uvážíž naproti zmíněnému zase blahodárné účinky, jaké má zevnější bohocta na nitro člověka.

Bylo by velmi zajímavo stopovati tuto souvztažnost do podrobná. Je to shoda podivuhodná. Smysly se člověk učí, a i neviditelné vlastnosti božské, pravil nám apoštol, spatřujeme a chápeme z toho, co učiněno jest, totiž ze zkušenosti. A pomůcka tato, pomůcka smyslového názoru, nestává se nikdy zbytečnou, dokud je člověk tímhle člověkem, člověkem s duší a s tělem. Dojmy názoru toho jsou mocné, zarývají se obrazivostí do duše, navádějí tam přiměřené představy, pomysly a city nábožné, trvalejší a účinnější, než by dovedla pouhá myšlenka vzbuditi. Jest-li zrak a sluch předním nástrojem vzdělání, tedy i zde má úlohu velice důležitou, zprostředkovati totiž jisté dojmy, kterými poznání jistých předmětů náboženských je provázeno.

Takto smyslovými vněmy probouzí se vědomí o Bohu, vědomí to řídí život duševný i tělesný, živeno a posilňováno bývá pak zase dojmy smyslovými. Hlavními úkony ostávají v náboženství vždycky úkony vniterné. Zevnější však, ježto jsou jaksi podružné, mají velikou důležitost psychologickou, jelikož jimi „jako nějakými znaménky mysl lidská povzbuzována bývá k duchovým úkonům, kterými se s Bohem spojuje“ (Tom. Aqu.).

Při této stránce zevnější nemálo na váhu padá stránka společenská v životě lidském. Na společnost jest odkázán člověk od počátku až do konce, zvláště co do vyšších potřeb svých. A tak i vědomí náboženské může se vyvinouti jen příznivým vlivem společenským, aby nezakrnělo ve smyslnosti a nevědomosti vůbec. Na obrat zase člověk jakožto bytost společenská hledí s jinými se sděliti o to, co nitrem jeho hýbe, aby je týmž směrem naladil a svou úsobu takto rozšířil. Protož i náboženské zájmy hledí člověk osvědčovati veřejně, a jako jiné k tomu příkladem svým povzbuzuje, tak také spolupůsobením jejich v horlivosti své pobádán bývá.

Psychologický úkaz ten jest odůvodněn poměrem společnosti lidské k Bohu. I společnost, společenským pudem sestavená, jest od Boha, jako každý přírodní útvar; rodina na př. a stát vzhází z takovéto vrozené a vštípené potřeby. Ký div tedy, že i zájmy náboženské hledí člověk pěstovati také ve společnosti, zvláště když jimi veškery jiné vztahy společenské jsou zušlechťovány a posvěcovány! Život společenský jest obdobný životu jednotlivce.

Obojí má svoje zákony od Boha, obojí má cíl svůj v Bohu, není soběúčelný, a protož není ani soběstačný, nýbrž na Bohu závislý.

Protož náboženství není nikterak věci soukromou, nýbrž veřejnou. Každá společnost má svůj zvláštní účel. Tak na př. rodina směřuje k výchovu a blahobytu dětí hmotnému i duševnému, stát zase k blahobytu občanů, nemá tedy ani ona ani tento přímo účelu náboženského. Avšak ani ona ani tento účelu svého nedosáhne bez náboženství, které svou naukou, svojí mravoukou právě vytýká správné poměry v rodině i ve státě, práva a povinnosti, dodává síly jich šetřiti a odpor přemáhati, poukazujíc na věčný základ a cíl všeho zřízení, na Boha jakožto původce člověka i společnosti lidské. Již ve vlastním zájmu tedy jest společnost povinna, šetřiti a pěstovati život náboženský, pro vlastní jsoucnost tak potřebný. Hlavní důvod povinnosti té však jest, že nižší účely mají se podřizovati vyšším, tedy že nižší a užší společnosti mají svým dílem pracovati o provedení účelů vyšších; jinak počínají si nesprávně, převráceně. Cíl světa jest jediný, společný. Jemu tedy svým způsobem má sloužiti všechno na světě, soukromě i společně. Jen tak se zachová pravý řád.

Z přirozené souvislosti této mezi náboženstvím a společností lidskou vysvětlíme si snadno, proč veřejná společná bohoslužba tak mohutně působí na udržení citů společnosti lidské prospěšných. Především na udržení citu náboženského. Jak rozněcuje vzájemný příklad a spolupůsobení při veřejné bohoslužbě srdce lidská! Jakou radostí, obětavostí, oddaností k Bohu naplňuje toto jednotné, svorné spolupůsobení při uctívání jeho!

Dále působí bohoslužba ta mocně na udržení samého citu pospolitosti a vzájemnosti. Stejná nauka, stejné přesvědčení, stejný cíl shromažďuje při veřejné bohoslužbě tolik různých živlů k jednotnému úkonu, vznešenému a povznášejícímu, překlenuje různosti jejich a osvědčuje velikolepým způsobem ideji obecného bratrství. Dějiny náboženství — srv. na př. starořecké, zvláště pak starozákonné — dosvědčují zřejmě, že to není libovolná konstrukce, co tu praveno, nýbrž pouhá pravda.

Je pravda, že veřejnou bohoslužbou se může také celé náboženství pokládati za odbyto, že nastane čirý mechanismus. Je to bohužel pravda, ale z toho má právě nejvíce škody samo náboženství, ne tak světské zájmy společenské, leč až teprve nastane pouhé pokrytectví, pouhá formalita místo skutečné bohocoty. Ale vždy ještě jest náboženství bližší ten, kdo aspoň veřejně se k bohoslužbě hlásí, než ten, kdo se jí i takto straní. Tento zajisté jen pyšným sebeklamem může si lichotiti, že není jak ti ostatní, že má to pravé náboženství ducha, že ho nestaví na odiv a pod. Nikoli! Zanedbává tím jistě jeden důležitý výkon náboženský,

totiž veřejné vyznání Boha, a jest velice pravděpodobno, že zanedbává i ostatní.

Slovem, člověk tak jak jest a žije, tělem i duší, v soukromí i ve společnosti určen jest posléze pro náboženství, t. j. aby vším, co jest nebo má, přímo či nepřímo Boha poznával, ctil, miloval, jemu sloužil a tím své blaho zajistil. Tak praví rozbor poměru člověka k božstvu, tak praví také dějiny náboženství.

Ale právě tyto dějiny poskytují látky k námitkám. Kamkoli mimo náboženství zjevené pohlédneme, všude jest nějaký nedostatek, a zvláště ona nejdůležitější část, zušlechtění člověka skrze náboženství, zdá se býti vesměs pochybná. Ani vyznavač brahmaismu ani Hellen ani Říman nemá ve své jinak velice vyvinuté mythologii nauk mravnostních; vychovateli ve mravnosti byli v klasicismu nikoli kněží, nýbrž básníci a filosofové.

Ano, jsou to nedostatky některých soustav náboženských, zvláště v úpadku jejich, právě jako jiné soustavy zase trpěly nedostatkem opačným, na př. buddhismus, jenž jest po přednosti mravoukou. I nynější proud ethický, z protestantské roztržiténosti naukové vzešlý, znamená — pokud ještě jest na půdě náboženské — úpadek náboženství. Každá jednostrannost, jež nemá na zřeteli člověka celého, nýbrž jen jednu stránku jeho, znamená zde úpadek a odchylku od vlastního pojmu náboženství, kterémuž pojmu prvotné náboženství zajisté více se blížilo. Tak i v klasické mythologii jakožto soustavě náboženské nalézáme z počátku dosti prvků čisté mravnosti: bázeň bohů krotí pýchu a zpupnost, v níž vlastně jest jádro všeho hříchu, krotí ji, v jakémkoli směru se ukazuje, ať jako přílišná vědychtivost, ať jako přílišná soběstačnost a zanedbávání božstva, ať jako přímá vzpoura proti zákonům jeho. Pravda, zákonů těch není mnoho, ale přece káže se bohocť, posvátnost rodinných svazků, majetku, cti atd., trestají se rozličné chyby, které pohříchu časem také zbožněny. Dokud udržel se aspoň jakýsi pomysl božstva, dokud nestala se mythologie hračkou nezřízené fantasie, nemohlo jinak býti, nežli že člověk z bázně a úcty k tomuto božstvu jisté ctnosti konal, jistých neřestí se varoval.

Že pro náboženství a jménem jeho páchalo a páše se mnoho zlého, je pravda. Nikdo neupře, že — může-li vůbec býti sváděno na náboženství — že stávalo se to často z dobrého přesvědčení, z dobrého úmyslu, tedy z nevědomosti, která hříchu nečiní. Byla-li zaviněná či nevinná, bylo by pokaždé zvláště zjistiti. Sám Kristus předpovídá učenníkům svým (Jan 16, 2): každý, kdo vás zabije, domnívati se bude, že službu prokazuje Bohu. Ani vyznavači jeho nezůstali chyby té vždy prosti. Nám odtud prozatím nic jiného nevyplývá než opětný doklad, proč potřebí dobré a přesné nauky náboženské. Teprve pak, když výminka ta vyplněna a

když ukáže se, že zlo to pácháno skutečně v duchu toho kterého náboženství, teprve pak lze odtud usuzovati o dobrotě či špatnosti jeho. Ruce lidské zajisté často znetvořují díla rukou Božích.

Modlitba.

Vniterné úkony náboženské, pokud jsou doprovázeny přiměřenými city, můžeme nazvati nábožnými a zahrnouti je jménem modlitby. Pokud totiž kdo theoreticky probírá pravdy náboženské, neosvědčuje ještě náboženství, není vlastně nábožným. Ono „pозdvižení mysli k Bohu,“ jak se modlitba v širším významu zove, zavírá v sobě jakési ochotné obírání se Bohem a věcmi božskými, které se děje se zájmem citovým a obsahuje v sobě přímo úkony víry, úcty, bázně, důvěry, chvály, radosti, lásky a pod., dokud mysl lidská prodlévá více v rozjímání vlastností Božích. Jakmile však obrátí zřetel na člověka samého, na jeho nicotu a potřebnost, cit úcty a bázně pokračuje snad k lítosti, cit důvěry pak k modlitbě v užším slova smyslu, totiž k modlitbě prosebné. A v tom užším významu vymezuje se modlitba také prostě jakožto žádost slušných dober od Boha.

Na tomto místě nenáleží jednati o modlitbě vůbec, nýbrž pouze o některých sporných stránkách jejích. Jimi zdají se býti předně zevní projevy modlitby a pak poměr prosebné modlitby k zákonům přírodním. (Důkladnou dogmatickou monografií o modlitbě vydal 1895 v Brixenu Fr. Schmid: Die Wirksamkeit des Bittgebetes.)

Slovo jest přímým následkem myšlenky. Toto slovo vniterné totiž rádo se projevuje na venek, zvláště když poněkud silněji člověka zajímá. Úlohu hraje tu několik činitelů: je tu sdílnost lidská, potřeba oznámiti, co se uvnitř děje, je tu sama tělesně-duševná podstata člověka, která jaksi žádá, aby i tělesné ústrojí příúčastňovalo se projevů ducha, aspoň svým způsobem. Je tu dle podstaty této jakási touha, odíti myšlenku zevním rouchem a ji takto zpředmětniti, lépe si ji představití a pod.

Modlitba slovní a ústní ovšem nemá za účel sdělití se s ostatními, jedna příčina tedy k projevu tomu odpadá. Nicméně i tak ostává modlitba taková zcela přirozeným výlevem a výronem rozničeného nitra, neboť i nábožné myšlenky a city jsou již uvnitř jaksi ve slova pojaty, znamenají-li co určitého; k vyslovení skutečnému, kterýmž i tělo se staví ve službu nábožnou a jí se posvěcuje, jest již jenom krok. Avšak ani ona stránka sdílnosti neodpadá tak docela. Byť i člověk neměl modlitbou vlastně nic oznamovati druhým lidem, má přece touhu, spojití se v modlitbě s nimi, a tak společné city společným výrazem vyjadřovati.

Je tedy modlitba ústní zcela přirozená a oprávněná. Rozumí se samo sebou, že nikoli jen ústní; neboť to vůbec modlitbou není. Zase není správně, sváděti t. ř. mechanismus v modlitbě na to, že se používá jistých modlitebních formulí. Těch člověk potřebuje, aby bohoctě své dal pravý výraz a aby správnými pomysly nábožné city v sobě vzbudil, tak že jen z hluboké potřeby srdce mohla vyplynouti slova učenníků Páně: „nauč se nás modliti!“ Vždyť přecasto ani uvnitř nevíme, oč máme prositi a jak: a tu Duch pomáhá slabosti naší, uče se nás modliti vzdechy nevýslovnými. (Řím. 8, 26.) Tím méně najde každý přiměřené slovo, přiměřený výraz, jenž by odpovídal pravému poměru našemu k Bohu, jak přece v modlitbě býti má; vždyť nesprávně se modliti, znamená Boha pokoušeti, jej urážeti! Vina mechanismu onoho, toho bezmyšlenkového odříkávání daných formulí nespadá tedy na věc, nýbrž na osobu. Každý má právo i povinnost modliti se, ať jest učený neb neučený: obojímu, právu i povinnosti, přichází náboženství vstříc jistými modlitbami, z nichž oba, učený i neučený, některých používati mohou, některých používati mají. Na nich jest, jak to učiní.

Slovo však není jediným projevem nitra, nýbrž má své náhradníky, jež je také provázívají. Jsou to posuňky. Jsoutě někdy nezbytnou, někdy libovolnou náhradou za slovo. Nastanou chvíle, kdy, jak opotřebované úsloví praví, skutečně nedostává se slov, kdy řeč nestačí úplně na vyjádření toho, co nitrem hýbe a zmítá: tu nastupuje posuněk jakožto symbol ve své právo. Řeč jeho je mnohdy zřetelnější a výraznější, než veškerých slov, neboť obráží se v něm celá ta směs průvodních citů, jež by se slovem jen otřela.

V jiných případech nahraďujeme libovolně řeč slovní řečí posuňků buďto že výrazněji působí než ona, aneb že porozumění zůstáváme druhému, umí-li čísti v srdci lidském. Jestliť symbol i hádankou, která plný smysl svůj zjevuje jenom spřízněné neb zasvěcené duši, ostávajíc jiným tajna.

Nejčastěji však člověk slova doprovází posuňky, které slovům dodávají důrazu, je vysvětlují, jejich plný význam odhalují. Tím jednak se více vyhovuje potřebě sdělení a úlevy od toho, čím mysl naplněna, jednak stává se řeč účinnější pro druhé.

Vše to je tak přirozené, jako příroda sama. Nesnadno tedy pochopiti, proč se to při modlitbě vyčítá za nepřislušné. Vzdělání sice káže ovládati tělo své, aby posuňky jeho buď byly vůbec potlačovány aneb aspoň v mezích držány, a má jistou měrou pravdu. Avšak viniti každé takové hnutí z pokrytectví, bude asi spíše samo pokrytectvím. Je to podobné, jak u veřejné bohoslužby (II. str. 23). Mohouť nábožné posuňky býti bez opravdové nábožnosti, a je to chybné. Co ve společenském obcování zoveme

společenskou formou, to je zde pokrytectvím, není-li při tom stejného smýšlení. Avšak, za podmínek ostatně stejných, dá zajisté každý i té pouze zevnější slušnosti přednost před opakem, a to tím spíše, jelikož tu na váhu padá jednak možné pohoršení, okázalá nešetrnost k bližnímu a jeho posvátným citům, jednak dalekosáhlý význam tělesných pohybův a posuňků pro vzbuzování a udržování nábožnosti u jednotlivce samého.

O pohoršlivém a nešetrném chování při veřejné bohoslužbě netřeba dále mluvit; odsuzujet se samo sebou. Pozastavme se raději u toho, kterak působí postavení těla na vniternou zbožnost při modlitbě.

Posuňky, kterými doprovázíme modlitbu, jsou rozličné. Východan na př. rád vrhá se celým tělem na zemi, jsa zvyklý, osvědčovati takto úctu a poníženost. My zase častěji klekáme za touže příčinou. Patriarchové rozprahují ruce a vznášejí je k nebeským vyšinám — pohyb to v řecké bohoslužbě obvyklý — projevující směr a touhu duše své k Bohu. Pokorný a prosebný výraz složených rukou je zcela přirozený, i v obyčejném životě obvyklý. Složením rukou vzdává se člověk vlády nad nejmocnějším nástrojem těla svého, prohlašuje se zajatcem vítěze, odevzdává se jemu na milost i nemilost. Sepjatýma a povztýčenýma rukama prosí o slitování. Ruce na prsou skřížené ukazují pokornou odevzdanost. Zvláštní obřad, bítí se v prsa, ode dávna značí mocné hnutí strastné a lítostivé. V bolu a hoři lomí rukama, vplétá prsty do prstův — obraz to vniterného svíjení pod tíhou strasti, kteráž mimovolně slzy vynucuje. Jak výmluvná jest mluva jejich, netřeba doličovati; jak mocně působí síla jejich na jednotlivce samého i na druhé, ví každý. Jest prý to jen organické vyměšování tekutiny z očí — buď si. Má však svou příčinu a svůj účinek i v duši; toho netřeba dokazovati. Je to jako s výrazností oka vůbec: všechno prý jest mechanismus, oko prý pořád stejně září, ať radostí, ať žalostí, je prý pořád stejně vinné a nevinné, upřímné a klamné, pokorné a hrdé atd. — snad ano, ale výraz jeho ve tváři lidské jest nepopíratelně výrazem nitra více méně zřetelným a pravdivým. Oko s důvěrou a nadšením vzhůru hledící, oko pokorně sklopené byť i mohlo klamati, přece na vniternou rozpoloženost poukazuje.

Ty a takové posuňky tedy doprovázejí modlitbu buďto vniternou neb ústní; jimi se tělo účastňuje modlitby, a v tom tkví přední jich význam. Avšak ony působí též samy sebou, jednak na jednotlivce samého, jednak na společnost.

Předně působí příznivě na jednotlivce, který se takto při pobožnosti chová. Je pravda, že i bez nich může se člověk dobře modlit. Ale stěží uvěříme v pobožnost toho, kdokoli by se při tom choval opačně, nepřiměřeně; přírody takto opravovati nelze.

Naopak ale sama postava těla, uctivé a řekněme zbožné chování zevnější působí na vniternou zbožnost, udržujíc ji a podporujíc, odstraňujíc překážky pozornosti a pozdvižení mysli.

Ale, namítne se, to možno tvrditi přece jen o takových výkonech a posuňcích, které jsou zcela přirozené a samovolné, kdežto některá vyznání náboženská výkony takové zrovna předpisují, zavádějíc tím obřadnost místo nábožnosti.

Námítka ta byla by poněkud oprávněna, kdyby předepsané obřady byly zcela nepřirozené. Skutečně však uvidíme, že společnosti náboženské, pokud jen trochu se udržely na výši náboženství, používají obřadů zcela přirozených, jež poněkud zevrubněji určují a příslušníkům svým buďto radí nebo nařizují. A činí tak právě z uvedené příčiny, aby totiž údům svým podle nabytých, takorka všelidských zkušeností podaly návod, jakým způsobem modlitby a pobožnosti i zevně zařizovati, a tím vniternou zbožnost podporovati; výchovu zajisté i zde jest potřebí, a ten, jest-li rozumný, počíná si všude podobným způsobem.

Nad to však ještě snad důležitější jest ohled na to, že mnohé pobožnosti konají se společně a veřejně. A tu již sama shoda a jednota v zevnějších úkonech jest žádoucí u těch, kteří touž pobožnost konají. Jak shoda taková působí na každého účastníka zvláště i na veškeren celek, netřeba dlouho doličovati: jestliže kde jinde, tedy zajisté především tuto osvědčuje se moc dobrého příkladu a vzájemného povzbuzování. Říká se, že uniformita zevnější zabíjí ducha: je v tom něco pravdy, ale více ještě pravdy je v tom, že uniformita obživuje ducha. Vše záleží na tom, jak se co provádí, jaké se čemu vykazuje místo. Dokud ostává pravý poměr, že totiž hlavní věcí jest nábožnost vniterná, zevnější pak jen výrazem jejím, dotud netřeba se báti, že by obřadnictví zavládlo místo zbožnosti.

Uvážíme-li toto dobro jednotného, neb aspoň celkem jednotného, totiž podobného obřadu, smíříme se s mnohým, co prvému pohledu zdá se snad příliš umělým v obřadech náboženských. Osobní povahy jsou přerůzné; a tak, co jednomu jest výstředním, druhému zase ani nestačí. Vždyť v obyčejném životě není jinak. Jinak se chová dítě a dospělý, jinak se chová pohlaví mužské a ženské atd. A což teprve každá jednotlivá letora zvláště! Náboženství opravdu lidské bude tedy hleděti vyhověti všem, pokud možno, ale nehověti nikomu zvláště. Citlivůstkářství na př. má vážnými obřady udrženo býti v jistých mezích, kdežto naopak neblahý suchopar a necitelnost má ustoupiti pod osvěžujícími dojmy obřadů citu a významu plných. Každý je v těch věcech více méně jednostranný. Kdo si toho ostává vědom, nebude se urážeti projevy, které zase jemu se zdají býti jednostrannými, kdyžť bohoslužba a obřady její jsou pro všechny. Co nás všude

jinde rozlišuje a rozlučuje, má zde přestat. Zde jsme na téže půdě, všichni sobě rovni jakožto dítky téhož Otce. Zde tedy, kde jsme pouze lidmi, ničím více, má každá lidská přirozenost míti svoje právo nerušené, aby s Bohem svým promluvila si dle své potřeby. Každý druhý pak jest povinen, šetřiti potřeby té, neboť i on má zase svoji vlastní.

Ve společné pak bohoslužbě může každý, pokud možno, hledati ukojení vlastního, ale má také míti ohled na potřeby bližního svého. Děje se tu snad mnoho nedůstojného a neuhlazeného, avšak soucitný člověk, jenž k bohoslužbě přišel skutečně za tím účelem, aby pobožnost svou vykonal, nebude tak hned hotov s přísným úsudkem, že to pokrytectví, theatralnost a pod. A protož nelze chváliti jistého druhu cestopisců neb vypravovatelů, kteří s otupělou myslí světáka obcují bohoslužbě v cizích krajích a pak si úsměšky tropí z prazvláštní prý té pobožnosti domorodců. Neomlouvajíc nikterak věci opravdu nedůstojných a neslušných, nelze přece zase v posměchu takovém spatřovati mnohdy nic jiného, než lehkomyšlnost a bezcitnost, byť byla sebe učenější a vzdělanější.

Odpůrcové jsou tu, jak obyčejně, nedůsledni. Chválí to neb ono náboženství, že obřady svými přispělo k vývoji na př. hudby neb řečnictví, neb umění výtvarného atd. Avšak, co znamená náboženská hudba, ne-li stupňovaný výraz vroucnosti vniterné, modlitby? Co znamenají díla náboženského umění výtvarného, ne-li různé projevy zbožnosti? A jest-li umění obrazem života, proč by nebyl oprávněn život ten sám, proč by neměla modlitba a zbožnost vůbec docházeti přiměřeného výrazu dle osobní přirozenosti též u jednotlivce buďto v soukromí anebo společně?

Na konec třeba zmíniti se ještě zvlášť o jednom způsobu posuňků, které zdají se býti obecně rozšířeny. Jsou to pohledy a úkony, kterými lidé odjakživa naznačovali, že hledají božstvo ve výši, určitěji řečeno v nebi. Kterýsi přírodozpytec učinil štíplavou ač ne právě duchaplnou poznámku, že již proto nemůže býti Boha, poněvadž heliocentrickou Koperníkovou soustavou mu odňato bydliště; podle dřívějšího naivního názoru náležela prý mu největší část vzdušného prostoru, nyní však je všechno obsazeno hmotou, tak že proň nezbyvá místa.

Viděti z poznámky té, že jistým duchům je všecko dobré dost, aby se tím spokojili; pročez není divu, že takoví opravdu necítí prozatím potřeby, hledati Boha. Stran bydliště Božího může i nejmodernější přírodověda býti zcela bez starosti. Pronikáť Bůh, jak jsme viděli, všudypřítomností svou veškerenstvo, není jím však obsažen, neboť jest i nad ním. Nemáť ani žádného zvláštního bydliště, kde by byl více přítomen, než jest na př. ve světě. Ale jest zajisté říše duchů, kde jest pro ně více přítomen, kde

jest jim bližší, kde se jim dává lépe poznati a uctívati, a tuto říši nazývá křesťanství nebem. Instinktivně hledáme jí jakožto něčeho vznešeného a vysokého na výsostech, totiž mimo viditelný a hmotný svět. Instinktivně očí a rukou svých pozvídáme, poněvadž myšlení na Boha samo nás povznáší a od prachu pozemského vzdaluje. Vyjadřujeme tím opět jen, co uvnitř cítíme, a naopak vznešené city své výrazem tím probouzíme a sesilujeme.

Druhá otázka nahoře vytčená týkala se poměru prosebné modlitby k zákonům přírodním. Vysvitloť asi z předešlého, že díkyčinění a chvála Bohu přísluší, že tedy je povinností člověka, vzdávati mu ji, a že úkony tyto jsou člověka nejen vysoce důstojny, nýbrž jemu také velice užitečny, anť jej povznášejí, šlechtí a útěchou naplňují. A konečně byť i kdo Boha a jeho dobrodiní popíral, aspoň toho neupře, že ony modlitby, chvály a díkyčinění aspoň subjektivně mají blahodárný význam, působíce příznivě na lepší stránky mysli lidské. Kdo ctí úctyhodného a chválí chvályhodného, ctí a chválí zároveň sebe sama, svoji lepší úsobu. Vděčnost pak jako sama jest ušlechtilou ctností, tak také zušlechťuje.

Nyní jde o to, zdali v tom případě, že jest Bůh, Bůh stvořitel a zachovavatel všehomíra, vyznavač jeho má právo neb dokonce snad i povinnost, Boha svého vzývati o pomoc v potřebách duše neb těla. Modlitba taková zajisté předpokládá, že na něco je, že se nemine s účinkem, aspoň v tom případě, kdy jest oprávněna a správně vykonána, nebo v tom případě, kdy vyplnění prosby jest rozhodně a prostě lepší než nevyplnění.

Tím ocítáme se u záhady nesnadné, ač skutek sám se zdá býti samozřejmý, protože je všeobecný: kde jaké jen trochu lidské náboženství, kde jen jaká modlitba vůbec, tam také modlitba prosebná; ba obyčejně lidé modlitbou nic jiného nerozumějí, než modlitbu prosebnou. Poněvadž chceme zde uvažovati o účinku modlitby té, potřebí ovšem se obmeziti na úvahu o modlitbě, konané ku pravému, skutečnému Bohu. Že i náboženství pověrečná, pohanská, měla a mají prosebnou modlitbu, jest vůbec známo, i není ani pochybnosti, že i tam modlitby takové blahodárně působily na lidskou mysl. Za podivnou okolnost budiž jen to vytčeno, že se modlitby takové konaly i při pevném přesvědčení o t. ř. osudu, železném a neúprosném (srv. mythologii klasickou). Naše moderní fatum je zákon přírodní, taktéž prý nezměnitelný, který žádné výjimky ani odchylky nepřipouští, tak že činí veškeru prosbu již napřed zbytečnou, má-li jí dosaženo býti více, než by sám zákon přírodní přivodil.

Z úvahy o této záhadě chceme ještě vyloučiti, aspoň theoreticky, otázky života nadpřirozeného, života milosti, jak jej kře-

stánství ve svých údech sestruje, a ostati na půdě zákonův a zjevů přírodních. Zajímavu tu čísti list švedského filosofa Monrada k Renanovi (Philosophische Monatshefte 1892. I.). Proti Renanovi, který připouští jen subjektivní psychologické účinky modlitby na toho, který se právě modlí, hájí Monrad i účinkův objektivních, ale to jenom do jisté míry, která nám podle obecného přesvědčení lidského stačiti nemůže. Objektivním významem rozumí totiž především to, že kdo se správně modlí, nevytýká tak svých vlastních osobních a sobeckých potřeb, jako spíše přání a prosbu, aby se uskutečnilo, co jest vůbec a objektivně dobré, t. j. konkrétněji řečeno, aby se stala vůle Boží a nikoli vůle toho neb onoho člověka.

Výklad ten je zcela správný: pravá modlitba je ta, která prosí, aby se stalo, co Bůh chce a ne co člověk chce. Avšak věc naše tím ještě není vyřízena. Tím, že se vůle lidská božské podřizuje a s ní sjednocuje, dosahuje člověk ovšem toho, oč prosí, toho, co člověku skutečně prospívá, neboť Bůh mu zle činiti nemůže; ovšem dosahuje toho snad jiným způsobem, nežli snad sám zamýšlel, ale dosahuje toho. Tento účinek, ta shoda vůle lidské s božskou, může se sice nazývati účinkem objektivním, prospěšným účinkem modlitby, a může se tak nazývati od jiných lidí i od samého prosícího, avšak to ještě není to, co modlitba vůbec zamýšlí. Vůbec lidé zajisté chtějí a doufají modlitbou způsobiti nějak i změnu skutečného dějstva mimo duši svou (na př. ochranu milé osoby, uzdravení atd.), podle obsahu své modlitby, byť i jen s podmínkou, že to vůle Boží.

Nad to právě proti tomuto výkladu zdvívá se námitka velmi často opakovaná: ale, má-li se státi vždy jen podle vůle Boží, pak je modlitba vůbec zbytečná, neboť vůle Boží stane se jistě, ať se modlíme tak či onak. Námitka ta ovšem tvrdí příliš mnoho, neboť zbytečnou by modlitba nebyla ani tehda, kdyby skutečně neměla jiného výsledku, nežli že v ní člověk projevil souhlas s vůlí Boží: buď vůle Tvá, staň se nikoli jak já chci, nýbrž jak Ty chceš. V tom zajisté jest veliký mravní skutek, přijmouti řád objektivní a příkaz vůle božské za svůj. Uskutečňujet se tím prozatím aspoň ideálně světový řád a jednota jeho, jednotný směr k jednotnému cíli. Ani to by ještě nebylo zbytečné, prositi takto o jednotlivá určitá dobra, neboť podřizovati se vůli božské i v podrobnostech, v jednotlivých případech života, má tím větší mravní význam, jelikož osvědčuje více opravdovosti a oddanosti. Ale pokud obsah modlitby takové týká se skutečného dějstva, které by člověk podle prosby své chtěl míti řízeno, v tom směru zdálo by se opravdu zbytečným, prositi o něco, co beztoho nastane, t. j. jinými slovy: modlitba neměla by na zevnější dějstvo vlivu žádného.

Jmenovaný spisovatel vyvrací tuto námitku obvyklým způsobem, poukazuje na nepřímou účinnost, již modlitba má v zápětí; přímo totiž působí především na duši prosícího. Toho očišťuje od sobectví, povznáší k obecnosti a ke shodě s Božstvem: na stupni tom člověk lépe oceňuje pravou hodnotu věcí a událostí, podřizuje svoje malichernosti zájmům obecným, dobra nižší dobrům vyšším, dobra časná dobrům věčným, čerpaje z takových názorův útěchu a sílu, aby neklesal v nehodách a nezpyšněl v pohodách, aby i přes nahodilé překážky vytrval na cestě rozumnosti a mravnosti. Smýšlení takové ovšem má pak veliký vliv i na dějstvo zevnější. „Nikoli přírodní události jsou to vlastně, co působí štěstí či neštěstí člověka, co jsou vlastními dobry či zly pro něho neboli vlastními předměty přání či obav jeho: předmětem tím je spíše účinek, jakým ony události nebo věci na člověka působí“ (Monrad). Ačkoli výrok tento není zcela správný, jak vidíme, tu hlubokou pravdu obsahuje, že dobra a zla časná, na něž se modlitba vztahuje, pravou a upřímnou modlitbou nabývají pro člověka pravého významu, totiž jen vztažitého, podřízeného, tak že se k nim potom také po zásluze chová. V modlitbě takové zbavuje se totiž nepatřičné bázně, nepatřičné pýchy, čerpá odhodlanost, ale i skromnost a úctu k řádům vyšším. Povážíme-li nyní, že přecasto, jak přísloví dí, jest každý svého štěstí strůjcem, a dále, jak působí jednotlivec na své okolí, jak osudy menších i větších společností řízeny jsou často jednotlivci třeba jinak i nepatrnými, tu již neřekneme, že by modlitba neměla významu objektivního, byť jen nepřímou.

Účinek takový ovšem provází již modlitbu ve skrytě, a tím více modlitbu veřejnou, společnou. Účinky ty třeba nejsou přímo nápadné ani okázalé, a přece jsou snad veliké. Vždyť události veřejné mívají mnoho nepatrných a skrytých příčin, zhusta i malicherných. Záchvěvy, jimiž vlnění života společenského se řídí, jsou mnohdy pranepatrné, a přece každý svým způsobem přispívá k pohybu celkovému. A tak bychom mnohou podivnou událost, mnohou „náhodu“ vysvětlili modlitbou, nemluvic o případech, ve kterých se prst Boží zřetelně ukazuje, vyzván byv prosebnou modlitbou.

O těchto případech však nastává povinnost promluvit ještě zevrubněji. Jmenovaný obhájce totiž píše na konci obrany své: „Hledá li kdo v modlitbě něco jiného (než dosud uvedeno) — snad nějakého přímého, čarodějného účinku na svět zevnější — nechci mu odpírati, nýbrž jen se přiznati, že toho vůbec nechápu a proto filosoficky upotřebiti nemohu. Neboť filosofie jest podstatně pochopování neb aspoň snaha po něm .“

Tážeme-li se člověčenstva, zdali to vše, co dosud o modlitbě prosebné uvedeno, jemu dostačí, zdali nic víc od ní neočekává,

zvíme, že to ještě není všechno. Vždyť vlastně v tom všem není ani uskutečněna podstata modlitby jakožto skutečné, opravdové prosby. Při té zajisté si představujeme dvojí činnost: prosícího a prošeného, z nichž onen dobrodiní žádá, tento dobrodiní dává. Ve všech uvedených účincích modlitby však spatřujeme dosud vlastně jen blahodárný účinek modlitby samé, nikoli činnost prošeného, a tu se modlitba podstatně neliší na př. od básnictví, leč obsahem; i zdařilá báseň jeví podobné účinky na lidské mysli a skutky, ačkoliv jí není vzývána žádná bytost nadlidská. Při prosebné modlitbě však předpokládáme, že se o něco prosí, a že Bůh prosbě skutkem vyhovuje, že něco vzhledem k prosbě té podniká, jako když dítě prosí o chléb a otec mu ho dává. Slovem, představujeme si zde poměr a činnost dvou osobností.

Ovšem třeba tu vzdáliti veškery představy příliš anthropomorfistické, a čistá nauka náboženská nebude nikdy takových hrubých a naivních představ pěstovati, nýbrž naopak od nich odváděti k vyššímu pojmání modlitby, k takovému, jaké asi čistý názor o Bohu připouští, jak asi Bůh chce býti prošen. A tu rozumí se samo sebou, že naprosto lze prositi pouze o to, co jest naprosto dobré, podmíněčně pak o to, co jest podmíněčně dobré, jako jsou všechna dobra časná, která velmi snadno mohou býti zlem, aniž toho člověk ví, a protož ani vždycky udělena býti nemohou, nemá-li Bůh sám sobě odporovati. Totéž pak platí také o zlém. Jinak by byla modlitba nerozumná.

S těmito výhradami tedy smíme přistoupiti k rozumovému rozboru o poměru prosebné modlitby k zákonům přírodním. Obecné přesvědčení lidstva zajisté praví, že modlitba může míti v zápětí též obraty přírodní, kterými Bůh modlitbě vyhovuje. Buď si přesvědčení to znešvařeno jakkoli, jádro jeho je lidstvu společno. Zakládá se pak na přesvědčení o prozřetelnosti Boží, která dějstvo světové ovládá a je nejen řídití umí a chce, nýbrž také může. Řízení to děje se zákony přírodními, na jejichžto směr ovšem svobodná vůle člověka v jistých mezích značně působí. Neruší jich člověk, neboť není jejich pánem, ale používá jich, řídí je jistými směry, sdružuje a rozlučuje síly přírodní, prováděje tím účinky, kterých příroda sama by neprovedla. Tato vláda člověka nad zákony přírodními jest ovšem obmezená, tak že mnohých účinků nedovede uskutečniti, po případě zameziti. Ký div tedy, že utíká se za tím účelem k moci vyšší a modlitbou chce docíliti, čeho přirozenou silou nezmůže.

Důvěra tato v moc vyšší jest obecným majetkem člověčenstva. Snad byla mnohdy překážkou čilosti a činnosti lidské, poduškou jeho pohodlí, ale zajisté vždy jen do času, neboť zkušenost záhy poučila člověka, aby se napřed sám přičinil, a pak že Bůh požehná. Až dosud přemnoho z toho, oč lidé se modlí,

měli by vlastně vykonati, po případě zameziti sami, a když tak svou vinou neučinili, trpělivě snášeti následky, nereptajíce proti Bohu, nýbrž hledajíce v modlitbě útěchy a posily, nikterak ihned zázraků. Za nynějších okolností je časné zlo v otcovských rukou Božích znamenitým vychovatelem lidstva od začátku, a to pro blahobyť hmotný i pro blaho duševné. Prosí-li tedy člověk za odvrácení zla, a prosí-li rozumně, prosí zajisté o to, aby se jemu nestalo zlem, t. j. aby buďto bylo odvráceno, jest-li vůle Boží, aneb aspoň v dobré obráceno.

Úzký obzor člověka ovšem ukazuje mu mnohý zjev jakožto zlo, na př. bol, neštěstí, co se jednotlivce nepříjemně, snad i velmi těžce dotýká; kdyby však dovedl prohlédnouti celou souvislost příčin a následků, pak souvislost světa fysického s mravním a posuzoval věci také více rozumem než citlivostí, zhostil by se mnohého předsudku a za mnohé „zlo“ by raději blahořečil.

Ale konečně jsme oprávněni následovati pudu svého a prositi, s uvedenou výhradou, i za odvrácení nehod fysických. Jest jen otázka, zdali to co pomůže, t. j. může-li Bůh skutečně chod přírody změnit tak, aby skutečně, v přírodě samé nastalo, čeho si člověk žádá, na př. uzdravení, pohoda atd. Tak se totiž vůbec prosebné modlitbě rozumí. Nesnáze spočívají v tom, že Bůh, ač jest původcem a pánem zákonů přírodních, přece jim dal jakousi samostatnost a stálost, tak že bez důležitých příčin rozum lidský nemá se utíkati k vysvětlování nadpřírodnímu, nýbrž ostatí v oboru daných sil a zákonů. Budiž prozatím též odezíráno od vlastních zázraků, t. j. událostí provedených v přírodě silou nadpřírodní, mimořádně a nápadně, u nichž jakási výjimka z pravidelného chodu přírodního jest očividná, okázale očividná. Zde je řeč pouze o vyslyšení modlitby, pokud nikomu aneb jen málokomu jest nápadné, nenáhlé, snad rozličnými jinými událostmi zprostředkované.

Otázku tu řešiti lze ovšem jen theoreticky a apriorně, zdali totiž zákony přírodní co takového připouštějí a jak to lze se stálostí jejich porovnat. Skutečné události uváděti není potřebno ani prospěšno, neboť kdo o tom není jinak přesvědčen, ten žádného zasažení vyšší moci v nich nepřipustí, a kdo sám zkusil, ten nebude vyšetřovati, jest-li to možno, byť si toho neuměl pranic vysvětliti. Není také žádného důvodu, že by modlitba taková vyslyšena býti musila, jelikož týká se věcí časných, dober vztažitých. Protož není tu možný úsudek nutnosti ze žádné strany, leč bychom se chtěli odvolávat na obecné přesvědčení lidské, které však v této věci nezdá se samo býti důvodem dosti silným. A takž zbývá jen ukázati, že rozum nevidí mezi vyslyšením prosebné modlitby a zákony přírodními žádného sporu, tedy že s té strany jest modlitba ta zcela oprávněna.

Obhájci křesťanství ovšem se tu namítne, kterak potom obstojí křesťanská nauka o neomylném účinku modlitby řádně vykonané. K námitce té úplně odpověděti lze jenom se stanoviska křesťanského, kdež důvod nevývratné důvěry lidské dán jest neklamným zaslíbením Božím. Zde, na půdě pouhého rozumu, nikoli Zjevení, lze pouze říci, že ona obecná důvěra, se kterou národové modlitby konali a konají, jest jaksí v přirozenosti lidské zakořeněna, a že ona přece zdá se býti svědectvím pravdy. Avšak velké váhy na ten čistě rozumový důvod, že člověk přirozeně takto zřízen a tedy zcela spravedlivě jest, aby Bůh oprávněné tužby jeho vyslyšel, klásti netřeba. Nechcemeť, aby přílišným rozumováním zbytečným učiněn byl kříž Kristův (1. Kor. 1. 17), ku kterému rozumové důvody i nedostatečností svou vésti mají.

Tomáš Aqu. praví: ne proto se modlíme, abychom božské zařízení změnili, nýbrž abychom toho dosáhli, co Bůh ustanovil aby modlitbami dosaženo bylo, totiž aby lidé prošením zasloužili obdržeti, co jim všemohoucí Bůh před věky ustanovil darovati.

Viděti, že záhady té neštítili se a neobcházeli ani nejhorlivější pěstitelé modlitby. Sv. Tomáš tak rázně vytyká stálost a pravidelnost dění přírodního (srv. C. Gent. 3, 95 n. S. theol. 2. 2. qu. 83. a. 2), že i nejmodernější přírodozpytec může v té věci s ním býti spokojen. A on nevidí v poměru modlitby k zákonům přírodním sporu, nýbrž naopak klade události, modlitbou přivoděné, již v prvotný věčný rozvrh dějstva přírodního. Dle nauky jeho ustanovil Bůh dáti něco lidem samovolně, něco pak jen ku prosbám jejich. Jako od věčnosti zná veškeren průběh přírody, podobně také zná svobodné úkony lidské a následky jejich; tím spíše tedy předvídal, vlastně viděl a vidí budoucí modlitby ctitelů svých a zřídil chod událostí tak, jak právě zřízen. A jako bylo třeba předpojati v rozvrh dějstva přírodního také libovolné skutky lidské, aby rovnováha nebyla porušena, tak také mohlo vyslyšení modliteb do rozvrhu toho přijato býti.

Výkladem tím, který provedl také znamenitý matematik Euler (srv. „Pastor bonus“ r. 1895. 1), vykázáno modlitbě důležité místo v řízení dějstva zevnějšího, podobné, jaké dle dřívějších vývodů zaujímá v řízení dějstva duševního. Dle toho jest modlitba realní činitel v zákonnosti světové, stejnoprávný se zákony přírodními. Nosičem těchto je hmota, nosičem oné je člověk. Oba jsou jako služebníci Páně, kteří vykonávají vůli jeho, ona nevědomky, tento vědomě a dobrovolně. Řízení světa zajisté je takové, že nejen účinky jsou napřed v ně pojaty, nýbrž i přirozené příčiny jejich. A i dobrovolné skutky lidské, tedy také modlitba, nastávají dle rozvrhu toho, avšak nikoli proto nastávají, že byly předvídaný, nýbrž proto jsou předvídaný, vlastně viděny, že nastávají. Takto

i v přírodním řádě lze říci, že Bůh modlitby svých ctitelů předchází a je vyslychá dříve než byl vzýván.

Obojí příčinnost, božská prvotná a přírodní podřízená, ostává takto ve svém právu, své stálosti a nezměnnosti. Tím, že příčiny přirozené již od počátku ve své působnosti zřízeny již také vzhledem k modlitbám prosebným, ponechána jim (vyjímaje mimořádné případy zázrakův) úplně volná dráha vlastní působivosti. Jen obrazivosti naší jest nesnadno, věc tu si představit: rozum tu žádného rozporu neshledává. Naopak, myslícímu člověku právě v tomto názoru odhaluje se mnohé tajemství dějstva světového, ve kterém, jak se říká, nepatrné příčiny mívají veliké následky. V tomto názoru přestává nahodilost, která namnoze ve shluku okolností panovati se zdá, a svět ještě jasněji než dosud objevuje se býti dílem božským a obrazem dokonalostí jeho. Přírodopysce, jenž Boha uznává, nepotřebuje se pranic báti, že mu modlitba výpočty jeho pokazí, jsou-li správné a odůvodněné. Jenom nesmí se vydávati za jisté, co jisto není, a toho se právě mnozí přírodopysci dopouštějí. S druhé strany není při názoru tomto modlitba zbytečná, neboť má svoje určité místo jakožto podmínka v řetěze událostí přírodních.

Proti názoru tomuto však ozývá se námitka samého nábožného lidu. Pohle v uvedeném článku („Pastor bonus“ 1895, 2) zcela správně dí, že tím řešením dané otázky sotva se spokojí prostá mysl věřícího lidu. Ten chová při modlitbě zajisté z pravidla představu, že k prosbám lidským Bůh přímo pokaždé zasahuje do dějstva přírodního a je dle nich řídí. Vyskytují se pak také velmi zhusta události, tak nápadně a přímo s modlitbou související, že člověk, byť mu řešení předešlé také dostačilo, přece bezděky ohlíží se po řešení jiném, spatřuje v události přímou působnost božskou ad hoc. Jmenovaný spisovatel uvádí sám takový příklad, kterak učený hvězdář, jesuita Charoppin s nevěreckými hvězdáři Pritchellem, Nipherem, Englerem a Vallerem na stanici Normanu měli pozorovati zatmění slunce (1. ledna 1889) a mlha hrozila jim pozorování zkaziti. Druhové již si jesuitu dobírali, aby se přece pomodlil o zázrak. Jesuita skutečně svolil, dal se v blízkém sirotčinci modliti a sám se modlil, aby jej Bůh pro spásu nevěreckých druhů vyslyšel. Chvilé zatmění nadešla, oni se mu tím více posmívali, až tu najednou roztrhne se hustá mlha právě jen, aby zatmělé slunce bylo viděti, a to jenom na dvě minuty, načež se opět úplně zamračilo. Hvězdáři se již asi nesmáli. Vykládati si lze konečně příhodu tu jakkoliv, ale jistě jest podivná. A takových příhází se velmi mnoho, aniž lze ještě mluvit o vlastním zázraku.

Co tedy o tom souditi?

Kdybychom věděli, kterak se ony podivné události přiházejí, snad bychom se zahanbili sami nad sebou, že tu mohla

vzejíti jaká pochybnost. Takto jest nám vážně se obíratí otázkou, jest-li vůbec možno, aby Bůh tak do přírody zasahoval. Za tím účelem uvažme předně, že tu nejde o zrušení zákonnosti přírodní, nýbrž jen o nový popud, jímž by dějstvo přírodní podle své vlastní zákonnosti bylo v jiný směr uvedeno. Voda prý teče vždycky dolů, a přece ji vodomet žene vzhůru. Člověk, ba i zvíře, porušuje neustále hmotnou zákonnost přírodní, a přece ji zachovává, t. j. používá jí jiným směrem, než by snad ona sama zachovávala. Namítá se ovšem (Tyndall), že „porušení“ a „pozměnění“ jsou jen různé výrazy, znamenající vlastně totéž, jen se vztažitým rozdílem, že totiž porušením rozumí se nápadná změna přírodní zákonnosti, pozměněním pak zařízení méně nápadné, méně silné. „Výrazy ‚malý‘ a ‚veliký‘ jsou přírodě při provádění zákonův jejich neznámy,“ jakmile jde o zasahování činitele mimopřírodního.

Názory takové zdají se býti theistickému vědomí velice nebezpečny, s ním nespojitelný. Proč? Podržíme zmíněnou obdobu s působností člověka na přírodu. I kdo neuznává svobodné vůle v našem významu (srv. I. 313), uzná alespoň jakousi libovůli v životě a počínání lidském. Co by tu bylo přírodních převratův! A Boha nesmíme si představovati jakožto činitele mimopřírodního; vždyť on nese všechno slovem moci své, on jest podkladem, na kterém zákonnost přírodní až dosud spočívá, on ji nese a udržuje, v něm se hýbáme a jsme (srv. I. 304). Jestliže tedy člověk, jenž nemá pražádné moci na podstatu zákona přírodního, maje pouze moc ho užívati, takové převraty způsobiti může, aniž zákonnosti přírodní ruší, pak přece je rozdíl mezi porušením zákona a odchýlným použitím jeho, a pak připustíme možnost jeho tím spíše Bohu, vševědoucímu a všemohoucímu. A poněvadž Bůh tento není, jako podle deistů (srv. I. 301), docela mimo přírodu, nýbrž ji proniká a řídí, tedy ona námitka o velikém či malém působení činitele mimopřírodního nemá smyslu, nebo, lépe řečeno, Bohu přísluší oboje působení, poněvadž je provádí jakožto zachovavatel přírody a zákonnosti její jednou nápadně se zdánlivým porušením obyčejného průběhu přírodního, jindy méně nápadně, řídě síly přírodní poněkud jinak, než ony obyčejně působí. V tomto druhém případě pak bychom měli ony výsledky přímého zakročení Božího vzhledem k modlitbám člověka, aniž bychom ještě potřebovali mluvití o zázracích ve vlastním slova významu.

Jistota vědy by tím nikterak netrpěla, zákony přírodní by tím ještě daleko nebyly vydány libovůli lidské, že by je totiž člověk modlitbou svojí po libosti mohl měniti. Obava ta již proto jest málo odůvodněna, že modlitby o časná dobra týkají se z pravidla věcí, které co do zákonnosti své pramálo jsou předmětem vědy.

Modlitby ty zakládají se, snad nevědomky, na původním určení pozemského tvorstva, aby sloužilo člověku; týkají se tedy především jenom událostí pozemských. Nikdo se rozumným způsobem nemodlí, aby dráhy těles nebeských se změnily. A i události pozemské jen z malé části, ve zvláštních, spletitých případech jsou předmětem modlitby, obyčejně v případech, o které se věda nestará nebo ve kterých jest úplně bezmocná. Modlíme se na př., aby Bůh chránil od hladu. Podmínky toho jsou ovšem přemnohé: úroda, zdraví, dobročinnost atd. Kterak pak může věda přičítati se přísloví, že když nouze nejvyšší, pomoc Boží nejbližší? Což může věda rozhodovati o dobročinnosti, která dočasnému nedostatku pomůže?

Avšak neúroda a nemoc, jiné to předměty modlitby naší, ty snad podléhají vypočtům vědy? Pramálo! Celkem totiž, v povšechné zákonitosti ano, tak že celkem může věda z jistých podmínek usuzovati o následcích. Ale v jednotlivých případech nikoli. Ne snad že bychom ji podceňovali: pravidla její jsou snad správná a dosti pověřená. Ale kdežpak stačí věda vyšetřiti všechny ty drobné, ba i malicherné podmínky, kterými se jednotlivé události řídí! Meteorologie je zajisté odvětví vědecké. A právě předmět její, povětrnost, počasí atd., je tak vrtošivý, že se stal zrovna příslovným. Ve výpočtech jejích, pokud týkají se širších pásem a krajů, neplatí snad ono obvyklé: dá-li Pán Bůh!, zde má ona jakousi jistotu, ale v užších okruzích nemá jistoty žádné, leč jen pravděpodobnost. Na počasí pak závisí mnoho z časného blahobytu člověka. Proč by tedy zvláštním utvářením podmínek meteorologických v jednotlivých případech, vyšlým z přímé působnosti božské, měla trpěti vědecká stránka meteorologie? A při tom všem ještě ostává vždy platným onen předpoklad, že rozumným způsobem nemodlíme se vždycky za to, aby tuhle, na tomto místě a v tomto případě povětrnost byla řízena v náš prospěch, nýbrž aby nás Bůh vůbec chránil od následků povětrnosti nepříznivé, tak že účelné zařízení přírody vyrovnává nehody na jednom místě, v jednotlivém případě vzešlé, pohodou na místech jiných. Nemůžeme si žádati pořád zázraků, neb aspoň nemáme jich v té věci žádati, majíce svoje přirozené síly a schopnosti. A k těm náleží také poměr společenský, poměr vzájemné potřeby a pomoci.

Ne větší jistota panuje ve vědě lékařské v jednotlivých případech nemoci. Ani této vědě nechceme upírati vědecké hodnoty. Máť ona svoje jisté a spolehlivé zákony, naskytnou se jí také „krásné“ případy, jakoby dle lékařské knihy zdělané, tak že výpočet její jest neklamný; ale kolik jest případův opačných! Kolik obrátů tajemných, netušených! „Vždyť naše znalost lidského organismu, náš názor o chorobných pochodech a změnách, způso-

bených cizorodými chemickými látkami v těle je sotva takový, abychom mohli při léčení vnitřních nemocí mluvit o vědě. Dnes jsme posud v období nejhrubší empirie. Přese všechny pokroky techniky mikroskopické a chemického bádání, známe dnes jen nejhrubší obrysy a máme jen zcela povrchní představy o postupech v těle živém," napsal nedávno lékař Asch. Ani zde tedy není vidno, proč by přímé zasažení moci božské v chod rozhodných okolností činilo lékařskou vědu nejistou. Ta má ještě dost jiné práce, nežli se zjištěné požadavky její s požadavky víry střetnou!

Ale konečně abychom nebyli viněni z přemetu otázky na jiné pole, všimněme si i té námitky, že vlastně nejde o to, zdali jistota vědy je tu ohrožena — toť konečně ostane otázkou více formální — nýbrž o to, že chod přírody stává se tak sám nepravidelným a nejistým.

Námitky té netřeba vyvracet ani poukázkou na prozřetelnost božskou, která zajisté dovede aspoň totéž, co dovedou lidé, totiž řídit činnost sil přírodních tak, aby porušení rovnováhy se vyrovnávala. Dostačí uvážiti samu zákonnost přírodní. Jak vlastně vzniká a pokračuje dějstvo přírodní? Nic jinak nežli stálým porušováním rovnováhy klidu — akcí a reakcí. Síly působí tajemně. V popudech jejich působí mnoho součinitelův, o sobě snad nepatrných a přece pro výsledek důležitých.

Zasáhne-li Bůh přímo do pletiva příčin takových, tedy ovšem je tu jakási nová síla, které v přírodě nebylo; a to právě zovou přírodovědci nemožným a nebezpečným. Přesvědčili jsme se však již, že zákon o zachování energie (I. 317) není naprostý v tom významu, že by veškery hmotné síly v přírodě mohly působiti jen samy sebou, že by nebylo žádné jiné, která by je po případě mohla jinak řídit a modifikovati. Vždyť jsou tak nahodilé jako hmota sama, nosič jejich, a tedy nelze říci, že by poslouchaly jen sebe samých. Duch lidský na př. již na ně působí s jakousi svobodou. Tím více tedy duch Boží, jenž jejich jsoucnost i činnost udržuje, může do vnitřní podstaty jejich zasahovati a takto jaksi uvnitř, nikoli zevnějším rozkazem, směr jejich řídit, ne novým úkonem tvůrčím, nýbrž pouze změnou některých případků, na př. urychlením skrze součinnost okolností, rozptýlením součinitelův atd.

Celkem tedy, jak anglický filosof W. Ward podotýká, nepřičí se modlitba nikterak zákonnosti vědecké, anť modlitba vztahuje se na předměty, které sotva kdy budou předměty vědeckého, vědecky jistého výpočtu, jako hlad, nemoc, nepohoda, válka, ztroskotání lodi, chudoba a pod. Míněny jsou zde totiž, jak už pověděno, jednotlivé takové případy. V celku zajisté i tak ostává povšechná pravidelnost a zákonnost, již věda může a má vyšetřovati, a to tím spíše, jelikož v těchto případech, kde

nedějí se zázraky ve vlastním slova významu, používá Bůh ke zvláštním účinkům sil přírodních. Není v tom odpor, pravíme-li, že přes částečná porušení přece řád celkový ostává, jakoby celek nemohl býti jinakým než jeho částí. Toto jest někdy pravda, někdy ne. V součinnosti sil přírodních, kde žádný náraz neostane bez ohlasu, právě touto souvztažností akce a reakce uskutečňuje se řád přírodní, který neznamena mrtvé nehybnosti, nýbrž čilost a ruch. Když tedy Bůh v přírodě jest a působí, rozumí se samo sebou, že působí popudy přírodními, které nám jsou někdy pravidelné, někdy nepravidelné, Bohu však a přírodě vždycky pravidelné, poněvadž do řádu odvěkého předpojaté. Byť tedy v případech takových ostaly vědě tajny některé skryté síly, které zdaleka na utváření tohoto výsledku působily, i takto ještě bude moci stopovati působivost oněch příčin, které bezprostředně výsledek přivodily.

Názor tento velmi se zamlouvá lidskému pojmání přírody, ustanovené ke službě člověka, aby totiž nebyla pojímána jakožto strohá nepřítelkyně, nýbrž jakožto prostředek časného i věčného blaha jeho: v rukou lidských jakožto půda působnosti lidské, v rukou božských jakožto nástroj otcovské prozřetelnosti Boží. Nezměnitelnosti Boží se tím neděje žádná ujma, neboť skutky jeho jsou i takto v čase sice prováděny, v Bohu však věčně předváděny a ustanoveny. Celkem tedy stýká se druhý tento, populární výklad o účinnosti modlitby více s prvním, více vědeckým, těsněji, než prvému pohledu se podobá.

Tím ukázáno se stanoviska rozumového, že vyslyšení modlitby jest i co do časných potřeb možné. Víra křesťanská učí, že jest i skutečné, o čemž dále vědě soud nepřisluší, jelikož ona v případech těch nemůže více říci, než: nevíme!

Obět.

Vrcholem modlitby a bohocny vůbec jest obět. Je to modlitba realní, věcná, a zároveň modlitba symbolická. Vlastně jest každý úkon náboženský nějak obětí, neboť v každém se projevuje oddanost a odevzdanost člověka k božstvu. Oba významy, modlitby i obětí, se pronikají. Modlitbou obětuje, věnuje člověk své myšlenky a tužby, obětí pak se modlí; co modlitba vyjadřuje slovy, vyjadřuje obětí úkonem, symbolem.

Čisti výroky rozličných národopisců, tedy jsme z takovýchto názorův o oběti důkladně vyléčeni, neboť po nějaké „nábožnosti“ není u obětí divošských věru ani stopy, a samy obětí jsou tam takového způsobu, že by se jich obháje náboženství v zájmu náboženství jakožto úkonů náboženských málem raději zřekl a prohlásil je za obyčejné nelidské porážky lidí a zvířat za účelem

nasyčení. Odpůrcové náboženství také skutečně hledí z toho nedůstojného způsobu obětí starověkých i současných vydatně těžiti. A na oko zdají se míti v obojím případě velikou výhodu, ať si nedůstojné oběti ty prohlásíme za náboženské nebo ne. Jsou-li to projevy náboženství, pak věru — tak lze souditi — není oč státi, pak ten domněle vzácný majetek lidstva, totiž náboženství, není právě závisti hoden. A nejsou-li to úkony náboženské, tedy nelze důvodně mluvit o obecném rozšíření náboženství, neboť u ne- vzdělaných kmenů nelze náboženství někdy jinak prokázati, nežli těmi zhusta odpornými oběti.

V pravdě je dokázáno, že to náboženské úkony jsou. Oběti jsou důkazem, že náboženství je tak staré a tak rozšířené, jako lidstvo samo. Pravda je také, že oběti ty jsou namnoze náboženství velice nedůstojné. Avšak v tom jsou jen obrazem samého nedůstojného, kleslého náboženství. Člověk ztrativ stopu pravdy, dělá si bohy takovými, jakým sám jest, a dle toho je uctívá.

Tím však nejsou uznány smyšlenky, které protivníci o významu obětí rozšiřují, míchajíce pravdu s nepravdou. Snadno se na př. řekne, že původně dávány bohům oběti za tím účelem, aby se jimi nakrmili, po případě občerstvili a v dobré míře udrželi. Pak že nastoupily teprve oběti smírné, jako na př. bývá podplácen soudce od vinníka (E. Hartmann). Zúmyslně pak se úkony tyto vykládají jakožto čistě sobecké, tak že by oběti neměly původně mnoho většího významu než krmení užitečných zvířat, krmení ovšem vydatnější a lepší.

Avšak jisto jest, že právě při obětech nejhnusnějších nejvíce vyniká snaha, dáti božstvu co nejlepšího. Kdo i toto chce vyložití egoismem, totiž snahou člověka, aby si bohy co nejjistěji naklonil, může tak učiniti. Jenom nesmí se zapomínati při tom, že bylo potřebí velice silné víry v božstvo, aby člověk, obyčejně tak zistný a lakomý, tedy skutečně sobecký, vzdával se velikých statkův a dober, která měl, pro dobra, která teprv očekával, a která, jak přece často se přesvědčil, očekával marně. Není tedy právě logické, sváděti na egoismus to, co právě egoismu se přičí. Pravda je spíše ta, že obět od počátku byla částí bohocoty vůbec, a tedy ovšem také bohocoty prosebné, nebo jak protivníci rádi říkají, „egoistické“, že však teprve později zvrhla se v nesmyslný mechanismus a hrubé obchodování s božstvem, ač ani to nebylo prosto dobrého jádra, totiž bázně a uctivosti náboženské.

Tato úcta a bázeň vedla k obětem lidským, když upadlo v zapomenutí, že nejlepší obětí jest obět srdce nikoli hmotného (jak u Mexičanů), nýbrž duchovního. Provinilé lidstvo neumí se již jinak s božstvem smířiti nežli zabíjením lidí, aby se vyhovělo krvežíznivým bohům, kteří se jinak smířiti nedají.

Odkud pak jest jen krok k lidojedství. Poněvadž totiž bohové požívají s tělem také duši obětovaného, vzniká touha, míti v hostině tak vzácné též účastenství a tak nepřímě společenství a smíření s božstvem. Obět od lidí přinešená stává se pak darem a pohoštěním od bohů.

Časem tento náboženský původ lidojedství na některých místech zastřen buďto skutečným hladem nebo zuřivou mstivostí, zničení nepřítelě nadobro sněžením atd. Celkem však ostávají hrozné ty obyčeje obětní smutnou památkou kleslého vědomí náboženského, prozrazující jen matnými rysy vlastní význam vznešeného úkonu obětního.

A ten jest, jak zmíněno, že všecko náleží božstvu. Proto se mu obětuje co nejlepšího jest. Tato idea zástupnictví proniká tím zřetelněji při obětech smírných: rozhněvané božstvo chce jen krvavými, a to vzácnými obětními býti usmířeno. Zdivočelost pak životem lidským neskrblí, vyžadují-li toho mocnosti nebeské. (Srv. W. Schneider, *Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins*. 1895).

Jádro zvykův obětních je správné. Jeví se v nich uznání panství a vlády božské, an se člověk vzdává něčeho, co mu milé a vzácné. Vlastní pomysl tento pozměněn tak, že místo obětí, kterými by člověk věnoval něco jemu vzácného, přinášeny oběti, které božstvu samému zdály se býti milé. Odtud hromadné zabíjení zvířat a lidí, zvláště nepřátel, na které za tím účelem pro veliké slavnosti u Azteků podnikány celé výpravy. Odtud zabíjení nevinných, odtud však také zabíjení provinilců, po případě zvířat, která zhusta za náhradná označována.

I tento projev náboženství, projev to nejvyšší, totiž obět, vyplývá tedy jaksi přirozeně z vědomí náboženského a je proto tak zobecnělý, jako náboženství samo. I v něm se zřetelně objevují vlastnosti každé bohocoty, totiž: úcta, láska, bázeň a prosba. Nadužíváním i zde potvrzeno, že je správný způsob, jehož používatí třeba.

*

Jak viděti, mají náboženské úkony, na př. modlitba a obět, důvod samy v sobě. Jest-li Bůh a jest-li tedy náboženství povinností člověka, jsou povinností jeho také úkony náboženské. Neboť nelze si mysliti, že by bez nich člověk náboženství pěstoval. Obyčejná vytáčka, že postačí mravný život, jest jednak nedůsledná, neboť i nábožnost náleží k mravnému životu, jednak neupřímná, neboť se přiči opravdové potřebě mravného života.

Jsme již tak zařizeni, že i mravnost svou spojujeme jaksi se zákonodárcem jejím, že právě mravný život poukazuje nás na Boha. A takto jest i mravný život částí bohoslužby, jest jakousi modlitbou neb obětí. Kde vztahu toho mezi mravností a Bohem

není, tam chybí mravnosti cosi podstatného a nedostatkem tím ona sama chřadne. Úkony náboženské, na př. modlitba a obět, nejen osvědčují správný náš poměr k Bohu a světu, ale ony nás též udržují, abychom správný poměr zachovávali, t. j. udržují nás ve stálém spojení a obcování s Bohem, živí v nás velepotřebné vědomí závislosti na Bohu a vědomí pravého významu věcí kolem nás.

Tak tedy není již třeba doličovati, proč úkony náboženské vůbec jsou potřebné. Bylo by to jako dokazovati, proč má člověk přijímati potravu. Či kterak jinak chce kdo žítí životem správným, nechce-li žítí podle skutečného poměru svého k Bohu a ke světu? A myslí-li, že to jde i bez úkonů náboženských, tedy se sám svádí, neboť svědomí dosvědčuje mu, že život takový neodpovídá dané skutečnosti, že život takový jest nedocelený, vynecháváje nejdůležitějšího činitele, totiž náboženství. Tím zajisté, co jest, řídí se také to, co býti má. A když člověk styků s Bohem — nejlepší to možnou stránku života svého — nepěstuje ani tímto nejsnadnějším a nejmakavějším způsobem, kterak pak jinak chce osvědčovati, že rozumí pravému stavu věcí, že rozumí významu svého života, a kterak jinak chce vědomí to pěstovati? Těžké věci, dí jistý scholastik (Maurus), pohybem svým nehledají střediska nemožného (nýbrž toho, které skutečně jest), tím méně rozum a vůle. Proč tedy a kterak hledati jiného těžiště v životě? —

Mluvíce o úkonech náboženských, uváděli jsme si modlitbu a obět jenom za příklad. Jsoutě ony sice nejobyčejnější a nejhlavnější, ale ne jediné. K úkonům těm náleží zajisté také slib a přísaha, kteréžto však apologeticky oceniti náleží jinde, poněvadž námitky proti nim zvědaají se na určitém stanovisku náboženství kladného.

Rozšířenost náboženství.

Jest-li náboženství zjevem přirozeným a nutným, jak dosud ukázáno, rozumí se pak samo sebou předně, že bude skutečně také tak rozšířeno, jako přirozenost lidská, že nebude národu bez náboženství, dále že původ a pramen jeho bude v samé přirozenosti lidské, nikoli v nějakém činiteli umělém neb i nekalém.

Jest nyní sice oblíbenější chod opačný, zavedený hlavně protivníky náboženství: sbírají se národopisné zprávy o zvycích a pověrách, osnují se na základě jejich možné i nemožné theorie o původu a podstatě náboženství, vůbec bádá se o náboženství jako o každém jiném úkaze společenském, jen že ne s touž svědomitostí a nepředpojatostí. Bylo by konečně ještě nejlépe, kdyby se na ně pohlíželo tak lhostejně jako na každý jiný předmět

vědecký, který se dále zájmů našich netýká. Ale to se právě neděje: v bádání o náboženství ozývá se z pravidla předpojatost a nechut, po případě jakási škodolibost ze zjevů kormutlivých. Příval národopisných údajů, více méně nepravdivých, má ohromiti a umlčeti každého, kdo by veden jsa náklonností k věci tak vážné, byl ještě náchylen i v divochu s jeho kannibalstvím hledati člověka a vyznavače náboženství. Jako v anthropologických zprávách se hemžovalo bytostmi polo lidskými, polo zvířecími, tak zase nyní v národopise bují člověk dle evolutionismu ještě nevyšoko z původního zvířecího stavu vyniklý, a protož ovšem v obyčejích a mravech svých ještě více méně zvířecí. První pak na ráně je to, co především člověka od zvířete různí, t. j. náboženství. Za tím účelem se sblízuje i v tom člověk se zvířetem: buďto člověk stojí v náboženství tak nízko, že neliší se od bázlivosti, jakou má zvíře k pánu svému, aneb je zvíře tak vysoko, že má skoro více a čistšího náboženství než člověk.

Národopisné podrobnosti mají ovšem velikou cenu, jsou-li správně podány, a cena jejich je tím větší, pokud se týkají náboženství. To zajisté, jakkoli jest obecným majetkem lidstva, má tolik různých útvarů, že vyznavač jednoho nesnadno se vmyslí v přesvědčení a názory jiného, aby i v nich uznal vlastní jádro náboženské. Nad to mají náboženské názory a zvyky takorůzka vždy něco tajemného, cizinci méně přístupného do sebe, tak že, jak M. Müller podotýká, přes celou literaturu nevnikli jsme řádně dosud ani do smyslu náboženských nauk na př. Homerových neb indických a perských, neřkuli do náboženských názorů, které nejsou nikde poznamenány, leč v obyčejích toho kterého kmene více méně nepřístupných. Předpokládajíc i dobrou vůli a pilnou snahu po pravdě, je tu omyl velice snadný. Tím hůře pak jest, vedeno-li péro frivolností a zlomyslností. Zprávy ethnografické také skutečně se velice rozcházejí právě v naší věci.

Nedivme se tedy, že tato t. ř. srovnávací věda náboženská na př. mezi theology neměla dosud příliš mnoho přátel. Mnohý pěstitel její odráží je od sebe již tím, že znaje kde jakou pověru australskou neb jihoamerickou nezná ani nejprostších pravd náboženství vlastního a bojuje proti vlastním výmyslům. To zajisté disgustuje už předem.

Ale přes to přese všechno budiž opětováno, že mladé toto odvětví vědecké jest velmi důležité a pravdě velmi prospěšné. Záleží jen na tom, aby si neosobovalo víc nežli seč jest, aby se údaje jeho zaznamenávaly s potřebnou obezřelostí a neususovalo se z nich více než opravdu dokazují.

Nežádejž ostatně nikdo, abychom tu zaznamenávali neb vyvraceli kde jakou domněnku přečetných cestopisců neb ethnografů.

Dostačí nám zajisté uvéstí výroky předních autorit, z nichž dosti vysvitne, jak asi souditi o sensačních novinkách, denním tiskem vždy znova a znova lačnému čtenářstvu předkládaných, ani našeho nevyjímajíc. (Spolehlivější díla — kromě těch, která zvlášt uvedena budou — jsou na př.: Gutberlet, Gibt es Völker ohne Religion? Natur u. Offenbrg. 1885. — Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen. 1885—89. Gott und die Götter. 1890. — Ratzel, Völkerkunde. 1885. — Peschel, Völkerkunde. 1876³. — W. Schneider, Die Naturvölker. 1886. — Waitz, Anthropologie der Naturvölker. 1860. — Časopisy „Ausland“, „Globus“, zvlášt pak „Katholische Missionen“, „Natur und Offenbarung“ a Revue des religions.)

Člověk rád zpovšechnuje. Známý jsou výroky starých, kterými se zcela rozhodně tvrdí obecná rozšířenost náboženství: žádný národ není prý tak divoký, aby neměl přesvědčení o božstvu, praví Cicero, a stejný názor panoval po dlouhé věky, aniž se naskytlo mnoho příležitosti, pověřiti ho skutečným zkoumáním národopisným. Ba, jak zmíněno, cestopisy novější prováděly málem generalisaci opačnou, tak že objevila se celá řada národů, kteří prý náboženství nemají. Lubbock uvádí tu Australany, Křováky, Hottentoty, obyvatele Gronska, Eskymáky, Lappy, Kanadany, Kalifornany, Indiany brasilské a paraguajské, Botokudy, Polynesany, Minkopie a j. Odvolává se na výroky missionářů katolických i protestantských. O jednotlivých národech afrických, amerických a asijských tvrdí tak nejen cestovatelé dobrodružní nebo schválně proti náboženství brojící, nýbrž i svědkové vážní, jako Livingstone nebo missionáři na místě zaměstnaní.

S druhé strany však mnohem vážnější ethnologové vyvrátili zprávy a námitky takové dopodrobna, tak že dnes je zcela zjištěným výsledkem vědeckým: není národu bez náboženství. Roskoff (Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. 1880) vyvrátil úplně opačné výroky Lubbockovy. Quatrefages (Espèce humaine; Controverse. 1882) uvedl zprávy missionářů na pravou míru. Walkenaers, princ Wied, Waitz, Peschel, Bastian, Tiele, Nadaillac, M. Müller a j., tedy ethnologové prvního řádu, byť se i ve výkladech někdy rozcházel, shodují se v tom, že jisté útvary náboženství nacházejí se u všech známých národů.

Ratzel, z nejpřednějších ethnografů, dí: Ethnographie nezná národů bez náboženství.

Taylor (Počátky vzdělanosti. Něm. vyd. I. 1873) praví: „Výrok, že skutečně jsou divocí kmenové bez náboženství, ač theoreticky možný a skutečně snad pravdivý, nemůže se dosud opírat o dostatečné důkazy, jakých pro poměry tak výjimečné žádati smíme. Není docela nic neobyčejného, že spisovatel, jenž povšechnými výrazy prohlašuje, že u toho neb onoho divokého

národu není pražádných úkazů náboženských, těmi skutky, které vypravuje, sám dokazuje, že výroky jeho svádějí k omylu.“

Jako na doklad slov těchto popírá Sengstake (Globus. 61) víru v nesmrtelnost u Papuanův a hned potom líčí, kterak dle víry jejich po smrti se „mari“ (duch, stín) vystěhuje z těla na daleký ostrov. Ostatně Taylor sám mohl o jednom národě poříditi celou sbírku zpráv sobě navzájem odporujících. Tedy potřebí vůbec veliké obezřelosti.

Hellwald, urputný darwinista, píše: (Dějiny vzdělanosti. Pův. vyd. 1875.) „Proti výrokům cestovatelů, že některý národ nemá náboženství, třeba se ozbrojiti dvojnásobnou obezřelostí.“

Pro nás by vlastně otázka ta, jsou-li národové bez náboženství či ne, neměla velikého významu, neboť nebylo by konečně divu, kdyby v těchhle okolnostech zpustlosti a zdivočení některý národůk náboženství pozbyl. Apologetika katolická hájí tu vlastně jen za příkladem protivníků svého předpokladu, že atheismus jest nepřirozený, že ho nepodpírá ani rozum ani zkušenost; již Bayle a po něm mnoho jiných rádo se odvolávalo na národy beznáboženské ve prospěch atheismu. Jmenovaní ethnologové jsoucnost národů takových rozhodně popřeli. Vedlo by daleko, probírat náboženské názory jednotlivých národův, o kterých snad vzešel někdy spor; autorita jmenovaných mužů nám zatím postačí, kdyžťe noví národové se již neobjevují. Všechny opačné zprávy smíme tedy a priori odmítnouti jakožto nespolehlivé, ať pocházejí od kohokoliv. Sami ethnologové ti totiž podávají nám některá sudidla, dle kterých lze oceniti spolehlivost zpravodajskou, po případě rozeznati, kdy lze mluvit o náboženství toho kterého národu či ne.

M. Müller (Ursprung und Entwicklung der Religion. 1881) praví: náboženství jest aspoň tak staré, jako člověčenstvo, které známe, ne-li tak staré, jako svět. Jakmile jenom něco zvíme o myšlenkách a citech člověka, nalézáme jej s náboženstvím. Víme teď, že jméno Dyaus existovalo dříve než jaké slovíčko sanskritsky v Indii anebo slovíčko řecky v Řecku promluveno. (Vedské nejvyšší božstvo: Dyaus pitar = otec nebes; koř. div = svítiti, deva = svítící). Jinde ovšem není tak snadno vniknouti ve smýšlení, a ještě méně v minulost národův, jako u národů kulturních. Jak zmíněno, není příčinou nepravdivých zpráv o náboženských názorech divochů vždycky zlá vůle, ačkoli často. Zhusta bývá neznalost, nedorozumění a lehkomyšlnost příčinou výroků takových.

Neznalost jest u cestovatele obyčejně nevyhnutelná. Nepoznát za tu krátkou dobu obyčejné obcovací řeči, neřkuli aby vnikl ve skrytější stránky její, jimiž domorodci náboženské představy své vyjadřují. Není-li ostatně cestovatel již dříve v náboženské vědě dobře vzdělán, tedy neporozumí výkladům domorodcův,

i kdyby řeči jejich jinak dobře rozuměl. Neboť představy jejich bývají zcela zvláštní, osobité, od představ národů civilisovaných zcela rozdílné.

Nad to nebývají nevzdělání domorodci ani s to, aby k otázkám cestovatelův odpovídali s vědeckou přesností. Názory jejich náboženské nejsou tak jasné a určité, aby mohli takové otázky svým přemýšlením sledovati a k nim dle pravdy odpovídati, nehledě k tomu, že vůči cizincům bývají zvláště co do takových předmětů nedůvěřiví a nesdílní. Hledí-li pak dotazovatel neschopnosti, neumělosti aneb nechuti jejich napomáhati a vkládá-li jim takto odpovědi takořka do úst, může býti jist, že mu odpovědí, co bude chtíti, t. j. přikývnou ke všemu, právě jako u nás, když lidé své řeči navzájem dobře nerozumějí.

Nedorozumění povstává z neoprávněných sudidel, kterými se národopisci zhusta řídí. Buďto požadují pro náboženství nějakých znakův a projevů jakožto nezbytných, bez kterých ono v pravdě býti může, anebo přistupují k oceňování oněch náboženských názorů s měřítkem vytríbených názorů našich. Když tedy missionáři zvěstují, že ti a ti národové nemají náboženství, jelikož na př. nemají pro božskou bytost jména, neb neznají vyšších bytostí mimo tajemné duchy potoků, stromů, neb že nemají bohoslužby a pod., jsou to všechno povážlivé nedostatky a mezery v názorech náboženských, ale nestačí ještě na důkaz, že tu není náboženství vůbec. Bohoslužba snad právě odpadla z nějakých domněle náboženských příčin, jako australští černoši přestali ctíti svého Motogona, stvořitele světa, protože sešel starobou. Jméno sice poukazuje na věc, ale nedostatek jména nedovoluje ještě souditi o nedostatku představy.

Vůbec třeba pojem náboženství uvolniti co nejvíce, ne snad abychom mermomocí náboženství u všech národův proukázali a svou větou prorazili, nýbrž abychom byli spravedliví k ubohým národům těm, kteří pozbyvše za neblahých okolností veškerého vyššího života duchovního, veškeré vyšší činnosti rozumové, zachránili sobě přece nějakou potuchu o bytostech vyšších, nespustili se všech ušlechtilejších názorův o bohoctě a mravnosti.

I třeba tedy za pravidlo přijmouti právě to, čeho se Lubbock v posuzování náboženství odříká, totiž „pokládati za náboženství i více méně živou víru v čarodějství, pokládati za náboženství i pouhý cit bázně a vědomí, že snad kromě nás jiné mocné bytosti obývají vesmír.“ Ovšem chce výměr ten býti vysvětlen. Mluvití pohrdavě o tom „čarodějství“ a pod. prozrazuje právě měřítko chybné, příliš vysoké, jakým oněch názorův měřiti nemáme.

Tu třeba se vmysleti v názory oněch národů samých, jak oni na věc pohlížejí, čím ten neb onen obřad a zvyk jim jest. V tom smyslu veškeren šamanismus (čarodějství) má své určité předpoklady.

Čarodějství totiž předpokládá vědomí a přesvědčení o vyšších mocnostech, jež ve přírodních zjevech působí, a to příznivě či nepříznivě. Není to jen bázeň a strach ze zjevů samých, z mocných událostí přírodních, nýbrž z oněch bytostí, kterými jsou řízeny: nepříznivé bytosti mají býti usmířeny, po případě překonány pomocí příznivých, jež čaroděj hledí získati. Není to ani pouhý strach něčeho neurčitého, jako prý se dítě bojí osaměvši v temné místnosti (Lubbock), neboť obřady ty obracejí se k bytostem určitým. Národopis sám poučuje nás poněnáhu o jménech oněch bytostí, které který národ má za ředitele přírody a osudů lidských.

Říci pak, že tomu původně tak nebylo, že původně to byl skutečně jen strach z ohromujících zjevů přírodních, je sice velmi snadno, ale ještě snadněji se tvrdí opak toho. Skutkový důkaz lze vésti jen pro toto, ono jest pouhá smyšlenka k vůli předpojaté soustavě.

Totéž platí o jiných útvarech, které jsou skutečně náboženské, byť i poskytovaly žalostného pohledu na kleslost rozumu lidského. Fetišství, různými spisovateli různě vykládané, vl. uctívání neživých předmětů (na př. kamenů), jest již uctívání vyšších a mocnějších duchů, kteří v předmětech přebývají a jimi působí aneb nějak jinak s nimi jsou ve spojení. Ač se klade za nejnižší formu náboženství, i v této nízkosti však prozrazuje stránku, veškerému nazírání našemu a tedy i náboženskému podstatnou, totiž symbolickou, dle níž hmota a tělesnost je nosidlem a projevem duševnosti. Fetišem není leckterý předmět bez rozdílu, není kámen jako kámen, nýbrž je to jen předmět obsazený duchem, jenž ho používá za nástroj svého čarodějného působení, nebo, dle jiných, není to sice působiště ducha, ale přece sídlo jeho.

Totemismus australský a Kobongismus indický, celkem podobný, značí uctívání některých zvířat neb rostlin, které každé rodině, ba i osobnosti jsou zvláštními a jakoby ochrannými duchy. Předmět takový, který náleží Totemovi, po případě Kobongovi toho kterého vyznavače, jest mu předmětem posvátným; jej poškoditi bylo by největším zločinem. Australané mají nad tyto četné duchy, kteří vše naplňují, ještě bytosti vyšší, dobré a zlé, s velikou mocí.

Podobně i u jiných národů nevzdělaných, kamkoli pohlédneme, shledáme zcela určité prvky opravdového náboženství, t. j. vědomí o vyšších mocnostech a úctu k nim. Budiž to zevrubněji doloženo aspoň jen u těch národův, o kterých se vyskytují opačné zprávy častěji. Jak nespolehlivy zprávy ty někdy bývají, dokazuje sám Lubbock, který prý jen s velkým „vzpíráním“ dospěl

k záporu mravního citu u některých národů. V díle o vzniku vzdělanosti vypravuje na př. o Tasmaňanech, že néznají ohně, kdežto dle Peschla již první objevitel viděl z ostrova vystupovati kouř. Stejně nesprávně upíral znalost ohně obyvatelům Fakaafským atd. Viděti tedy, že toho „vzpírání“ nebylo tolik!

Australané dle souhlasných zpráv cestovatelů spolehlivých měli „při objevení ostrova velice živou víru v duše, demony a božstva“ (Taylor. Sr. W. Schneider, Die australischen Eingeborenen. 1883.) Howitt (On some Australian Beliefs. 1883) dle dlouholeté zkušenosti píše o australských kmenech, že věří v jednoho velikého ducha (Tharamulun nebo Brevin nebo Búnjil), praotce člověčenstva, který s dušemi zemřelých bydlí nad oblaky.

Papuaní na ostrovech Belepských věří, že zlý duch Kiemua, panující na úskalí, číhá na mimojdoucí duše zemřelých, a kterou popadne, trýzní, potom je propouští do ráje tsiabilum, ve kterém vládne Doibat, jehož panství zcela samostatné nemá určitého začátku a nemá konce; on sám jest nehybný, všecko v ráji vidí, chce a může svoje oblažiti. (Lambert v „Kathol. Miss.“ 1880.)

Maoriové na Novém Zelandě uznávají božstva vyšší, vzešlá z objetí nebe a země (rangi a papa), a nižší, zbožnělé to lidi. Kde kdo a kde co má strážného bůžka. Co zbožněným bytostem náleží, je tabu, totiž nedotknutelné. (Kath. Miss. 1877.)

Divoši asijské (na př. Bahnarové v Kočičině, Ainové v Žaponsku) jsou velice kleslí, mají však četné bůžky, dobré i zlé, které vzývají modlitbami a obětmi. (Cathrein, Moral-philosophie. 1893. II².)

Minkopiové na Adamanech v zálivě Bengalském, také za beznáboženské prohlášení, uctívají slunce jakožto původ všeho dobrého, po něm měsíc a pak rozličné duchy jakožto služebníky oněch vyšších božstev.

Černoši afričtí, do nedávna pravá to obět cestovatelské nesvědomitosti, věří dle novějších spolehlivých zpráv (Livingstone, Barbaglia a j.) v jednoho nejvyššího Boha, všemocného stvořitele nebe i země, ale uctívají více božstva nižší, majíce za to, že jim odevzdal vládu.

Hottentoti a Křováci mají velmi matná ponětí o vyšších bytostech, ale mají je a uctívají. Hottentoti (= koktavci, od Hollandanů tak nazvaní, vl. koi-koin) uznávají nejvyšší božstvo („velký kapitán“), jehož vlastností neumějí naznačiti, ale více všímají si božstva zlého, původce všeho zla. Křováci (od Hottentotů Sán nazývaní) věří, pokud z nejistých zpráv souditi lze, v jakousi vyšší mocnou bytost Kayan, již uctívají tancem i modlitbou, aby si ji naklonili. V nesmrtelnost duše obojí velice pokleslí národové pevně věří.

„Velký duch“ Indianů v amerických, stvořitel všeho, jest vůbec znám. Aztekové, proslulí smělí vysoké vzdělanosti i veliké surovosti, věřili v jedno nejvyšší božstvo, ale ještě ve mnoho nižších, ze kterých uctívali zvláště boha války surovými oběťmi. Vůbec, jak Prescott v dějinách Mexika praví, nápadna jest u většiny amerických kmenů víra v netělesného nejvyššího ducha, stvořitele všehomíra. Věc ta pak tím nápadnější jest, že končiny tyto zámořského, asijského neb evropského vlivu tak dlouho byly prosty.

Zvláště zmínění buďtež ještě jen Botokudové v Brasilii, kteří dle darwinistů zastupují nejnižší stupeň lidstva, a Pešerové (obyvatelé Ohnivě Země), o nichž Darwin tolik nepříznivého do Evropy přinesl. Obojí národové však také zachovávají i v poměrech nad víru a míru bídých potuchu vyšších bytostí mocných a spravedlivých.

Es kymáci a Laponci, taktéž velice kleslí, mají poněti o nejvyšším božstvu, jehož nezobrazují, kromě něho však uctívají modlitbou i oběťmi mnoho jiných, na př. božstvo hromu, pak slunce, vodu a jiné nebeské i podzemní duchy.

Vůbec možno zjistiti, že čím hlouběji missionáři v život divochů vnikají, tím světlejších a potěšnějších zpráv o duševné rozpoložnosti národů těch jinak ubohých nabýváme. Většinou poměry ty neznamenaají nejnižšího stupně náboženství, nýbrž naopak stojí dosti vysoko ve stupnici bohocoty. Povážíme-li nad to, že skoro ve všech nalézáme dosti zřetelné představy o životě posmrtném, o odplatě jeho, kdežto lidu toho život vezdejší je tak hmotný a smyslný, spíše se tomu podíváme než bychom tím pohrdali. Bylo zajisté potřebí veliké síly, aby se představy takové uchovaly.

Ovšem, jak pověděno, třeba se vmysliti trochu v názory nevzdělaného, ba zdivočelého člověka, a jeho měřítkem věci ty měřiti. Kdo stav jeho srovnává se stavem dětským a provede srovnání to i ve věcech náboženských, bude nucen uznati, že veliká síla ideí těch, měly-li se udržeti, nemohla býti nahodilá, z malicherných příčin povstalá. Věziť i v těch nechutných pověrách opravdové přesvědčení náboženské, které si předměty jeho snad výše cení než bývá u některých vzdělanců, tak že tito mají nejméně práva, upírati mu, čeho nemají sami. Nepřeceňujeme těch zákrsků důstojného náboženství nikterak, spíše naopak tím větší politování v nás budí, čím hůře velebnou věc znetvořují. Ozýváme se pouze proti darwinsko-positivistickým snahám, které člověka beztoho sníženého snižují neprávem ještě více, aby umíněnou teorií svou prorazili. A když ony z nepravdivých předpokladů odvozují své důsledky o významu náboženství, bude zajisté i nám dovoleno, odvoditi z pověřených skutků také přiměřené důsledky, jež ovšem od oněch se budou značně odchy-

lovati. Budou sice namítati, že srovnávací věda náboženská nemá býti tendenční, t. j. sloužiti účelům metafysickým nebo theologickým, jak oni obránám našim říkají, ale kdož pak za to může, že se člověk od protivníka rád učí?

Z přehledu tohoto s dostatek vysvítá, že věta o povšechné rozšířenosti náboženství, opravdového náboženství, jest vědecky odůvodněna, že vydrží všechny nárazy těch zbraní, kterými srovnávací věda protináboženská bojovati dovoluje a káže.

Původ náboženství.

Bezvýjimečné rozšíření náboženství u člověka vzdělanosti schválně neotupeného je zajisté skutek významný, vypovídající již sám sebou mnoho o původu náboženství. Zdáť se takto býti nerozlučným průvodčím člověka, kdekoli se vyskytuje a jak daleko památky o něm sahají. Není tedy ukvapený úsudek, že původ a vznik náboženství třeba hledati v samé lidské přirozenosti, v rozumnosti člověka.

Jakým způsobem však náboženství ve skutek vstoupilo a jak jednotlivé útvary jeho povstaly, třeba teprve vyšetřiti, ač možno-li. Dějepis je tu velmi nespolehlivý, neboť z nejstarších dějin lidstva známe, kromě Zjevení, velmi málo, a to nejasně a nejistě. Nezbývá leč pomocí jiných věd, zvláště psychologie, utíkati se ke konstrukcím, k dohadům. A tak povstaly přerůzné domněnky o původu náboženství, z nichž jedna druhé ve mnohých částech odporuje. I zde by toliká různost domněnek měla napomínati k obezřelosti jak v pronášení tak v přijímání dohadů nových, u nás především, kteří nezřídka jsme v nich nuceni spatřovati vlastně útoky na náboženství vůbec.

Věda dvojím výstředním směrem odpovídá k otázce po vzniku náboženství: supranaturalistickým a naturalistickým. Výstředně supranaturalistický jest názor traditionalismu a ontologismu, že náboženství mohlo býti pouze a jedině dílem přímého osvětlení a poučení božského. Theorie tato, která příliš podceňuje samostatnou sílu rozumu lidského a naopak přece jej činí schopným božského přímého poučení, pozbyla téměř veškeré půdy i mezi theology, kteří jí chtěli obhájeti nadpřirozenou stránku náboženství.

Ve srovnávací vědě náboženské převládají dnes názory opačné, dle nichž jest náboženství úplně a výlučně dílem člověka. (Srv. Oliva, Srovnávací věda náboženská. Hlídka 1896). Opírají se o hrubý empirismus a většinou též o nauku evoluční v nejkrajnějším významu. Ostatně je tu různých teorií celá řada.

Proti nauce evoluční a jejímu užívání v bádání o náboženství budiž vřbec připomenuto, že výmysly a předpoklady její jsou čistě apriorní, což nikterak nesvědčí vědě tak exaktní, a že skutečnost, pokud ji můžeme stopovati, jí odporuje.

Víme z předešlého (I. 267), že nauka evoluční není nikterak dokázána, ba co do člověka, o nějž tu jde, jest na nejvyšš pravdě nepodobna. Ve vědě náboženské usuzuje ona asi takto. Člověk se vyvíjel z nižší bytosti a s vývojem těla i vědění jeho vyvíjelo se též náboženství. Rozumí se tedy samo sebou, že napřed neměl náboženství žádného, jako ho nemá zvíře, aneb měl takové, jaké má zvíře, když totiž i zvířeti náboženství přisoudíme.

V tomto předpokladě — nehledíc ku t. ř. náboženství zvířecímu (srv. I. 263, II. 9) — jest první výmysl: pračlověk úplně bez náboženství. Výmysl ten je zcela libovolný, neboť ani památky dějinné o národech vzdělaných, ani zprávy o divoších, již prý zastupují původní lidstvo, takového neznabožství nepotvrzují: věda, jak jsme viděli, nezná národu bez náboženství. Ba naopak, jak daleko může anthropologie s archeologií proniknouti, všude již nalézá stopy člověka se stopami zvyků náboženských.

Dále, duševný vývoj lidstva rádi srovnávají s vývojem člověka. Tento pak, jak známo, lpí původně na pouhé hmotě smyslům přístupné, neabstrahuje, nekombinuje. Podle toho by také v náboženství měl prvním stupněm býti hrubý fetišismus. A to není pravda.

Slovo fetiš (portug. feitiço, kouzlo, lat. factitius) uvedl do vědy de Brosses (1760), ač je mylně odvozoval z fatum. O pravém významu slova, a tedy také o vlastním předměť účty fetišské rozcházejí se domněnky. Někteří domnívají se, že božstvem tím jest sám hmotný předmět (kámen, strom, pařez), tak že divoch „vzývá to, co nám jest kamenem, jemu však bytostí oduševněnou“ (Tiele); to právě jsme pojmenovali „hrubým fetišismem“.

Ale nyní převládá odůvodněná domněnka, že ctitel takový rozeznává hmotný předmět a ducha, který veň vstoupil a v něm sídlí.

Že není prvním stupněm v každém náboženství, víme jistě z dějin náboženství Indů, kteréž dějiny jsou tak již prozkoumány, že tu spolehlivý úsudek pronést lze. Na počátku jejich není po účtě předmětů takových ani stopy. Teprve mnohem později, v úpadku, vede převrácený symbolismus k účtě takových model.

Důvod tento jest nevývratný. Nejméně proti němu zmůže domněle ethnologický důvod, že u divochů, kteří prý zastupují pračlověka, nalézá se čirý fetišismus. Obojí výrok jest velice pochybný, ba jistě nesprávný.

Předně v nynějším divochu není viděti pračlověka. Příčí se to vlastně samému evolutionismu; vždyť jest-li všude rozvoj,

tedy i u divocha! Ale i jinak přičí se domněnka ta veškeré dějinné zkušenosti, která všude u člověka projevuje jen pohyb, pokrok aneb úpadek. Jsou sice někteří národové neb kmenové pohyblivější než jiní, kteří jsou konservativnější, ale takové stálosti, aby se náboženské představy zachovaly na tom stupni tak dlouho, nelze nikterak předpokládati. Není-li tu skutečně nic jiného, než pouhý fetišismus, pak bylo potřebí veliké původní zásoby náboženského vědomí, aby se aspoň ty droby z něho zachránily, sice by už dávno všechno vědomí to bylo vymizelo docela.

Dejme tomu, že fetišství jest uctívání předmětů hmotných, tedy snadno uznáme, že stupeň hrubého fetišismu jest na delší dobu nemožný; vždyť sami přívrženci nauky té popisují — s tolikou libovůlí jako jistotou — různá stadia, kterak „dřevo se stalo bohem“, a přece najednou chtí další postup zbožňování toho míti zastaven. Zbývá jen jediná možnost, že fetišismus nyní jest jen zbytek lepších názorů náboženských. A úsudek tento potvrzuje se dějinnou obdobou, neboť všechny dějepisné zprávy svědčí, že samostatný „rozvoj“ názorů náboženských bral se cestou úpadku, od duchovosti ke hmotě.

Rozumíme-li fetišem symbol, byť i sebe hrubší, pak ovšem jest fetišismus náboženstvím dosti rozšířeným, ale symbol, znak takový předpokládá již celou řadu představ, které nikterak nejsou hmotné. Ať představy tyto ukazují božstvo sebe hrubší, jsou to přece jen představy o božstvu, není to úcta pouhé hmoty.

Postup domněle psychologický, že prý totiž člověk objevem nějakého cenného neb krásného předmětu, na př. lesklého kamene veden byl k úctě jeho, mohl povstati jen pomocí druhého činitele, totiž hotových představ — jinak byl nejen nepsychologický, nýbrž vůbec nemožný. Předmět takto nápadný vzbudil prý pozornost člověka a vážnost jeho. Anthropopathicky pak vložil do něho člověk život. Nějaká šťastná neb nešťastná událost při objevu předmětu toho zavedla příčinu k domněnce, že předmět tento jest původcem jejím, tedy že jest to bytost mocná atd.

Že by krása, lesk aneb jiné vzácné vlastnosti vedly k ožívání předmětův a k fetišismu, je pouhá smyšlenka. Tak rychle to nechodívá, a fetišů není tolik, co krásných, lesklých atd. předmětů. Že někteří národové celou živou přírodu naplnili božskými bytostmi, jest psychologičtější, kdežto onen výklad o fetišismu jest umělá moderní konstrukce, nikoli psychologický pochod. Dítě, se kterým srovnávají divocha, pokládá předměty za oživené, pokud se pohybují a na ně působí. Ale to dlouho netrvá, srovnání zvířete s pouhým dřevem brzy nastane a vysvětlí rozdíl. Posuzovatelé divocha a pračlověka jsou naivnější než on sám — i kdyby dospělý pračlověk byl chvíli zaměňoval předmět živý s neživým, dlouho to trvati nemohlo.

Ale fetišismus přece jest, ačkoli jsou divoši dospělí! Oživení, o kterém mluví protivníci, a oživení fetiše je zcela různé. Tamto jest oživení tvrzeno zcela libovolně a bez důvodu; vždyť pouhý lesk není k tomu žádnou příčinou. Fetišismus naopak neznamena oživení jakéhokoli, nýbrž osídlení nějakou bytostí vyšší, mocnější atd. A tu pouhý anthropopathismus, pouhý pud oživovací nevysvětlí pranic. První, co třeba vysvětliti, odkud se vzala představa vyšší bytosti, odkud představa božstva. Druhé pak bude, proukázati, proč právě ty určité předměty jsou uctívány za božstva a ne jiné. Pak zajisté dojde se k výsledkům zcela jiným, než ona domněle psychologická stupnice ukazuje. Ukáže se totiž, že představa božstva z nevědomosti a smyslnosti přenesena na určité předměty, které památností dějinnou nějak vynikaly, na př. jakožto pomníky, pozůstatky a pod. Tedy ne předměty samy sebou, nýbrž svou symboličností, tím, co znamenaly, stávaly se konečně předmětem bohocoty, modlářství. Tedy ne lhostejné oživování, nýbrž obsazování úctyhodnými bytostmi vedlo k fetišismu. Avšak toto nebylo možno bez předchozí představy o bytostech takových.

Náhoda, o které protivníci mluví, toho nevysvětluje. Dejme tomu, že shoda šťastné události s objevem nějakého nápadného předmětu zavdala příčinu k domněnce, že předmět je štěstí toho původcem, jako když u nás někomu zajíc je prý k neštěstí. Kolik pak takových šťastných náhod bylo potřebí, aby vznikla celá sbírka fetišů? A nebylo tu nebezpečí, že samým opakováním takových náhod ony samy sevšední a žádnému novému božstvu vzniknouti nedají? Zajisté, brzo by si toho nikdo nevšiml. A konečně zase ta zásadní otázka: kterak pak vznikla ta představa bytostí vyšších? Tou náhodou? Ale toť by byl převysoký stupeň abstrakce, ohromný skok v myšlení, se kterým špatně souhlasí ona nesmírná pošetilost, uctívati pařez za původce štěstí. Představme si: náčelník najde, nevěda a netuše nic, ale pranic o nějakých vyšších mocnostech, zvláště pěknou mušli; snad si ji vezme s sebou a vyhraje téhož dne bitvu. Teď najednou se v něm probudí celá soustava pojmů: vyšší, neviditelná bytost, která v této mušli je, která nepřítel porazila atd. — aneb: bytost sice ne neviditelná, ale mušle sama je tak zvláštní, tak mocná, že mu k vítězství pomohla.

Takový divoch byl by divem myslitelů: beze vší potuchy o vyšších mocnostech vymysleti si hned náboženství, to přesahuje veškeru možnou psychologii.

Kdo tedy chce pokládati fetišismus za nejnižší stupeň náboženství, může mysliti pouze na fetišismus nejhrubší, totiž zbožňování a uctívání pouhých hmotných neživých předmětův. Avšak

z dobrých důvodů tvrdí se nyní, že takového fetišismu vůbec není, nýbrž každý způsob fetišismu představuje již sloučeninu duševného a hmotného. Mámeť i výslovná svědectví divochů samých, že rozeznávají sídlo ducha a ducha samého; Irokesové severoameričtí mají i různá jména pro obojí (ojaron a manitu). Duševná pak stránka fetiše nepochází ze stavu hmotného, zvířecího, nýbrž — ne-li nic více aspoň — z rozumné bytnosti člověka, který v názorném zobrazování a symbolisování zašel bohužel příliš daleko a octl se skorem až v uctívání hmoty.

Ale nikdy nezabředl úplně v uctívání pouhé hmoty, leč mimořádným úpadkem. Tu však nelze pak hledati původu náboženství! I v nejnižším úpadku ostatně máme ještě vždy více než pouhý strach a úctu ke hmotě. Kdož pak může zjistiti, co se děje v duši uctívatele fetišů, jaké představy, jaké naděje chová při bohoctě své!

Tedy: není náboženství, jež by bylo jen hrubým fetišismem. I fetišismus předpokládá vyšší představy než o pouhé hmotě, byť i jinak, jak se mnohým vidí, zastupoval nejnižší stupeň náboženství. Tím však není řečeno, a není vůbec ani pravda, že by byl zároveň stupněm co do času prvým, t. j. že by v něm bylo hledati začátek a původ náboženství. Nauka o takovémto vývoji náboženství je čirá smyšlenka positivistů. Národověda naopak ukazuje spíše všude úpadek v náboženských představách a výkonech, nikoli rozvoj k lepšímu. A jako v dějinách země, tak také v dějinách náboženství spatřovati různé ty stupně, nižší a vyšší, vedle sebe, nikoli za sebou, t. j. veškerá náboženství přírodní obsahují vedle povznesených částí také části zcela nízké, kleslé. Náboženské názory a pověry rozkládají se kolem středu jako paprsky, tam jasnější, tam temnější, nejdou však za sebou jako články řetězu. Původ náboženství jest jiný, rozumný a zdravý. Nedbalostí a zlomyslností člověka, dle různých okolností různou, vzácný ten majetek lidstva znešvařen a pokazen.

Jiný výklad o původu náboženství podává domněnka o animismu. Animismem rozumí se prvotná víra v duchy a uctívání jejich. Povstala prý pozorováním rozdílu mezi tělem živým a mrtvým: to něco, čím tělo mrtvé opuštěno, byl duch. Náboženství pak vzniklo uctíváním duchů zemřelých předků, kterýmž duchům totiž přinášeny oběti na posilu, zasvěcována (tabu) místa pohřbu, okolní předměty a určité doby atd. (Spencer). Pomáhají při tom především snové (Darwin), ve kterých se předkové člověku zjevovali, reflexe o vlastním stínu (Spencer), bujná obrazivost (Buckle), která nápady své a obrazy znenáhla zpředměťňovala, pokládala za skutečné.

S výkladem posléze zmíněným v podstatě shodují se Wundt a Paulsen, jen že snaží se jej hlouběji odůvodniti. Dle Wundta vzniklo náboženství z potřeby ducha lidského, vytvořiti sobě idealy, nad zkušenost povznesené, tužbám člověka ve všem vyhovující. Dle Paulsena jest náboženství obrazem vlastní vůle národů ve světě transcendentním, ve kterém stává se skutečným, k čemu nejhlubší touha jejich se nese. Již čarodějství jest pokusem provésti to, seč obyčejné síly nejsou.

I tyto nauky obsahují zrnka pravdy, jen že se jimi opět vysvětluje spíše úpadek nežli vznik náboženství.

Dějiny výkladům takovým nenasvědčují. Pouhým uctíváním předků není nikde náboženství vyplněno, aniž o tom máme jakých zpráv z minulosti. Všude jsou předkové buďto vedle božstev, tedy podřízení, aneb nastupují po něčem na místo božstev, ale s vyšší, božskou mocí, s takovou, jakou měli zapomenutí bohové. Původní představa o božstvu se tedy jen přenáší, snižuje, ale nevytvoruje.

Ostatně i psychologicky má výklad onen mnoho proti sobě. Smrt prý působí představy o duši. Ale není-li k tomu v rozumu samém nějaká rozpoloženost, pak věru smrt není právě nejvhodnějším popudem k myšlenkám na nesmrtelnost (jakoukoliv), nýbrž naopak: nikde neostává po člověku ani stopy, změna je tak důkladná, že se sama sebou vtírá myšlenka, že je všemu konec, právě jako když jiné předměty přírodní odumírají. Proč ostatně jenom nad mrtvolou člověka takové nápady povstaly a ne nad zvířecí, jest nepochopitelno!

Sen, obrazivost, vlastní stín a všechny podobné příčiny náboženství jsou libovolně vymyšleny. Sen je právě jenom sen; i divoch, když se probudí, přesvědčí se, co je sen a co je skutečnost. Že se mu zdálo o předcích, nemůže býti příčinou víry v duchy, nýbrž naopak, potřebí napřed nějaké bytí i sebe matnější představy takové, aby se o tom vůbec mohlo zdáti.

Rozjímání nad vlastním stínem jakožto příčina víry v bytosti beze stínu je tak výtečný nápad, že nevíme, komu se více diviti: zda tomu divochovi, kterému při tom napadly vyšší bytosti, či modernímu ethnologovi, kterému napadla taková možnost.

Ke všemu tomu jest ovšem potřebí bujně obrazivosti, které my pohříchu nemáme. Ale čím to je, že lidé právě v této věci tolik na obrazivost spoléhají? Čím to je, že lidé, prospívající věkem a rozumností, fantastických představ takových nejen nepouštějí, nýbrž ještě houževnatěji se jich přidržují, božstva si vytvářejí, úctu jejich upravují atd.? Čím to je, že právě původní částky, které v náboženstvích pravěku spatřujeme, jsou méně fantastické, že jsou rozumnější, duchovější než pozdější? Jistotně

obrazivost působila mnoho na vytváření náboženských představ, ale sama jich nevytvořila. Původ jejich jest jiný.

A tak i touha po ideálech, cit nedostatku v celé zkušenosti životní působí ovšem velice na výtvary idejí náboženských, ale sám jich nevytváří. Vždyť není tak docela pravda, že by člověk proti silám přírodním byl bezmocný, zakusiv častěji, že si je dovede podmaniti také vlastním přičiněním z veliké části. Zkušenost další pak byla velice rozmanitá, aby otrásla náboženským přesvědčením, kdyby bylo pouze průmětem (projekcí) osobních přání a tužeb. Ostatně jak ubohé to byly ideály, které prý si fantasmie vytvořila! Jak bezmocné, a přece tak trvalé, tak houževnatě udržované! Nebyl-li základem jejich pravdivý úsudek rozumový, hlas přirozenosti lidské, byly by před touže zkušeností, nad niž měly člověka povznášeti, brzy se rozprchly!

Velice rozšířen jest výklad, že původ náboženství třeba hledati v demonismu. Dle Roskoffa přírodní zjevy, ohrožující člověka, vzbudily v něm strach, ale i potuchu o zlé příčině pohromy takové; byl to demon, bytost člověku podobná, vůlí opatřená, jen že mocnější člověka. Jak známo, odvozovali již staří (Epikuros, Lucretius, Petronius) vynález bohův od strachu při hrůzných výjevech přírodních. Výklad moderní jest jen trochu zjemnělý; takto na př. Happel nechce mluviti o strachu, jakýž i zvíře cítí, nýbrž o bázi a hrůze, kterou jen člověk cítí „před neznámým a neviditelným, před mocným a nepřístupným.“

Cit nedostatečnosti a závislosti jest ovšem podstatnou částí náboženství, a příroda jakožto služka Boží stará se bedlivě o to, aby v člověku k hrdošti náchylném cit ten byl udržován. Ale prvním původcem náboženství cit strachu opět není. Takového výkladu dokázati nelze nikterak, ba on ani jakožto věrojatná domněnka neobstojí.

Dějiny kulturních národův (Indův, Egyptanů) předně proti němu dosvědčují, že uctívána prvotně božstva nikoli zlá, nýbrž dobrotivá. Pomocná theorie o působivosti ústředí (divoké krajiny, častých bouří atd.) není skutečností pověřena. O. Peschel právem poukazuje na rajskou krajinu mexickou, ve které vládla bohoslužba tak děsná a příšerná. Všechno, co o působivosti prostředí na náboženství lze připustiti, vyčerpává se tím, že krajina, podnebí atd. působila do jisté míry na útvar a rozvoj, vlastně úpadek původních pomyslův a zvyků náboženských.

Psychologie stojí i zde na svém, že nemohly vzniknouti představy demonů bez předchozí vlohy a potuchy o duševním, o vyšších mocnostech. Bez této původní představy byla by tak vysoká abstrakce, souditi ze živelných pohrom o vyšších moc-

nostech, nepochopitelným skokem v duševním rozvoji člověka jinak divokého, skoro zvířecího, jakým jej míti chtějí.

Roztříštěné domněnky o fetišismu, demonismu a animismu snaží se někteří spojit v jakousi soustavu prvotné pověrčivosti. Fetišismus jest prý příbuzný, ba podstatně totožný s demonismem, oba pak vznikají z animismu, t. j. z víry v duše lidské od těla odloučené. To prý jsou vlastní a jediní bohové prvotní, jejichžto sídla, hroby, náhrobky, okolní předměty jsou posvátné a nedotknutelné (tabu), tedy zároveň s duchy předmětem bohocoty. Fetiš je sídlo božstva (t. j. původně ducha lidského), amulet jest nástrojem činnosti jeho (naproti srv. II. 49).

Je v tom skutečně system, ale ani ten k ničemu nevede, poněvadž jeho složky jsou nepravdivé. Hesla animismus atd. můžeme klidně přijmouti, když se původcům svým líbí, ale co hesly těmi má býti pověděno o náboženství, jest mylné. Slyšeli jsme a ještě uslyšíme, že pověry ty samy, ač v rozlišování tak nepřesné, dobře liší mezi duchy lidskými, třeba i zbožněnými, a mezi duchy vyššími, původně již božskými, nadlidskými. Řekne se ovšem, že vyznavači jejich sami již nevědí, že i tito duchové byli původně duše lidské. Ale když oni toho nevědí, odkudž pak to vědí všeteční ethnografové?! Slova nsambi, modimo v Africe, monitu, vakau v Americe znamenají neznámého nepochopitelného ducha, vůbec tajemno jakési, jež vyznavačům uniká, kdežto o duších nebožtíků mají názory zcela určité, více méně obhroublé. Ostatně, jak již praveno, je půda bádání takových tak kluzká, že jen s největší obezřelostí třeba se na ní pohybovati. To, co pisatelé takových rozborů proti náboženství z kusých zpráv toho druhu odvozují, není, upřímně řečeno, nic jiného, než pohodlné lovení v kalnu.

A ještě jiné jsou výklady, které taktéž odvozují náboženství z rozličných příčin zevnějších, ze záměrů více méně sobeckých. Uvádějí se tu úmluvy kněží nebo státníků nebo zvyky rodinné, ze kterých prý náboženství vzešlo a se rozšířilo.

Historického v této myšlence není pranic. Dějiny neznají národu bez náboženství, neznají státův ani prvotných rodin bez náboženství, neznají kněží bez náboženství. Vyskytuje se sice náboženství bez kněží, ale ne naopak. Že rodiny a státy byly strážci náboženství, jest pochopitelné, neboť jest ono společenskou páskou a zárukou zdárného živobytí rodinného i státního. Ale původ náboženství vůbec není dán rodinou ani státem, ten je starší.

Psychologická konstrukce nauky té rovněž se rozpadá niveč. Vnutiti celému pokolení lidskému něco takového jako je náboženství, které obsahuje mnohou obět, mnohou nepřijemnost, mnohé obmezení sobětnosti, takový světový převrat není hračkou. Dějiny nepraví nám, nežli že zákonodárci, kněží atd. dané názory nábo-

ženské předělávali, tříbili, prohlubovali, k sobeckým záměrům podvodně upotřebili, a nebylo ani jinak možno, leč že se opírali o něco, co lid samovolně potřebným a náležitým uznával.

Tím méně mohlo býti sobectví jednotlivců příčinou, že náboženství ochotně přijali. Vždyť především náboženství není jako nějaká poučka, která se předřiká a zapamatuje: je to také záležitost srdce, citu, vůle, a těch především, vrývá se do celé bytosti lidské, její celé myšlení a cítění doprovází. Právě živobyť divochů je skoro samá pověra. Na to však rozhodně nestačí, něco si vymysleti a namluviti, to předpokládá hlubší kořeny.

Ještě důležitější je však, že náboženství, jak podotčeno, právě sobětnost lidskou obmezuje. Týž strach na př., který poháněl pryč člověka k obětem, aby božstvo bylo získáno, byl sice snad doprovázen sobectvím, ale přece zase sobětnosti se přičil. Vždyť konečně nebylo tak nesnadno, konstatovati, že to s tou mocí duchů není tak zlé, že mnoho je čirá náhoda; a každý takový poznatek by byl velice snadno lidi odvedl od obtížných obřadů náboženských, právě jako dnešní nevěra. Člověk přes veškeru bázlivost i pověrečnost miluje přece jen více svoje pohodlí a nerad obětuje jisté pro nejisté.

Ano, vymysleti si božstvo a náboženství, bylo veškerému sobectví právě na odpor, pomníme-li na obor mravní. I nejprívětivější božstvo jest nejen dobrodincem, nýbrž i mstitelem. Sám na sebe si člověk takového biče zajisté neupletl, kdyby nebylo jiného hlasu v něm, který mu zvěstoval, že jest nejen užitečno a škodливо, nýbrž také dobro a zlo, dovoleno a nedovoleno.

Namítne se, že pojmy mravní u divochů jsou velmi rozbreďlé a nejisté, že té mravnosti jest u nich náramně málo. To jest nedorozumění! Cit povinnosti a závazku jest u divochů právě tak silný, jak u vzdělaných lidí, snad i ještě silnější. Zatemněním rozumu a kleslostí srdce stalo se, že cit ten dostal špatný směr a octl se na bludné cestě, že spatřuje povinnost a ctnost i v tom, co nezkalenému rozumu jeví se zločinem, ale skutkem jest, že vědomí povinnosti je tu a že těsně souvisí s vědomím náboženským: božstvo bdí nad zachováním těch, byť i špatně pochopených povinností a po zásluze odplácí.

V naději či bázni odplaty ovšem se dobro a užitečno, po případě zlo a škodливо arcit' stýkají do nerozeznání. Je zde konečně, chtě-li, vždy jakési „sobectví“, i při nejčistších pojmech mravnostních; v každém konání povinnosti hledá a nalézá člověk také svoje dobro, svoje blaho, přítomné neb i budoucí, a jenom neupřímný, nelidský směr mravovědný může proti tomu něco namítati. Ale i takovéto „sobectví“ předpokládá základní touhu srdce, býti za jedno s božstvem, jemu vyhověti, jeho hněvu a trestu se uvarovati, jeho zálibu a odměnu získati. První tedy,

co se zde ozývá, jest tajemný hlas rozumné a mravní přirozenosti, cit dobra a zla, cit zásluhy a viny; teprve na základě jejich může vzniknouti sobecká vypočítavost, která jinak jest nepochopitelná, ba nemožná, neboť pak nemá podkladu.

Všechny dosavadní výklady zabývaly se člověkem jakožto člověkem již úplným, hotovým; a tím se také výklady naše řídily. Výklady protivníků však většinou, chtějí-li býti důsledné, předpokládají, co jeden směr jejich výslovně pronáší: ony prvky náboženství, jež u člověka primitivního spatřujeme, jsou jen dalším článkem v řetěze vývoje ze zvířete, neboli, jinými slovy: primitivní člověk jen poněkud postoupil v tom, co již ve zvířecím stavu osvědčoval, totiž jakési náboženství.

O původu člověka ze zvířete pojednáno již dříve. Příčí-li se protivníkům, pomysli na člověka, kterak hotový z rukou Božích vyšel, příčí se zajisté ještě více představa — ač chceme-li ji trochu konkrétněji a určitěji zachytiti — že kdysi kdesi ze kterýchsi zvířat stali se lidé. Namítajíť se při tom otázky nezodpověditelné. Kolik jich bylo tak šťastno, po případě nešťastno? Proč právě jen tolik? Co dále s nimi? Jak pak se k nim chovali jejich bývalí druhové a pokrevenci?

Všechno to má se vysvětliti nenáhlým postupem, i také počátkové náboženství, kterými pračlověk odchyloval se velice zvolna nižším stupňům citův a úkonů jinak zcela podobných u zvířat.

Avšak jest jisto: stadium, ve kterém je člověk člověkem, různí se zcela určitě od onoho, kdy je zvíře zvířetem. A právě tak jest jisto, že stadium, ve kterém lze mluvit o náboženství, je zcela určitě odmezeno od onoho, kdy o náboženství mluvit nelze. Mezi oběma jest mezera žádným vývojem nepřeklenutelná, mezi oběma jest propast jako mezi něčím a ničím. Odkud se to „něco“, zde náboženství, najednou vzalo, je takto nevysvětlitelné.

Náboženské pudy zvířat, které prý k náboženství lidskému vedou, nejsou ani dost málo náboženské a tím méně schopny provésti, co se jim ukládá. Oddanost a bázeň zvířete (na př. psa) naproti člověku jsou prý jeho náboženstvím. Ano, snad takovým, jaké neznabozi provozují naproti přírodě neb i naproti lidem, ba i zvířatům! Ale náboženství jakožto zjev dějinný to není, ba právě naopak. Vše, čeho zvíře je schopno, pozůstává v tělesném, smyslovém návyku. Ze zvyku a dressury je pes pánu oddán, bojí se ho, vyje oň, ba hyne také proň, poněvadž nastala smrt pánova, t. j. nastalo něco, co se mu naprosto příčí; vždyť jiný, neméně oddaný pes je schopen pána svého zakousnouti, když se mu nedostane obvyklé pozornosti. Podobně jeví se oddanost i u jiných zvířat: pouhý návyk, žádné vědomí, žádné abstrakce.

U náboženství i nejnižšího je právě naopak. Přední a hlavní prvek v každém jest pomysl o něčem nepřítomném, tedy abstrakce. Vždyť ne kámen, ne strom jest bezprostředně, co člověku škodí nebo prospívá, hrozí nebo slibuje, aby v něm „náboženskou“ bázeň neb úctu vzbudilo, nýbrž cosi v nich, za nimi neb nad nimi. Proti dotěrným ptákům dělají se strašáky, aby je odháněly: krátká poměrně zkušenost postačí, aby se jich ptáci nebáli. I nejhrubší náboženství jest, jak jsme viděli, nad pouhý strach takovýchto strašáků nekonečně vyvýšeno, jest právě opak toho, co u zvířete jedině rozhoduje, opak pouhé smyslnosti, pouhé tělesnosti, neboť v každém náboženství základem jest abstrakce a pojem o poměru člověka k božstvu, pojem snad nesprávný, ale přece pojem a vědomí o poměru, čehož je zvíře naprosto neschopno. Že pak nemůže býti ani řeči o nějakých projevech vědomí toho u zvířete, na př. modlitby, starosti o budoucnost po smrti vlastní nebo cizí, jest samozřejmo: chybíť podklad, pojem a vědomí.

Jiné t. ř. ctnosti zvířecí, kteréž u lidí s náboženstvím souvívají, jsou taktéž jen projevy pudu po sebezachování, jako předešlé, anebo po zachování druhu. T. ř. „city rodinné“ u zvířat trvají právě jen tak dlouho, pokud jich k plemenění a k výživě mláďat potřebí. Veškerá družnost zvířat zakládá se buď na těchto potřebách aneb není vlastně žádnou družností, nýbrž jen slepým následováním vrozeného pudu, který jednotníky, na př. u včel, v jedno svádí a dle účelné organisace jejich je řídí. Vědomí zde opět žádného není, tím méně jaká abstrakce neb idea o rodičích, o společnosti, o právech a povinnostech atd.

A tak je tomu, pokud paměť sahá, odjakživa, u zvířat „nejpokročilejších“ i nejméně pokročilých. Zvíře i tu ostává zvířetem, člověk je vždy a všude člověkem; vědomí náboženské je mu tak výlučně vlastní, jako rozumnost, tak že náleží mezi znaky podstatu jeho bytně určující a jej od nižších tvorů dělicí. I Renan, jemuž konečně je každé náboženství stejně milé a jen pro člověka prostého (paysan) prý zcela nutné, ne pro vzdělance (l'homme réfléchi), uznává, že náboženství je podstatnou známkou lidskosti (le signe distinctif de l'humanité), i jemu jest jen člověk animal religiosum. Svědectví to nemá valné ceny do sebe, ale jest aspoň zajímavé.

Kterak tedy správně vyložití původ a vznik náboženství? Dvojí výklad jest možný, ovšem ale tak, že by jeden druhým se opravoval a doplňoval: jeden počíná si více psychologicky, druhý více historicky; onen dává pravděpodobnost, tento jakousi jistotu.

Podle toho, co o poznání Boha pověděno (I. 78 nn.), vede k náboženství pozorování viditelného světa, ve kterém se jeví

moc a moudrost původcova. Především vůbec nějaký původce: člověk vidí postup zjevů, pozoruje následky jakožto následky jistých příčin, a co zvláště, pozoruje se be jakožto původce jistých výsledků. Vidí, že přemnoho v přírodě se děje bez jeho přičinění, ba přemnoho také proti němu, aniž jest mu zjevný původce toho. Potucha vyšší moci, moci rozumnější a obsáhlejší vzniká tak velmi snadno.

Nesmíme si však zase představovati prostého a prvotného člověka jakožto vyškoleného metafysika, který syllogismem vládne jako hračkou, který s úmyslem a úsilím přemítá o dějstvu přírodním, aby se příčin jeho dopídl. Vímeť, že tu není toliké všímavosti a tolikého vzletu, že prostý člověk bývá velmi náchylný k vysvětlení, že je to samo sebou, slovem, že je to tak, aniž se z pohodlnosti a nevšímavosti dále táže, proč to tak. Výjimek je sice také zde dosti, ale sotva tolik, aby stačily na vysvětlení skutku toho, že vědomí náboženské jest od počátku zobecnělé. Více než obyčejný běh přírody působí zajisté události mimořádné, velikolepé, nápadné, kterými člověk z netečnosti bývá vyburcován, zřetel jeho k pozorování a uvažování důtklivěji obrácen a vnímavost zostřena. Jsou to na př. mohutné převraty v přírodě, významné události v životě, velebné zjevy široširých končin nebeských i pozemských. Vímeť ze zpráv, jak mocně působí, zvláště v příhodných chvílích, pohled na noční oblohu, její tajemné hlubiny, pohled na širé moře a pod. Tu mimovolně vtírají se otázky, čím člověk vlastně naproti tomu jest, co je za tím, co je nad tím!

Přes to přese všechno však mají asi přece pravdu ti, kteří v myšlenkovém pochodu tomto chtějí zřetel více míti obrácen do nitra lidského a v něm hledají obsažnější zárodky myšlenek náboženských, než jest pouhé přemítání o zjevech zevnějších. Náboženství zajisté není jen jakási vynucená reakce k dojmům smyslovým a rozumovým, ono jest hlavně potřebou mysli a srdce lidského. Svědectví, kteréž o sobě vydal Bůh ve viditelném tvorstvu, nebylo by člověku dosti srozumitelno bývalo, kdyby nebyl sám v sobě měl obraz a odlesk jeho. Jestliže Bůh zůstavil po sobě stopy v přírodě, jsou stopy ty člověku zajisté nejzřetelnější tam, kde jsou mu nejbližší, totiž v něm samém, v jeho sebevědomí, ve vědomí mravním. Co starý básník (Homeros) se svého hlediska pronesl, že všichni dychtí po bozích, má i vůbec vědeckou platnost: Bůh upravil člověka pro sebe, dav rozumu jeho schopnost, vůli jeho pak touhu, povznést se nad hmotu a smysly, uvědomiti sobě vlivem zkušenosti vniterné i zevnější, co v něj vloženo, totiž ideu o neviditelném a přece všude se projevujícím důvodu všehomíra, původci a pravzoru i také vládci všeho. Ne tedy cestou dlouhé a namáhavé abstrakce vznikal v něm asi pomysl nadzemské moci, nýbrž poměrně záhy rozbřeskovalo se v něm vniterné

světlo ideje o božstvu, jehož hlas ozýval se nejen v přírodě, nýbrž i v srdci a svědomí, ve vědomí dobra a zla, ve vědomí viny a v touze po očištění, v touze spočinouti v něčem, co není tak chabé a nedokonalé, jako vše, co zkušenost ukazuje.

Není tím kladena žádná vrozená idea, vštípený pojem o Bohu a náboženství, ale ovšem mocná a neodolatelná přirozená touha po něčem, co by vědychtivost i prázdnotu srdce vyplnilo. Slovem, náboženství předpokládá od počátku v člověku nejen možnost a schopnost, nýbrž i kladnou vloh u, a to silně vyvinutou, která člověka pudila uvědomiti si, co v něm dřímalo, pomysl o božstvu, a vyvoditi odtud též důsledky pro své chování, vyvoditi odtud vědomí a jednání náboženské.

Psychologický obraz tento není libovolný, nýbrž naopak pověřený s dostatek zkušeností dávnou i nynější. Kdekoli postihujeme něco, co náboženstvím lze nazvati, jeví se nám vedle představ ihned také skutek, totiž bohoc ta. A bohoc ta bývá spojena s nejvážnějšími chvílemi života, obyčejně společného, kmenového a národního, avšak také rodinného. A v soukromý život jednotlivce kdož pak nahlédl? Kdož by tvrdil, že společná bohoc ta byla právě jen úkon veřejný, bez vnitřního přesvědčení, bez vnitřní potřeby jednotlivců? Kdož by tvrdil, že před ní u jednotlivce nic nepředcházelo ani nenásledovalo? Kterak pak by vůbec byla vznikla? Kdož pak vypoví, co jednotlivce do náboženství svého vkládal, čeho se do něho domýšlel a co od něho očekával!

Badatelé, kteří nejsouce náboženství nepřáteli přece jiné cíle ve zkoumání svém sledují než náboženské, s důrazem vytýkají v předmětu tomto zosobňovací pud člověka, zvláště nevzdělaného (M. Müller, Le Page Renouf atd.). Ale byl přece vždy rozdíl v názorech o bytostech skutečně živých, a jen takto zosobněných! Zosobňování není nic jiného, než anthropomorické vysvětlování dějstva přírodního. Právě tím však, že člověk viděl vedle sebe bytosti živé i neživé, a viděl i tyto míti jakýsi pohyb a působnost, oživoval je, zosobňoval síly a bytosti přírodní, ale ovšem zcela jinak, než u bytostí život vlastní majících; zajisté nezaměňoval zvířat se stromy, ačkoli stromy i pařezy oživoval. Vkládal totiž do bytostí neživých jiný, vyšší princip, nebo jej s nimi nějak spojoval.

Kterak na to připadl? Zajisté podle obdoby se živými bytostmi, zvláště se sebou samým. Ale na to bylo již potřebí, aby o své vlastní duši jako principu života věděl, byť i sebe nejasněji.

Ještě důležitější je skutek, že onen vyšší princip, kterým bytosti oživovány, spojován také s bytostmi živými, totiž v uctívání zvířat. Jakkoliv jest ohyzdná tato stránka dějin lidských, pro naši věc jest významná: nešlo o pouhé ožívání, nýbrž o sestřo-

jení jakéhosi názoru na dějstvo přírodní, o výklad jeho, jenž by jakž takž upokojil vědychtivé zraky, snažící se proniknouti dále než pouhá nahodilá skutečnost sahá. Odsuzujmež poblouzení taková jakkoliv, i v nich se projevuje potucha o něčem vyšším, pud náboženský, pud, jenž neoživuje a nezosobňuje, aby nadělal bytostí sobě rovných, nýbrž aby měl kam se obrátiti se svou úctou, s projevem své dobře cítěné závislosti a s osvědčením zásluhy či provinění. Člověk si tedy dělá sice bohy, jaké chce, jaký je sám, ale ne z vypočítavosti, nýbrž ze skutečné potřeby duševné. Tedy sama přirozenost lidská jest původkyní náboženství, nebo chceme-li věc obrátiti, sám Tvůrce přikázal přirozenosti lidské vniterným hlasem hledati ho, až by byl nalezen.

Tolik asi pronešla by psychologie o původu náboženství. Jako v obecném přesvědčení, že jest Bůh, tak také v obecném rozšíření náboženství spatřovati dlužno hlas přirozenosti lidské a záruku pravdy.

Námítkou ne velmi vážnou byla by otázka, proč tedy, když lidé jsou podstatně stejni, proč je tolik rozmanitých náboženství, že mezi některými nepoznáš ani stínu podobnosti. Odpověděti lze dosti věrojatně, že stejně se má věc i v ostatním životě lidstva, který zajisté neméně než náboženství vyplynul z přirozené potřeby: různé podnebí, různé okolí, vůbec různé prostředí dalo celému živobytí, tělesnému i duchovému, zcela jiný směr.

Závažnější jest, co dějiny náboženství říkají onomu obrazu o vzniku náboženství, který nakreslila psychologie.

Tu třeba předeslati důležitou poznámku, odezírajíc ovšem od zpráv biblických: ani jedno náboženství není tak jistě prozkoumáno, aby se odtud něco spolehlivého smělo usuzovati o původu náboženství vůbec. Poměrně nejvíce víme tu ze starobylosti indické a egyptské. Ale ani tamto není z nejstarších oddílů Ved, posvátných knih indických, dopodrobna zřejmo, jakými cestami se náboženství bralo, kterak stoupalo či klesalo, protože pořadí zpěvů není zcela zjištěno; stoupáním a klesáním lze arciť jen rozuměti převládání žvlů duchových či hmotných.

O začátcích náboženství může dějepis mluvit více jen záporně než kladně. Skutek jest nesporný: první stopy vzdělanosti lidské, které dosud objeveny, souvisejí s náboženstvím. Tak první zprávy o živobytí pranárodů vůbec, první zpěvy, první památky umělecké — v Indii, v Chaldeji, v Egyptě. Ale jakým způsobem náboženství vzniklo, dějepis pověděti neumí.

Jisto jest, že obvyklé poučce praehistorie, dle níž člověk ze stavu zvířecího se ponenáhu vyvíjel, náboženství a jeho dějiny naprosto odporují: v náboženství a mravnosti člověk přírody více klesal než prospíval.

Úpadkem náboženství rozumí se vůbec postup od uctívání bytosti jedné k pluralismu, od bytosti jednoduché a duchové k tělesnosti a pod. Že to skutečně úpadek jest, o tom nebude asi sporu — nesmíme totiž náboženství měřiti měřítkem umělcův a blouznivců, kterým Zeus s Herou, Afroditou atd. jest milejší než Jahveh, nýbrž měřítkem rozumu. A tu tedy spatřujeme, kam až zprávy sahají, postup od jednobožství k mnohobožství, od monotheismu k polytheismu, tedy úpadek a ne pokrok. O tom přesvědčí stručný přehled nejstarších zpráv. (Srv. M. Müller, *Einleitung in die vergl. Religionswissenschaft; Essays; Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache; Ursprung und Entwicklung der Religion.* — W. Schneider, *Die Naturvölker.* — V. v. Strauss u. Torney, *Essays zur allg. Religionswissenschaft.*)

Předeslati dlužno ještě, kterak věda rozlišuje národy v z d ě l a n é (kulturní) od ostatních (divochů, „Naturvölker“). Devas (Studien über das Familienleben. 1887) uvádí tyto znaky: města, vyšší třída obyvatelstva, organisovaná vláda, větší dovednost v průmyslu, umění ozdobné, věda a dějepis, psaná literatura. Jak viděti, znaky ty jsou dosti zřetelné, ale zjistiti je ve skutečnosti není vždy tak snadno. Rozumí se pak samo sebou, že ani tak neznamenaají nějaké nepřeklenutelné propasti mezi lidstvem, nýbrž jenom nahodilý rozdíl, způsobený zřejmými okolnostmi života.

I n d o e v r o p š t í n á r o d o v é, než se rozešli, uctívali jednoho Boha, jedním jménem (sanskrit. dyu, svítiti, odtud přívlastek božský: deva, theos, deus, litevské dievas atd.; Dyaus — pitar, Zeus — pater, Jupiter atd.). V náboženství vedském spatřuje se určitě směr od jednoduchosti a povýšenosti k mythologickému rozkladu původního vědomí náboženského; avšak ještě i tito bohové jsou n e s m r t e l n ý m i obyvateli nebes, božský jest původ zákona mravního, nesmrtelná je duše lidská, neboť čeká ji onde odplata. Ba i v pozdějším ještě uctívání mocného Indry (místo duchovějšího kultu Varuny [= Uranos?]), povýšeného z boha bouře na náčelníka bohů, viděti původní směr monotheistický. (A. Ludwig, *Die Anschauungen des Veda.* — Hillebrandt, *Varuna u. Mithra.*)

Staroperské náboženství jest rozhodně monotheistické (dle Zendavesty). Ahura Mazdao je duchový stvořitel světa i ostatních bohů, vlastně geniů neb demonův. Ostrým vytčením rozdílu mezi dobrem a zlem vysvětluje se z části velmi brzký úpadek do dualismu, dle něhož tvůrcem a vládcem říše tmy jest Angro Mainyus, původně dobrému bohu podřízený. (Windischmann, *Zoroastrische Studien.* — Spiegel, *Eranische Alterthumskunde.*) U ostatních národů rozdíl ten většinou zeslaben ve spor sil přírodních, zde ostali na půdě mravnostní.

E g y p t a n é znají původně jediné božstvo, Nutar (=moc). O božstvu tom zachovaly se v papyrech výroky, které silno

připomínají theologii S. a N. Z.: Nutar je stvořitel nebe i země, bytuje sám sebou, odpouští hříchy atd. To jsou památky přes 2000 let př. K. zůstavené. Nejvíce politickými příčinami stalo se, že místní nejvyšší božstva jednotlivých kmenů, která znamenajíce totéž nabyly přece různých jmen, sloučena později v jednotu polytheistickou, při čemž udál se také ten postup, že jednotlivé vlastnosti a výkony jednoho božstva přiděleny více bohům. Zvláště vyniká snaha, znázorniti původ a výsledek světového dění; odtud vzniká sabeismus (slunce, znak světla světového, božstva, stává se projevem božím), poměr otce a syna (bůh s dvěma obličejí), konečně původ ženských božstev z božské matky atd. Záměna symbolu s božstvem a pohlavní rozlišování jsou kroky k úpadku. Nepochopitelný jinak u národu tak nadaného a povznešeného kult zvířat lze poněkud vysvětliti jednak přílišným pěstováním symboliky u národu umění velmi milovného, jednak duševným úpadkem vůbec; původně po kultu tom není stopy. (Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung u. Entwicklung der Religion.)

O staročínském náboženství jest málo známo, ale monotheistický ráz jeho je tak ostře vyznačen, že někteří tam spatřují monotheismus po židovském nejvíce duchový. Modrá obloha vládne nade vším, nad řádem hmotným i mravním. Je to bytost vědomá a volící, chrání dobré, trestá zlé. Ve vědomí lidu jeví se zákon její, panovník jest zástupcem jejím. I tu však přistupuje země jakožto princip ženský, který s nebem jest původcem všech bytostí. Zdá se však, že země není původně stejnorodou vládkyní jako nebe, nýbrž bytostí podřízenou. (V v. Strauss. Der altchinesische Monotheismus). Jména Ti (Šang-ti), T'ien, nebe, pán nebe — poukazují zřetelně na touž nejvyšší bytost, jež i jiným národům pod jinými jmény jest božstvem jediným, pak nejvyšším. Záhy nabyl u Číňanů převahy jakýsi hylozoismus, pantheistická spekulace, kteráž ovšem nebyla a nemohla býti původním názorem lidovým. (V v. Strauss Laò-Tse's Taò Tě King 1870. — De Harlez v Controverse 1884.)

O žaponském původním náboženství jest málo známo. (Charlevoix, Histoire de Japon. — Kořenský, Cesta kolem světa). Sintoismus (náboženství duchů) má již dynastii bohů (Kami). Nad ní jest jakýsi nejvyšší duch, o kterého však se vyznavači málo starají.

U národů semitských přes půl druhá tisícletí před K. zřejmo jest babylonsko-assyrské jméno nejvyššího Boha, Ilu (El, Allah, Alloho), vlastně značící sílu, moc. Uctívání přírody ani tu není původní. Ostatně je zde původní monotheismus tak zjevný, že Renan neuměl pověděti proti tomu nic lepšího, nežli známá slova o „monotheistickém puďu“ u Semitů. Puď ten však nebyl asi hrubě mocný, neboť sotva jediní Hebreové, a ti ne

vždycky a ne všichni zachovali si čistou víru v jednoho Boha a úctu k němu. Jinde všude spatřujeme brzy: dvojici pohlaví (Bel a Beltis u Assyro-Babyloňanů, Baal a Astarte u Feničanů) a hierarchii bohův. Ostatně v Mesopotamii již před Semity obyvatelstvo Akky zůstavilo památky bohocoty monotheistické; nejvyšší Bůh Uraki (assyrský Nannar) má přívlastky jediného pravého Boha. Ani poušť se svou samotou nemůže býti nazývána původkyní monotheismu, neboť v Mesopotamii, kde monotheismus prvotně spatřujeme, poušť nebyla, a naopak mnozí obyvatelé pouště od monotheismu odpadli. (Delitzsch, *Wo lag das Paradies? — Kaulen, Assyrien und Babylonien*).

U Řekův a Římanů, kteří v anthropomorfisování božstev zašli snad nejdále, ostává původní monotheistický ráz zachován až do konce v hierarchickém řádu četných božstev. Ať si prvé božstvo nejvyšší mělo název jakýkoli (Kronos, Uranos, Saturnus neb j.), idea původního jednobožství je tu zcela zřejmá; ani pozdější doba, doba vlády Diovy, po případě Jovišovy, neshostila se jí docela. Záhy ovšem čistý monotheismus porušen processem theogonickým (Uranos — Ge, Kronos — Rea, Janus [Dianus] — Diana).

U Germanů původně Tyr jest jediný Bůh (staroněm. Zio, anglos. Tiw, got. Tius). Podobně jako v indské mytologii a jinde sesazen i tu původní nejvyšší Bůh a místo něho nastupuje Wuotan (Odin). Ani zde však, jako jinde, změnou bohův a rodokmenů jejich nemění se vlastní jádro náboženského vědomí, na důkaz, že „náboženská vloha je ještě něco více, než se v dočasných bozích projevuje“ (Happel, *Die Anlage des Menschen zur Religion*). Památná slova, jež Tacitus o božstvu germanském pronáší: *secretum illud, quod sola reverentia vident* (tajemství, které pouhou uctivostí spatřují), platí vlastně o každém náboženství. I u Řekův a Římanů, kteří měli konečně bohů celé zástupy, ve vážných chvílích, kdy nejhlubší nitro hlásilo se k slovu, zanechávali mythologické přítěže a obraceli se prostě k Bohu Otci nebes i země.

Bůh Slovanů (bog od sanskr. bhaga, velebný, ctihodný) jeví se nám již jen ve zprávách velmi pozdních, a proto jen jako nejvyšší, nikoliv jediný. Byl-li to Perun (=bůh blesku a hromu), pak bychom měli u Slovanů snad podobný pochod jak u Indů neb Germanů, že totiž místo čistšího, jaksi více nebeského božstva nastoupilo silnější a jaksi hrubší. (O Perunovi viz Máchal, *Nákres slovanského bájesloví*).

Z nekulturních národů (srv. II. 50) nejniže stojí asi asijské a obyvatelé Oceanie, jsou však také nejméně prozkoumání. (Srv. Gutberlet, *Apologetik I.*) Z těchto Australané většinou uzná-

vají nejvyšší tvůrčí bytost. Motogon Novonursijský potřeboval jen říci: země, ukaž se! Doibat Papuanů prozrazuje jednobožství.

Za to obyvatelé Afriky a Ameriky skoro vesměs jeví zřetelné stopy náboženství monotheistického, ačkoliv jinak se národové ti nadáním a živobytím značně rozcházejí.

Pozoruhodno jest, že vyšší stupeň v civilisaci neznamenal pokroku v náboženství, nýbrž často naopak. A vůbec bývají to zhusta jen matné vzpomínky, co svědčí o lepší minulosti, ne snad vliv pozdějšího čistšího učení. Takto ukazují dějiny náboženství, že dráha jejich není taková, jakou jistí anthropologové náboženství předpisují: ne pokrok k lepšímu a vyššímu, nýbrž úpadek jeví se v dějinách náboženství. Naturalistické výklady o původu náboženství právě proto, že předpokládají pokrok, pozbývají podkladu: fetišismus, animismus atd. nejsou prastupně náboženství, nýbrž pozdější aneb nanejvýš průvodní znetvořeniny.

Ani polytheismus není dle toho prativem náboženství, nýbrž jeho znetvořeninou. Prostřední jakýsi stav, henotheismus (=jednobožství, monotheismus vlastně = samobožství), neboli k a t h e n o t h e i s m u s, jaký vidí M. Müller původně u Indův, aneb relativný monotheismus, jak jej Schelling nazývá, jest více vědecká abstrakce. Předpokládat ona, že ctitelé bohů po řadě pokládali právě toho za nejvyššího a nejmocnějšího, kterého právě potřebovali a vzývali. Psychologicky jest nesnadno domněnce takové přisvědčiti, leč bychom měli na mysli známý skutek, že různá božstva právě jen v různých potřebách s lepším prospěchem bývala vzývána. Ale jinak právě to poukazuje na skryté tušení, že jest mezi bohy jednota, že jest jen „božstvo“ po výtce, když jednotlivým bohům přičítány bývají vlastnosti božské vůbec; cit zapomíná tu jaksi na bohy a vzývá „božství“ samo, i když obrazivost mu představuje více nositelův a zástupcův jeho. A tušení to u Indů právě nejzřetelněji se potvrzuje snahou, sjednotiti sobě nějak pozdější silný počet bohů. Tak splývají brzy různá božstva z jednoho kořene vzešlá opět v jedno, nebo povstávají dvojice bohův aneb sestavují se všichni v jedno pod názvem Visvadevas a tak se uctívají (srv. Spiess ve Věstníku českých professorů. 1896. str. 77). Jakožto skutečná soustava náboženská, jako nedovršený polytheismus sotva může henotheismus býti obhájen. (Srv. o tom a j. otázkách zdejších Glossner, Apologetische Tendenzen v Jahrbuch für Philosophie. 1891). Rozhodně však není prastupněm náboženské soustavy.

Dle toho všeho snadno oceníme konstrukci Lubbockovu, který vývoji náboženství určuje tyto stupně: 1. Atheismus, nedostatek veškerých pojmů náboženských. 2. Fetišismus, kde prý člověk myslí, že božstvo donutí vyslyšeti přání jeho. 3. Totemismus, uctívání předmětů přírodních, stromů, potoků, zvířat atd. 4. Šama-

nismus, dle něhož bohové, nad člověka daleko mocnější, bydlí v dáli a jen šamanům jsou přístupni skrze kouzla. 5. Idololatrie s anthropomorfismem, jenž činí bohy člověku podobnými, částmi přírody a je v modlách uctívá. 6. Úcta božstva nějak nadsvětového a tvůrčího. 7. Spojitost náboženství a mravnosti.

Monotheismus tedy, čistý duchový názor o stvořiteli a otci všehomíra — názor ovšem dle různé chápavosti různě pojatý — stojí dle psychologie i dle dějin na počátku veškerého vědomí a jednání náboženského. Není tím řečeno, že skutek ten dokázán určitými údaji dějinnými, toť nemožno, ale žádná jiná soustava náboženská jakožto pratvar neobstojí, kdežto monotheismus má za sebou všechny důvody věrojatnosti. Jsou sice též obhájci pantheismu jakožto pratvaru náboženství (na př. Ed. v. Hartmann), avšak ti mají proti sobě tuším veškeru zkušenost i psychologii. Pantheistické neurčito a nesmírně bylo by zcela nevhodným, protože nepřístupným a zcela nepochopitelným předmětem víry a úcty člověka přírodního. Nejen by nevěděl, co s tím počítí, nýbrž nedovede si toho ani z daleka představití, kdežto zjevy přírodní jsou určité, konkrétní; pro ně žádá též určité, konkrétní příčiny dle své vlastní zkušenosti. Člověk, bytost tělesně-duchová, je vždy raději náchylný upřílišovati do určita a tělesna než do mlhava a neurčita; v tom právě jest (i dle sv. Tomáše Aqu.) jedna a nejzávažnější příčina modloslužby. Pantheismus jest umělá spekulativní abstrakce, nikoli výsledek prostého přírodního názoru.

Tento skutek, že monotheismus jest náboženstvím prvotným, a že dějiny náboženské vykazují celkem více úpadku než pokroku, jest velmi důležitý, a to v nejedné příčině. Především všimněme si, co znamená pro dějiny člověka vůbec. Pozorujme! Člověk, povstalý ze zvířete a pokračující v rozvoji tělesném i duševním se stupně zvířectví na stupeň lidskosti, v náboženství ubírá se jinou cestou. Vývoj rozumu je doprovázen nepochopitelnou pošetilostí modloslužby, a to jakoby naschvál, právě u národů nejvzdělanějších nejvíce. Řecké modly v podobě čistě lidské jsou i Peršanům směšné a pohoršlivé. Egyptané neměli původně (dle Varrona) obrazů božských, (obyvatelé polární nechtí dosud obrazů svého jediného nejvyššího Boha. Ratzel) — vůbec náboženství stává se všude spíše smyslnějším, ačkoli člověk se vyvíjí nad zvířectví, tedy nad smyslnost. Toť zajisté nápadno!

Pohlédněme k druhé stránce, která s náboženstvím jakožto názorem a vědomím úzce souvisí, ke mravnosti. Ať si kdo hledá mravnost v čemkoli, tolik jest jisto, že vždycky značí jakousi nadvládu rozumnosti nad smyslností, ducha nad tělem. Nyní pak pozorujme dějiny lidstva, již v době dosti známé. Mravní úpadek národů východních, Indů, Peršanů, Feničanů je dobře znám. Řekové a Římané sami se k tomu znají, že dřívější

život jejich byl čistší, mravnější, a dějiny nám to dosvědčují. Některé význačné neřesti pohanstva, jako pohazování dítek, nelidskost k nižším a pod. jsou zcela zřejmě z doby poměrně velmi pozdní. A rovněž i nad míru a víru pošetilé i hnusné výkony „bohoslužebné“ jsou poměrně pozdější. K raffinovanosti rozumu, jakou si člověk spodoboval bohy ke svým přáním a náruživostem, družila se kleslost mravů.

U národů divokých nebylo asi jinak. Badatelé nejsou sice zajedno, není-li nynější divokost vůbec pouze úpadkem s dřívějšího vysokého stupně vzdělanosti, o které svědčí na př. stavby, umělá náradí a okrasy a pod., tak že by úpadek mravnosti souvisel s úpadkem vzdělanosti vůbec. Avšak ten pokrok ve vědě a umění může být poměrně přec jen pozdější, nemůže být prvotní, neboť nezbytně vyžaduje zkušenosti, které prvotní člověk mít nemohl. I zde tedy sluší předpokládati prvotný vývoj vzdělanosti rozumové, která vydala utěšené plody umění, až utonula v úplné zkáze. Ale stejně také pozorovati stálý úpadek mravnosti, která není snad nyní, v divošství, o mnoho neb vůbec o nic menší než byla za rozkvětu; památky jeho alespoň poukazují na velikou rozmařilost a při veškeré pokročilosti na velikou surovost.

Sudme již o evoluční nauce jakkoli, dějiny ji, aspoň u člověka, pramálo potvrzují, ba naopak jí docela odporují: tohle není vývoj ze zvířectví, nýbrž spíše naopak, a přece ani tento návrat ke zvířectví ve mravech není zase důkazem návratu k prvotnému stavu, neboť jinak, ve vědě a umění činíme pokroky obrovské.

Tedy jakýsi rozpor, jakási neshoda, a tajemství! Pokrok ve zkušenosti a odtud pokrok ve vědě a umění, však úpadek v náboženství a mravnosti, ale úpadek takový, že se ve zděděných a zachovávaných formách původní obsah kazí nebo z nich dokonce ztrácí. Původní čistší názor o jediném neb aspoň jednotném božstvu ustupuje polytheismu. Původní názor o božstvu vznešeném a duchovém, i když to bylo záhy (ne původně) zosobňování sil přírodních, ustupuje spodobování bohů s člověkem (the antropomorfismu) a konečně zbožňování člověka (anthropolatrii). Hluboce cítěná a kdysi důstojně vykonávaná povinnost, božstvo ctíti, zachovává se i dále, ba namnoze i s většími oběťmi, s větší okázalostí, s větším úsilím, ale způsobem takovým, že je to jako posměch na náboženství. A stejně děje se i s mravy. Původní vědomí zákona božského formálně trvá, ale zákon sám se tak porušuje, že málem by hlásal pravý opak toho, co původně obsahoval. Pojmy jsou tak zmatené, že život co do mravního přesvědčení stává se skoro výrazem známého: summum ius summa iniuria — největší neřesti pokládají se za největší ctnosti.

A nelze říci, jako by snad úsudek tento byl diktován jen příliš vysokým měřítkem, měřítkem kladné nauky křesťanské. Nikoli — tak mluví a mluvil po vše doby rozum jen trochu schopný a činný, neboť běží tu o pojmy a zásady zcela primitivní, samozřejmé. Nemožno tedy souditi jinak, nežli že smyslnost a náruživost její zatemňovaly jasný rozhled, a člověk jsa puzen vyhověti hlasu vniternému, vytýkajícímu povinnost, po případě vinu, bez rozmyslu šel za pošetilými nápady citu a obrazivosti.

Srovnáme-li s těmito skutky to, co praveno o přirozeném a nikoli nesnadném poznání Boha, zarazí zajisté nemálo, že rozumový pokrok doprovázen byl náboženským úpadkem. Oboje totiž ostává úplně platno: Bůh pouhým rozumem může býti poznán, a: člověčenstvo s rostoucím vzděláním spíše od Boha se odchýlovalo, než by se mu bylo přibližovalo. Jedna příčina je zřejmá: jistotně v poznávání Boha nemluví pouze rozum, bezohledný strážlivý rozum, nýbrž ještě jiní činitelé, kteří soud rozumu spíše zakalovali, smyslnost, nezřízená obrazivost a žádostivost.

Ale ještě na jednu příčinu zdá se rozpor onen poukazovati: není pravděpodobno, že by člověku prvním učitelem o Bohu byl býval rozum sám, nýbrž naopak vše poukazuje k tomu, že prvních poznatkův o Bohu nabyt člověk snáze, nežli vlastním přičiněním bylo možno, že mu byly od počátku odevzdány hotovy jakožto vzácné věno a výzdoba přirozeného bytu jeho.

Náboženství a mravnost.

Mezi částky náboženství čítali jsme také úkony vůle (II. 19) a vyhradili jim v náboženství přední místo. Ne výlučné, ale přední. Dle rozumné důslednosti nemůže celé náboženství vyplněno býti pouhou mravností. Celý člověk jest živočichem náboženským, všechny mohutnosti jeho jsou ve službě náboženství; nemůže tedy to, čemu se obyčejně říká „mravný život“, samo vyplniti, co má plniti celý člověk — rozumem svým, vůlí i citem.

I tato asi stoletá otázka však, zda náboženství je také něco víc než pořádné živobytí, se zjednodušila nebo snad dokonce stala bezpředmětnou a zbytečnou. Náboženství, napřed všeobsláhlé a všemocné, aspoň v theorii, zatlačováno pomálu a obmezováno na některé jen úkony, až najednou svět překvapen naukou, že vlastně je vůbec zbytečno při záležitostech životních a společenských mluvíti o náboženství. Jednou dostačovala pouhá víra ve spasnou nauku, podruhé pouhý cit blízkého božstva, pak zase celé náboženství rozplynulo se v pouhé mravnosti, až konečně moderní člověk syt jsa toho kolísání uznal a hlásá, že se vlastně s tou

metafysickou přítěží, rozumějme s náboženstvím, až dosud bez potřeby ostouzel, nemoha k žádnému konci dospěti. Vždyť vlastně náboženství pro vývoj a pokrok člověčenstva nic neznamená, nač tedy tolik pochybností, co vlastně jest náboženství. Smysl života je v člověku samém ukryt, nač hledati úkoly jeho nad člověkem?! Věda prý se již dávno náboženského břemene zbavila, a dobře se jí při tom daří. Proč by tedy mravnost neměla se z podruží náboženství vymaniti?

Práci tuto, postaviti mravnost člověka na vlastní nohy, na základ mravouky beznáboženské, podniká nyní mnoho lidí. Jsou mezi nimi také takoví, kteří tím snad skutečně nic nepřátelského proti náboženství neobmýšlejí. Chápeme takovou, snad dobře míněnou snahu docela. Pudí k ní úpadek mravnosti. Toho sice mnozí nepřipouštějí, a možná, že není toliký, jak bývá často hlášáno. Člověk přirozeně jest laudator temporis acti — vzdálené bývá méně známo, a i známé, jest-li vzdáleno, dojíká méně, nežli přítomné. Ale když i nepřátelé křesťanské minulosti úpadek mravnosti připouštějí, něco pravdy v tom asi bude.

I takoví tedy, kteří blahodárný vliv náboženství na život lidský připouštějí, právě prý proto, že náboženství se světa mizí, snaží se mravnosti dáti podklad jiný, čistě rozumový, na přesvědčení náboženském nezávislý, aby zachránili, co zachrániti lze. Jdou tedy ještě dále, než indifferentisté, u kterých jsme podobnou snahu shledali (II. 14). Tito odmítají jen určitou nauku náboženskou, pokud by podle ní také mravouka měla býti sestrojována. Zastanci moralky autonomní však vůbec přerušují veškeren vztah mezi mravoukou a vědomím o Bohu jakožto zákonodárci, t. j. mravní zákon nemá již býti závazným jakožto zákon Boží, jelikož Bůh jej dal, nýbrž z důvodů jiných. Základ jeho nemá býti metafysický, jak se říká, aby i ti, kteří v Boha nevěří, nějakou bezpečnou mravouku měli, a tak mravnost, úbytkem víry v Boha ohrožená, byla i mezi atheisty zajištěna.

I těmto, jako dříve indifferentistům, budiž všeho štěstí práno. Věříme rádi, že všichni nemají při tom zlých úmyslův. Učitelům světské pedagogiky podle soustavy té neb oné, jaká jim právě předeepsána, nesnadno na př. zazlívati, že se štítí před vzdělaným posluchačstvem svým najednou sestoupiti s výsosti kategorického imperativu neb ethických ideí a říci posléze, že tak velí zákon Boží. Předcházelo tu mnoho, velmi mnoho nedbalosti, neporozumění a zlovůle, nežli jsme dospěli tak daleko, že slova „vůle Boží“, „zákon Boží“ a „hřích“ vůči „vzdělančům“ jen s ostychem mohou býti pronášena. Než o tom soudiž On sám, jenž nebývá posmíván! Nyní jde o to, abychom ukázali, proč veškery snahy o účinnou moralku beznáboženskou jsou marné. Že jsou marné, dokazuje smutná zkušenost vychovávacích soustav atheistických.

Zásadním rozdílem mezi mravoukou theistickou a atheistickou jest, že tato opírá se o pouhé, domněle samozřejmé požadavky rozumu; tyto prý jsou jistější a šíře působivé. Mimovolně připadá tu, bez úkoru řečeno, srovnání s počínáním pštrosovým. Proto, že krátkozraký rozum některých zastavuje se při té hroudě pozemské a dále neb výše již nevidí, proto má také filosofie se při ní zastaviti? Což není Bůh-zákonodárce také požadavkem rozumu?

Ale pro všechny prý není. Pro ty tedy třeba jiného odůvodnění mravouky. Ale, jde těm a takovým opravdu o hlubší odůvodnění mravních pravidel života, anebo spíše o jejich uvolnění? Což jsou pravidla, která až dosud nám hlásána jakožto zákon Boží, snad nerozumná, proti rozumu?

Však jsou snad příliš obtížná, nad potřebu přísná? ve kterémžto případě by člověk směl si je snad ulehčiti dle nejlepšího vědomí a svědomí? Nebudiž tu připomínán výrok Spasitelův o jhu sladkém a břemeni lehkém — než, není snad v tom, že zákon ten neb onen tomu neb onomu jest příliš obtížný tak trochu známka, jak velice právě jemu jest prospěšný neb dokonce potřebný? Není to důkaz, jen známka snad je to. Myslíváme při mravních zákonech rádi na zákony světské, a tu ovšem by protidůkaz byl více než snadný. Ale setrváme-li v oboru mravnosti vlastní, rozumně zřízené, a podržíme-li na mysli člověka jak jest, schopného věcí nejnižších i nejvyšších, nejsou snad zákony Boží s dostatek pověřeny skutečnou potřebou?

Dějiny zajisté pověřeny jsou dosti — Moudrost skutečně ospravedlněna od synů svých (Mat. 11, 19). Táž základní pravidla, tytéž zásadní zákony mravnosti spatřujeme v dějinách lidstva, a přece tak různě aplikované, až v opak zvrácené. Kdož by si troufal býti větším psychologem, než sám Původce přirozenosti lidské, a dáti zákony, jež by se všem lépe hodily, než On sám. Nezapomínejme toho, že zákon jakožto zákon váže jen toho, kdo by proti němu smýšlel. Kdo podle něho žije, pro toho zákon jakoby nebyl. Kdo tedy podjímá se nové základy mravnosti stanoviti a na nich zákonník její vybudovati, činí to zajisté jen podle svého rozumu a své zkušenosti, odvolává se v nejlepším případě k rozumu a zkušenosti jiných, ovšem takových, jaké za povolané uznává. Kdo pak jemu za to ručí, že bude ke všem lidem i poměrům spravedliv?

Rozum sám, určitěji řečeno, věda neumí ani podřízených, druhotných záležitostí praktických rozřešiti, přese všechny námahy sociologie, ekonomie atd. Řekne se arciť, že tomu vadí poměry, moc a pod., ba některým vadí dokonce i zřízení křesťanská tu a tam ještě u veřejnosti platná. Ale což počne si pak věda s člověkem vůbec, s tou nevyzpytnou bytostí ve všech jeho možných stavech a poměrech? A byť konečně věda i uměla

nějakou slušnou mravouku sestaviti a ji aspoň poněkud obstojně odůvodniti, nebude o ní beze vší pochyby nic jiného lze říci, než co řekl Spasitel o nadějích zatraceného bohatce, kladených ve výstražné zjevení některého nebožtíka mezi bratry na světě (Luk. 16, 31): Neposlouchají-li Mojžíše a proroky, ani kdyby kdo z mrtvých vstal, neuvěří.

Pokusův o moralku čistě filosofickou učiněno již mnoho, ale ještě ani jeden nedošel obecného souhlasu ani mezi těmi učenci, kteří o moralku takovou usilují. Čeho tedy má se ostatní dav atheistů držeti? Ostatně již z toho, kterak se o veledůležité věci této, jinde i u nás píše, viděti, že lidem těm o žádnou mravnost vůbec nejde, nýbrž více o to, aby se také něčím při moderním tematě účastnili.

Některé soustavy mravouky autonomní, nedávno ještě oslavované, již odpočívají mezi naukami překonanými. Tak na př. proslavený Kantův kategorický imperativ i Herbartových pět praktických (ethických) ideí. Onen nemohl obstáti, protože pravidlo: „jednati tak, abychom zásadu jednání našeho mohli chtíti za obecné pravidlo,“ jest nepřirozené, nevhodné a neúplné. Nepřirozené, poněvadž vychází z negace veškeré sebelásky a dobra, jež není právě povinností; neboť imperativ ten značí jen povinnost beze všeho jiného „zájmu“, na př. záliby v dobrém, touhy po blaženosti a pod., a takto žádá něco nelidského, tak že sám Kant donucen byl pochybovati, jest-li ve světě jaká ctnost.

Nevhodné jest pravidlo Kantovo, neboť při jednotlivých skutečích pokaždé povstane otázka, proč mám tak jednati, abych mohl chtíti pravidlo svého jednání za pravidlo obecné. K otázce té však odpověděti bude lze jen zase určitými pravidly odjinud, nikoli z imperativu danými. Má se člověk na př. vzdělávati aneb jen požívati? Ovšem toto ne. Proč? Protože to nemůže býti pravidlem obecným. A proč? Protože schopnosti rozum káže vzdělávati, aby se člověk uzpůsobil k jistým úkolům. Tedy, co dveřmi vyhnáno, rozumná účelnost, oknem se vrací.

Neúplné jest pravidlo Kantovo, neboť zapomíná na nejkrásnější mravní skutky, totiž nepovinné, heroické.

Když toto nejvznešenější pravidlo mravnosti, které kromě jednoho pravého kdy člověkem vymyšleno, takovými a jinými nedostatky trpí, bude s ostatními asi ještě hůře.

Herbartovy ideje znamenají prvotné libé poměry vůle. Soulad úsudku a vůle — idea vniterné svobody; soulad v poměru silnější a slabší vůle — idea dokonalosti; soulad vůle vlastní s myšlenou cizí — idea přejnosti (blahovůle); soulad dvou vůlí na jeden předmět se vztahujících — idea práva (nelibost ze sporu); vyrovnání neshody mezi vůlí a skutkem — idea odplaty.

Na stanovisku Herbartově není tu o zákoně a povinnosti ani řeči — všecko jest věci vkusu, libosti. Pro koho taková mravouka jest, nesnadno říci; nejméně pro anděly, pro křehké lidi nikoli. Herbart sám ji neprávem snižuje, stavě ji na roveř se vkusem na př. básnickým.

Ale tu dvojí velikou vadu skutečně mají ideje jeho, že předpokládají, co mají způsobiti, t. j. správný mravní soud. Dříve než úkon vůle povstane, potřebí nějakého soudu o dobrotě předmětu. A soud ten má býti správný, aby odtud vzešla vzorná idea pro jednání; ale čím se má řídit, když vzor má teprve povstati? Sám sebou, svým vniterným hlasem, ano, ale pak pravidlem mravnosti nejsou ideje, nýbrž zdravý rozum.

Škoda opravdu, že názory poměrně tak ideální jako Kantův a Herbartův odsouzeny samy sebou k osudu tak nepříznivému; trpíce vniterným rozporem, stávají se neplatnými a škodlivými.

Tím hůře však jest u názorů novějších, jež vesměs vyrostovány v pařeníšti pozitivismu a evolutionismu.

Spencer a s ním poněkud Fouillée i Guyau lichotí si, že zakládají teprve vědeckou etiku, cestou induktivní na základě obecného vývoje člověka. Mravnými jsou mu skutky, které jsou vhodné k zachování a rozmnožení života, totiž životní slasti, pro niž pouze život jest žádoucí. Tedy zásada osobního prospěchu a šťastství, která by byla naprosto platná, kdyby člověk nežil ve společnosti. Takto mu třeba se přizpůsobovati, smířovati egoismu s altruismem. Prostředkem toho je soucit, nebo, lépe řečeno soustlast. Dokud přizpůsobování to není ukončeno, dotud není etiky absolutní, nýbrž jen relativní, tak jako do té doby není skutkův absolutně mravných, nýbrž jen relativně, t. j. takových že jsou vždy ještě doprovázeny nějakou strážní a strastí. Až toho nebude, až budou skutky absolutně mravné, t. j. slast a život venkoncem rozmnožující a veškeru bolest vylučující, až budou zájmy sobecké úplně v soulad uvedeny se zájmy společenskými tak že nebude třeba k vůli společnosti činiti si nějakou ujmu, nýbrž naopak vyplněním každé vlastní rozkoše bude též obecně blaho rozmnoženo, pak bude vývoj dokonán a nastoupí etika absolutní.

Konstrukce tato na oko není špatná. Vrchol její dokonce jest velmi pěkný, skoro tak ideální jako křesťanský zákon: miluj bližního svého jako sebe samého — tak alespoň se jeví soustavě ona pozorovateli, který hledí na ni se stránky nejpriznivější. Namítat se proti ní částečně právem, že pojem mravnosti rozřeďuje, zahrnujíc veň také úkony na př. zdravotní atd. Výtka ta je však jen částečně výtkou, pokud totiž výkony takové mají býti přímo pokládány za mravné, a takto se skutky vlastně mravnými považovány na jeden stupeň. V tom jest rozhodně vada soustavy

kteřé nemůžé neuznati leč materialista, jelikož jemu je všechno hmotou a pochodem hmotným, tak že dobré pojezení na př. jest jemu právě tak mravným, t. j. pro vývoj jedince i společnosti účelným, oblažujícím, jako přečtení několika odstavců z „Následování Kristova“, ne-li ještě účelnějším.

Docela však výtka ta výtka není, neboť i křesťanská mravouka, aspoň dle soustavy velice věrojatné, zabírá veškeré úkony člověka, jinak docela bezbarvé, pod svoje zákonodárství, pravíc, že i výkony sebe všednější in concreto, v jednotlivých případech mají nepřímou mravní význam, totiž dle celkového smýšlení a povahy člověka.

Hlavní vadu nauky své Spencer nepřímou sám uznává, právě, že dosud je to jen mravouka relativní. Upřímněji a pravdivěji řečeno, není to mravouka žádná. Předně není tu poměr mezi osobností a společností stanoven ničím jiným, nežli zásadou přizpůsobování. Ale zároveň důvodem mravnosti jest osobní prospěch a slast. Čím tedy se má jednání člověka řídit? Zájmy osobními či společenskými? Tyto jsou poněkud určitější, tedy by konečně mohly snad dáti nějaké stálejší pravidlo jednání, ačkoliv i to jenom v některých případech. Ale osobní požitky jsou tak rozmanité, že podle nich žádné určité pravidlo mravnosti stanoveno býti nemůže. Každý tedy nechať jde po svém!

Dle evolutionismu však je to právě teprv úkolem budoucnosti, aby obojí zájmy se smířily. Tak tedy ty četné milliony lidí dosud neměly a ještě asi dlouho nebudou míti žádné mravnosti, žádné ctnosti!

Ale přece snad ohled na společnost je člověku samému prospěšný, tak že zločiny proti společnosti škodí jemu samému, a tedy se jich má varovati. Mravnosti jeho škodí ovšem zločiny takové vždycky, ale jen mravnosti ve smyslu našem náboženském, jež ostatně osnovatelé nezávislých mravověd pokaždé tajně podstrkují. Však ve hmotné skutečnosti naopak přečasto největší nemravnost pachateli samému neškodí, nýbrž velice prospívá; veřejný život jest naplněn důkazy toho. Positivistická mravouka nemůže toho nazvati nemravností, neboť individuum hledalo a našlo svůj požitek, svoji slast. A svědomí? Čest? Co je mu po tom?

Snad se však individua mají tak vychovávat, aby si v zájmu společenském něco odepřela? Nuže, co je společnost? Přece jen soubor jednotlivcův! I když přijmeme na chvíli velice abstraktní, jednotlivcům velice daleký důvod, že společenský pokrok jim nahradí, čeho se ve prospěch jeho zřekli — je to skutečně také pravda? V městě nebo ve státě ovšem oběti jednotlivcův mohou míti a mívají v zápětí jisté výhody pro všechny; většími daněmi na př. umožňuje se obyvatelům celkem jakési větší pohodlí v živo-

bytí. Ale ve věci naší jde o každého jednotlivce zvláště, o jeho zcela osobní potřeby, které jsou velmi rozmanité. Co mu pomůže, když obětmi svými prospěje celku a mnohým částem jeho, obětí svých však nijak si nenahradí? Co mu pomůže blaho společnosti, když sám všeho pozbude?

Vývoj toho všeho nenapraví. V „boji o život“, řediteli to vývoje, budou vždy vítěziti násilní a vytrvalí egoisté, nikoli lidé nezištní, plní „sympathie“. Vyrovnaní zájmův osobních a společenských takto nejen nebude uspíšeno, nýbrž naopak zdržováno. Kdo se tedy skutečně jen z ohledu na obecné dobro požitků zříká, jest podle této mravouky nejenom blázen, nýbrž jedná nemravně, neboť odpírá si životní rozkoš, jížto si prý má hleděti, a jistou věc za nejistou obětuje. A jest-li to konečně obět rekovná, obět života, aby ukojil touhu po slasti, z takové oběti plynoucí — tak prý to dělali mučenníci — pak teprve dopouští se největší nemravnosti, neboť za okamžitou slast obětuje všecko, a zbavuje nad to společnost člena tak znamenitého a prospěšného, který mohl tak vydatně působiti pro vývoj k — absolutní ctnosti, k absolutní moralce!

Takto se má věc s těmi danými pravdami mravoučnými, jež nám positivismus předkládá!

Větší část pozitivistů (Comte, Bain, Laas, Giżycki atd.) přidrží se t. ř. altruismu, kterýž po Comteově zásadě: *vivre pour autrui* (žítí pro druhého) tak pojmenován, co do věci však již počátkem minulého století hlásán. Panolbismus (soustava o „všeoblažování“) chce sloučiti altruismus, ohled na druhého, se zájmem osobním, tedy již nyní učiniti pravidlem to, čeho soustava Spencerova teprv od vývoje dalšího se naděje.

Všechny tyto tři soustavy jsou e u d a i m o n i s t i c k é, stanovíce za měřítko mravnosti míru blahobytu, které se skutky lidskými dosáhne. A to jest základní vada soustav těch, neboť rozkoš, požitek, blaženost a pod. mohou jenom vesměs provázeti skutky nebo vyplývati ze skutků. Mravní zákon však má určovati, jaké mají býti skutky samy v sobě; to jest vlastní předmět mravních příkazů, to jest podstata mravnosti. Rozkoš a blaho jest jen případkem té podstaty, řekněme přivažkem nebo přívěskem jejím, o sobě nejsou ničím objektivním. Kdo ji činí principem mravnosti, stanoví, třebaž bez úmyslu, pro všechny případy zásadu, že účel (oblažení) posvěcuje (jakékoli, když jen oblažující) prostředky.

Arciť mluví altruisté o pravé blaženosti. Ale tu právě třeba napřed určití, t. j. určití skutky, které podstatou svojí k opravdové blaženosti vedou, neboť jinak bude pro každého platiti jiný mravní zákon, poněvadž každý zná jinou „pravou“ blaženost.

A společnost má ji stejnou? Proč pak se tedy všichni filosofové neshodnou na jedné soustavě mravoučné, když požadavky společnosti jsou tak jisté a jednotné? Protože zdravý rozum i zkušenost praví něco jiného. Není-li osobní cit blaha, zde ovšem jen pozemského, ještě ničím mravně cenným, nemůže tím být ani cit blaha u mnohých neb u všech. Ze zamých nicek nelze vytvořit veličinu (Wundt).

Několik osvícených hlav tedy, které zajisté znají požadavky biologie a psychologie atd., nemohou se sjednotit na tom, co má člověk činit, aby mravně jednal pro společnost. A pak žádají altruisté, aby si to každý člověk rozhodl sám! Věru, toť moralka až příliš „nezávislá“, t. j. žádná, neboť každý jednotlivec jest jí povýšen na zákonodárce nad potřebami celé společnosti, dle kterých má své jednání zařizovati, kdežto on zhusta neví, co má dělati sám pro sebe!

Ale vždyť altruisté podávají pravidla života! Ano, ale buď opisují katechismus, odhazující veškeré ohledy altruistické, anebo káží nemravnost. Který pak altruista, jsa věren soustavě, může říci: lež jest nedovolená, byť i celý svět proto vzal za své?! A zdravý rozum mu tak říká velí. O vlastní mravnosti tedy altruismus nerozhoduje.

Náboženství našemu připadla opět, jako za prvních dob, divná úloha. Ze samé emancipace individua, která prý v novém věku proti katolicismu provedena, došlo se tak daleko, že týž katolicismus musí se ujímati člověka, aby nebyl snížěn za otrocký nástroj blahobytu společenského. Nic jiného zajisté z altruismu nenásleduje. Rozumí se pak samo sebou, že takovou podřízenost člověka pod společnost potřebí co nejrozhodněji odmítnouti. I těm, kteří člověka pokládají jen za „stádového živočicha“, bouří se krev, když se s nimi podle toho také zachází. Ale ovšem, kde běží o útok na náboženství, tam logické důslednosti netřeba.

Konečně z mnohých důvodů proti altruismu budiž vytčen ještě ten, že vlastně zakládá se nikoli na mravnosti, nýbrž na zevnějším úspěchu. Dejme tomu, že někdo má nejlepší úmysly, společnost oblažiti, a také dle nich jedná — dle altruismu je to sice chvalná věc, ale vlastně jen tehda, když to společnosti skutečně také něco prospěje. Jinak altruismus o tom souditi nemůže, leč nedůsledně. Neboť nemají-li úmysly a podniky takové skutečného úspěchu, vyšly na prázdno, a jsou dle zásady jeho bezcenné.

Neukřivdíme asi velice těmto a podobným soustavám mravouky, řekneme-li, že pravidla jejich mohou být prospěšná jako části zákonníků státních nebo policejních, nemohou však

býti zákonníkem mravnosti. Není to ostatně jenom naše přesvědčení, nýbrž i těch, kteří jiné soustavy zosnovali.

Stanoví totiž jiní za pravidlo mravnosti kulturní pokrok; sem náležejí pantheisté a monisté neb „entheisté“ (Carus), poněkud E. v. Hartmann a zvláště Wundt. Carus jmenuje mravoučnou soustavu svou také meliorismem; název tento i u nás přijat (J. Durdík), ale ve smyslu správném, t. j. že neplatí ani optimismus ani pessimismus, nýbrž meliorismus — snaha polepšovati se a nepřechvalovati labužnický světa jakožto vůbec nejlepšího ani nad ním nezoufati jakožto nad nejhorším.

Dle proslulého myslitele Wundta mravním objektivním účelem jednání není ani osobní ani společné blaho, pokud „společné“ značí součet jednotlivců, nýbrž veřejné blaho a obecný pokrok, pokud znamenají objektivní duchové hodnoty, které ze společného žití lidského vyplývají a život jednotlivce i celku zušlechťují, ne za účelem jednotlivých požitků, nýbrž aby nové hodnoty ještě cennější povstaly. Pro nás tedy jsou přímými úkoly snažení ony výtvořiny, které se objevují a osvědčují ve státě, vědě a umění, vůbec ve vzdělanosti a značí jakýsi pokrok a bohatství humanity. Poslední účel, dokonaný pokrok kulturní, jest pouhým idealem, který kdyby byl dosažen, přestal by jím býti.

Subjektivní pohnutky jednání jsou tedy mravné, shodují-li se s vůlí společnou, se zákonem ideje sice nedosažitelné, ale vůdčí a nad člověčenstvem se vznášející, která u jednotlivce vystupuje jakožto imperativ mravního idealu, ve společenstvu jakožto duch dějin, v náboženství jakožto vůle Boží.

Názor tento jakkoliv ideálním se zdá, jest opravdové mravnosti vzdálenější, než se domnívá, a při moderním smýšlení, které vzdělanost rádo zaměňuje s uhlazeností a přepychem, mravnosti velmi nebezpečný. Jest-li každá jednotlivá vůle mravnou či nemravnou, tedy žádá ona také jednotlivého měřítko, pro své skutky jako své vlastní. Má-li vědomí, že dobře jednala, záleží jí pramálo na tom, zda tím přispěla k pokroku lidstva či ne; přispěla k němu ovšem, ale to jí při skutku nevedlo aniž se o to stará, a proto taková norma mravnosti není normou jednání, kdežto právě ta se hledá.

Že je to ostatně pravidlo velice vzdušné, převeliké většině lidstva až dosud a ještě dlouho nepřístupné, budiž jen podotčeno.

Nebezpečí mravouky takové spočívá hlavně v tom, že kulturním prospěchem měří mravnost a ne naopak. Vzdělanost totiž jest pojem tak neurčitý, tak poddajný, že v životě jednotlivcův i národů znamená mnohdy stav naprosto neutěšený, stav úpadku. „Objektivní duchové hodnoty“, které ctitelům kultury značí úspěch a pokrok, bývají zhusta pro mravní pokrok docela bezvýznamné neb dokonce velice škodlivé; na př. mnohá díla umění.

Raffinovanost není pokrok, jenž by lidstvu byl žádoucí. Kdo by však myslil tu na vzdělanost pravou, mohl by ji ovšem, aspoň pro jistou třídu lidí stanoviti za pravidlo a vodítko mravnosti, která v ní jest vlastně obsažena. Ale čím vzdělanost měřiti, v tom právě jest záhada. Neboť jest-li vzdělanost nejvyšším pravidlem, dojdeme podle ní k osudné nevázanosti t. ř. vzdělaných tříd, které mají výsadu nemravnosti, jelikož jsou vzdělané, pokročilé.

Rozumu a svědomí se takové měřítko přičí. Sám „duch dějin“ odsuzuje právě národy kulturně nejpokročilejší z nemravnosti. Vzdělanost sama právě potřebuje pevného měřítka a sudidla, podle něhož by rozlišována byla ve vzdělanost pravou a nepravou. I nebude asi nikoho tajno, že sudidlem tím jest právě mravnost a mravouka, která proto nemůže spočívat v pokročilosti kulturní, byť sebe objektivněji pojaté, nýbrž má nad ní bdíti a ji řídit.

Kdo by pak nebyl povšechnými úvahami těmi přesvědčen, zkusiž použití tohoto mravního pravidla v jednotlivých případech lidského jednání a přesvědčí se, že nejvyšší mravnost a svědomitost ukáže se dle pravidla toho často zcela zbytečnou a bezcennou, tedy nanejvýš mravně bezvýznamnou, indifferentní, kdežto největší nemravnost jakožto čin kulturní projde s pochvalou mravnosti. Jestliže šlechtnost mravní nemá a neměla u člověka pevnějšího úkolu než kulturní prospěch, který událostmi zcela zevnějšími a nahodilými tolikrát byl a zajisté ještě bude zmařen, pak lidí šlechtných vlastně nebylo a není, ba pošetilostí by bylo o takovou přednost státi, která nic trvalejšího a cennějšího nesvede neb, lépe řečeno, neznamená. A kdo by v takovém pravidle dovedl nalézt oporu životní, ten by byl sám sebou mravní velikán, který by jí dávno nepotřeboval; a kdyby jí potřeboval, v tom pravidle jí nenajde — ať je vzdělaný či nevzdělaný.

Přirozený úsudek, že pravidlo mravnosti nemůže spočívat v ničem, co člověku jest zevnějšího, přivedl jiné k jiným naukám. „Moral sense“ anglických filosofů 17. a 18. století zdá se i nyní dostatečnou opolnou mravnosti. W. Schuppe myslí, že vědomí vlastní jsoucnosti je dosti silné, aby člověk ze slasti jeho, ovšem pokud všechny ostatní existence spolu zahrnuje, činil vše, co vědomí to a slast z něho posilňuje, a varoval se všeho, co je umenšuje. Döring klade důraz na sebevážnost, která se samoděk opírá o vědomí vlastního objektivního významu a proto jest pohnutkou a vodítkem, jednati tak, aby člověk důvod a právo k sebevážnosti zvýšil, t. j. dobro jakožto jediné cenné a vážnosti hodné konal. Ceny té však nabývá prý, což zajisté nedůsledně řečeno, skutek lidský tím, že v jiných ukáží potřebu sebevážnosti.

Höfding, jenž by rád mravouku zbudoval na evolutionismu, operuje s city a pudy, které každého pobádají, zvětšiti rozkoš životní, na nejnižším stupni totiž svou vlastní, pak rozkoš svého druhu (= cit povinnosti společenské). Zákon mravní není nic jiného, než pud sympathie, aby vlastní skutkové co nejvíce blahobytu pro všechny cítící bytosti způsobili.

Schopenhauer jde — ovšem jen theoreticky, jak ze života jeho známo — v sympathii dále, než každá možná mravouka, neboť žádá, aby člověk druhým zle nečinil, nýbrž bídu jejich umenšoval, ale s potlačením veškerého zájmu vlastního. Dle pessimismu jeho ovšem není vlastně žádného kladného blaha, žádné radosti, nýbrž jen částečné rušení a odčítávání z obecného zla.

Určitého důvodu mravnosti ani tyto scustavy neudávají, neboť dokud opírají se o vlastní osobní cit, jsou subjektivní a vedou k egoismu, jež aby překonaly rozšiřují cit onen tak, že zase člověk neví, kterak má svoje a cizí zájmy porovnat, po případě, proč má svoje obětovati k vůli druhým, kdyžť přece pud po vlastním blahu jest nejsilnější; toho ani Höfdingův darwinismus nevyvrátí.

Dle jiného positivisty (W. Sterna) „podstata mravnosti aneb skutečný základní princip ethiky jest pud (Trieb) po zachování psychického (des Psychischen) v různých způsobech, jakými se ono jeví, odvracením všeho škodlivého zasahování do něho.“ Zde domněle udává se důvod a základ mravnosti, který však nemá větší ceny než jiné dosud uvedené. Pud nemůže býti pravidlem mravnosti, neboť on sám, po případě nosič jeho, potřebuje pevného pravidla, kterým by se řídil. „Zachování psychického živlu“ vyplňuje sice jaksi prázdnotu onoho pravidla určitým obsahem, ale jen pomyslně, theoreticky; jak by prakticky zasahovalo do jednání a je mravně řídilo, nesnadno říci.

Takž vůbec nejen to: proč ostává nezodpověděno, nýbrž ani obsah mravnosti samé, ono: co? se nám žádným citem ani pudem nezjevuje. Cit zajisté mnohdy dobře člověku vede, ale jenom na základě mravního vědomí, rozumem zosnovaného.

Sám o sobě cit k žádné mravouce vésti nemůže. A proto všechna taková hesla a jiná jim podobná, jako suaha sebe zdokonalovati (Ulrici), vytvářeti mravnou povahu a dle ní jednati atd. jsou plodnou látkou duchaplných úvah i pramenem ušlechtilých příkazův, ale života řídit, jemu mravní opory dáti nedovedou. Pozoruhodnou toho známkou jest, že každá soustava taková důsledně a vážně pojata bývá skoro jen od svého původce! Máloukterá najde epigony, kteří by ji důsledně dále rozprádali i pro život upravovali; práce jejich bývá obyčejně vědecká a kritická, pod níž buďto se soustava mění anebo v nejlepším případě ostává pořád teorií, cvičištěm důmyslu a bystro-

zraku, v život nepřecházejíc. Proto také rozpravy mravovědné, jak jich přibývá, tak od prospěchu v mravnosti vzdalují. Nesouť na čele znamení, že hlavní věcí jest jim rozumovati a diskutovati, nikoli mravný život upravovati. Snad někdy působí tu správná, ale neuvědoměná obava, že toho ani schopny nejsou, kdežto v jiných ozývá se zřejmé augurtsví a snaha, mnohomluvením nahraditi skutky.

To jsou konečně upřímnější ti, kterým mravouka není vůbec ničím, právě jako mravnost. Ale tvrditi, že morálka není kodexem pevných pravidel, jelikož tvářnost mravní není tak fixována jako tvářnost fysická — jak u nás po A. Fouillée opakováno — znamená tutlati nezatajitelnou pravdu, že positivismus jest rozumné a směrodatné mravouky neschopen, ačkoli chce náboženství vůbec nahraditi; nemá-li morálka vůbec pevných pravidel, pak by její úkol vyřídily také policejní předpisy, dávané dle potřeby i libovůle, a to snad přece není pravda.

Avšak nešlo nám konečně o kritiku všech mravovědných soustav (o nich srv. na př. Cathrein, *Moralphilosophie*, I.²), nýbrž jen o některé novější názory, které mravouku náboženskou chtějí nahraditi mravovědou nezávislou. Nejnověji ještě doznává se (Glasenapp), že všechny pokusy filosofů, najíti jeden princip mravouky, vyšly na marno, a že třeba stanoviti princip dvojí. Jeden, racionální prvek mravního vědomí jest prý ideální požadavek závazku nebo-li povinnosti; ten prý jest pochopitelný, ale neuspokojuje docela. Druhý prvek, totiž vyrovnání a odplata, jest irrationalní, nepochopitelný, ale je tu jakožto konečný požadavek rozumu a citu. Což není žádného spojení mezi oběma? Ale ovšem že je, avšak jen v Bohu a v náboženství, jež poroučí a těší zároveň.

Proti náboženské moralce panuje jakési nedorozumění. Pozůstává v tom, že si při ní představují Boha jako zákonodárce, mravokárce a vychovatele lidského, který libovolně — byť i sebe rozumněji — poroučí, slibuje neb vyhrožuje a každé soboty, jak dí přísloví, také vyplácí. Jest jim protivno, že Bůh má všude přímo intervenovati; u některých je to skrytá theofobie vůbec, u některých upřímný a oprávněný odpor proti neoprávněnému anthropomorfismu, který náboženství škodí, sváděje na Boha zákony a předpisy jeho nedůstojné.

Co do odplaty, odměny a trestu jakožto prvků mravních není s některými mravovědci vůbec řeči a dlouho asi nebude. Ale ještě déle budou oni čekati a nedočkají se, aby lidstvo této pohnutky za mravní neuznávalo a jí se neřídilo. Vždyť nezazlíváme toho ani pedagoga, že za svou věrnou činnost čeká uznání a vyznamenání v podobě titulu nebo křížku nějakého, ač katechetovi svého ústavu tak přísně zapovídal — podle zcela moderní

pedagogiky — odměňovati hodné děti tu a tam nějakým obrázkem. Vždyť je to tak velice lidské!

A co praví naše stará mravověda? Bonum est esse secundum naturam, dobré jest, co jest podle přirozenosti. A přirozenost naše sama dovolává se odplaty, neboť doufá a očekává odměnu, bojí se a vyhýbá trestu. I nejpositivnější z pozitivních mravovědců mluvívají o klidu svědomí, o spokojenosti a radosti nad dobrým skutkem; ejhle požitek, odplata, odměna!

Ale zde konečně má tedy naše mravouka náboženská v přirozenosti lidské tak silného spojence, že se zavržení jejího v praxi netřeba báti. Hůře je v jiné věci, pokud totiž stanovíme vůli a zákon Boží za nejvyšší pravidlo mravnosti. Zde asi hlavně ono nedorozumění vadí.

A nemělo by! Aspoň ne tomu, kdo Boha uznává. Bohužel třeba tu konstatovati, ač nejsme nikterak přáteli silných výrazův a kaceřování, že třídění duchů nastává i zde: kdo není se mnou, proti mně jest (Luk. 11, 23), ačkoli snad skutkem a výsledkem věci, neškodí, nýbrž prospívá. (Srv. Luk. 9, 50.) Moralka jest buď náboženská neb atheistická a s ní celý názor životní; moralky bez Boha zosnované, ale jinak Bohu nikoli nepřátelské, nýbrž jenom na něm nezávislé, třebas jinak náboženství příznivé — té není, nemůže býti. Proč? Nikoli proto, že by dobro a zlo, mravnost a nemravnost závisela předem již na vůli Boží, dle čehož by dobré bylo, co Bůh chce a protože to chce, a naopak. Takové moci ve světě mravním svobodné vůli Boží nepřisuzujeme, tak jako ve světě realit nečiníme vniternou možnost věci závislou na pouhé vůli a moci Boží. Bůh sice může chtíti jen co je dobré, poněvadž sám na výsost dobrý jest, dobro samo, ale nemůže chtíti, aby bylo něco dobrým, co jím není. Protož ani mravnost neb zákon mravní nestává se mravným, že Bůh tak chce, nýbrž sám svou vniterní povahou, tedy mravní hodnotou.

Nastává tu ovšem nová otázka, dle čeho tedy zove se něco dobrým či zlým, mravným či nemravným? Stručně odpovězeno již pravidlem: Bonum est esse secundum naturam. Jednáme-li tedy o mravnosti a mravní dobrotě, nebereme přímo vůle Boží za měřítko, nýbrž povahu a přirozenost věcí, jak jsou, a dle ní stanovíme základ mravnosti. Máme tu na zřeteli především člověka. Jaká jest jeho přirozenost, po případě druhový výměr? Je to živočich rozumný. Rozum jest, co jej liší od nižších živočichů. I těmto chtějí někteří, jak známo, vctroyovati mravnost a nemravnost. Dobrá, buďsi! Ale ovšem může to býti právě jen mravnost jim, jejich přirozenosti přiměřená, zvířecí. Jak ona dále vypadá, na tom zde nezáleží; nám stačilo by úplně a zvířatům rovněž by se při tom dobře vedlo, kdyby se šetřilo starého pravidla, že křesťan, po případě tedy člověk vůbec má jisté povin-

nosti ne naproti zvířatům, nýbrž jen co do zvířat, vzhledem ke zvířatům, jelikož mu nejsou sice rovna, jako člověk člověku, ale jsou mu svěřena v jeho dobro, jehož on svým s nimi nakládáním může buďto dosíci aneb se minouti, tedy vzhledem k nim dobře jednati nebo hřešiti.

Běží tedy o mravnost lidskou a mravouku pro lidi. Tu zní hořejší pravidlo určitěji: *bonum hominis est secundum rationem esse* — dobro člověka záleží v tom, aby žil podle rozumu. (Srv. Thom Aqu. *S. Theol.* 1. 2. qu 71 a 2). Rozum člověka tedy, jeho zásady jsou přímým pravidlem mravného smýšlení a jednání. Hlas zdravého rozumu má je vésti a spravovati.

Pravidlo toto je zajisté nejliberalnější, jaké si jen mysliti lze. Není zde žádné zevnější cizí moci, která by nutila, není zde žádné autority, o jejíž existenci a zákonodárném právu by se bylo třeba teprve přesvědčovati, neboť každý rád připustí, že má aspoň špetku zdravého rozumu, který pronáší nějaké úsudky a příkazy neb zákazy.

Pravidlo to je všestranné, každé jiné z uvedených jest jednostranné a k jednostrannosti vede. Je stálé a trvalé, jako rozum lidský zůstává podstatně týmže vždy a všude. Mění se ovšem a různí jednotlivé úsudky velmi často, ale zásadní pravidla nikoli. Chyba a předsudek člověkem sice vládne, zvláště v mravnosti, ve které se více než jinde ozývá sobectví, ale přece jenom nahodile a dočasně dovede zvítěziti. Kdež pak nebylo a není omylů? A přece proto nezavrhuje ani vědy ani umění ani zručnosti vůbec, ačkoli se v tom všem tolik chybovalo. Hlas rozumu přese vše nahodilé bludy a zmatky zůstává vždy stejný a stejně zřetelný, tak že vždycky je tu snadná možnost vrátiti se k tomuto pravému zřídlu mravnosti. Jestliť každému člověku, každého věku a bydliště každé doby po ruce a stačí mu pro všechny případnosti života, neboť lze z něho odvoditi všechna i sebe podrobnější pravidla smýšlení a jednání. Vždyť vlastně všechny soustavy mravovědné, staré i nové, operují posléze jen s tímto pravidlem. Kategorický imperativ i ethické ideje i altruismus atd. konečně opírají se o úsudek rozumu, že toto je dobré či špatné; nač tedy choditi ke kováříčkovi, když kovář tak blízko?

Pravidlo: „Žij tak, jak ti tvůj rozum káže“ nepostrádá ani určitosti ani autority. Rozumíť se přece samo sebou, že každý „rozum“ jednotlivý nebude si všech pravidel sám ze sebe vyvozovati, když práci tu zaň jako v jiných oborech vzdělanosti i zde vykonal „rozum“ společnosti předchozí a výsledky její uložil v zákonníku; ježž mu společnost kulturní podává, ježž ovšem volno mu zkoumati a — možno-li — opraviti.

Nebroz se nikdo z nás toho, že tu přisuzujeme rozumu jednotlivého člověka takovou úlohu, která se zdá činiti jej úplně

nezávislým, do krajnosti svézákonným, autonomním. Ni Dieu ni maître — ani o Bohu ani o nějaké jiné autoritě tu nemluveno. Rozum každého jednotlivce jeho vlastním zákonodárcem! Není to princip na výsost nebezpečný, revoluční?

Není. Stanovme si kterýkoliv jiný princip, každý konečně projíti nucen strážnou brámkou rozumného úsudku, nad níž napsána slova, jichž nelze dosti často opakovati představeným i poddaným: „Co není z přesvědčení, hřích jest“. (Řím 14, 23). Nepřeceňujme moci rozkazů, poslušnosti, subordinace, a nepodceňujme přesvědčení. Mravný skutek může pocházeti jen z dobré vůle, nikoli z mechanického neb automatického popudu. T. ř. „slepá“ poslušnost jest možná a potřebná jen tam, kde jest nějaká nejistota, již by poslušnost doplnila a nahradila, t. j. kde rozum a svědomí nezakazuje poslouchati a poslušnost tedy vlastně není „slepá“, nýbrž vědomá, že v tomto případě není správně rozumovati, nýbrž poslouchati. Zde „stat pro ratione voluntas“, rozhoduje vyšší vůle místo důvodu, ale právě toto rozhodnutí jest odůvodněno vyšším důvodem, že v tom případě lépe jest poslechnouti než po své jinak jednati.

Máme tu obdobný případ jako s věrou (srv. I. str. 24.). Víra jest možná jen u předmětů, které nejsou naprosto a venkonce zřejmé, evidentní. Formální poslušnost cizího rozkazu jest možná jen v případech takových, kde poslouchající důvodu úplně nezná neb si nevšímá, spoléhaje na rozmysl a autoritu prikazujícího. Jinak zajisté souvisí vniterná ochota poslouchati, která jedině skutek poslušnosti činí mravným a záslužným, po každé s vlastním samostatným uznáním, že dobře jest poslechnouti a takto jednati, s přesvědčením, že rozkaz není špatný. Za pravidelných poměrů zajisté nikdo nebude s vniternou ochotou postřikovati hořící střechy petrolejem, byť to rozkazovala autorita sebe větší.

Opravdu tedy jest vlastní každého rozum jemu přímým a nejbližším pravidlem mravnosti. V tom smyslu je člověk autonomní, má li slovo to vůbec jaký rozumný smysl.

Přítel i nepřítel principu tohoto pozastaví se snad nad tím, jak málo náboženského v principu tom jest, an hodí se pro každého rozumného tvora, neznaboha jako theistu, pohana jako katolíka. Ale není v tom nic závadného. Naopak! Vždyť dobře jednati může a má každý, byť i neměl úplně správných názorů náboženských. Co tedy se hledá, máme tu v nejlepší formě: moralku „světskou“, na náboženství nezávislou. I sebe zpustlejší divoch, rozváží-li si věc střízlivě, dozná, že druhému dobře činiti jest dobré, což našinec nazývá láskou k bližnímu. A tentýž divoch nebude moci ubrániti se přesvědčení, že dobré jest, cdepřítí si někdy požitek pokrmu, což našinec nazývá postem.

Ovšem jsou tu snad různé pohnutky, a to jest právě, co zdá se názory naše dělití od moralky „světské“: tam důvod rozumový, zde zákon Boží. V pravdě však není vzdálenost toliká, jak se zdá, aspoň ne pokud se týče praxe; pokud totiž kdo jedná z pohnutek rozumných, ne sobeckých neb jinak nekalých, vždy mravně jedná, ač na Boha a zákon jeho nemyslí. V určitých předpisech mravních se přerůzné soustavy mravoučné setkávají s naší. Snad také kus důkazu, kde jest pravda, kde jest více rozumnosti! Čím se soustavy ty od naší různí, bývají nějaké kladné neb lidské předpisy, jež ovšem mohou býti dočasné a různé. Zásadní rozdíl jest konečně jen v posledním odůvodnění: proč jest tohle mravné a ono nemravné? po případě, proč mam ono činiti a tohoto nechati?

Kterak ony různé soustavy k tomuto „proč?“ odpovídají, slýšeli jsme a přesvědčili se, že odpovědi ty neuspokojují, t. j. že hlubšího a pevnějšího „proto“ neudávají. Jejich posledním důvodem nemůže býti nic jiného, nežli že rozum tak velí. A bylo by konečně dobře, kdyby na tom přestaly, neboť lze na základě tom zcela slušnou mravouku vybudovati. Stoikové, kteří hlásali zásadu naší podobnou, totiž o životě dle vlastní přirozenosti, učili zajisté mnohým vzácným ctnostem, ačkoli neprávem potírali činitele pro mravnost tak důležitého, jako je stránka citová.

Budiž nám dobře rozuměno. Nepodvracíme důvody svými venkoncem různých mravoučných soustav, když dokazujeme, že theoretické základy jejich jsou vratké. Odrážíme tím vlastně jen útoky jejich na soustavu naši, která jest náboženská, theistická, a kterou protivníci neprávem potírají, nemohouce sami nic lepšího a pevnějšího na místě jejím postavit, tak že opravdu škoda bezúčelných útoků, pškozujících ne soustavu, nýbrž mravnost samu. Jim zajisté mohlo by býti docela lhostejno, proč se my postíme anebo proč almužnu dáváme, zdali z pouhého altruismu anebo z lásky ke Kristu, jehož v bližním spatřujeme; vždyť to nikomu nevadí, tomu chudákovi nejméně. Je tedy prazbytečno pohnutkám našim se posmívati; ať si každý ponechá svých! Kdyby osnovatelé nových soustav mravovědných všechen ten důvtip tam vyplývaný byli vynaložili na propracování a rozšíření křesťanských zásad mravních, byli by sobě o mravnost mnohem více zásluh dobyli. Takto z veliké části právě oni svými útoky zavinili úpadek mravnosti, na který naříkají a který svádějí na nedostatečné prý základy naší mravouky, totiž základy „theologické“, nemající prý už pevné půdy v moderních myslích. Kdyby toto i pravda bylo, mravouka naše sama o sobě zajisté zasloužila býti ušetřena právě k vůli mravnosti samé, která útoky oněmi velice utrpěla.

Snad ale chtějí nás z omylu vyvésti a o lepším pravidle mravnosti poučiti? Množství různých návrhů, z nichž jenom některé tu uvedeny, činí snahu tu zajisté nemálo podezřelou. A pak přicházejí poněkud pozdě, kdyžtě každý člověk mravnosti potřeboval a potřebuje více než vědy v učenosti!

Princip náš jest náboženský neb theologický potud, pokud jest jím celý světový názor náš. Již důslednost taková není methodologicky zajisté vadou, nýbrž spíše předností. Souvislost principu mravnostního s náboženstvím je zcela samozřejmá. Rozum jest sice pravidlem a hlasatelem zákona mravního, ale není jeho původcem, jako není původcem svým vlastním. Zákony, kterými on sám se v činnosti své řídí, nejsou jeho, nýbrž jsou mu vštípeny a vytvořeny. Tytéž věčné a nezměnné ideje, které ztělesněny v dané přírodě a rozumem z ní bývají čerpány, spojují vesmír v jeden pomyslný celek jednotné zákonnosti, dle níž utvořeny bytosti nahodilé, ale trvalost jistou měrou zastupující. Opravdu trvalého a věčného není v empirické přírodě nic. Avšak věčné a nezměnné jsou ideje věcí, kteréž ovšem nemohou záviseti na nahodilé existenci člověka, nýbrž mají svůj důvod v bytosti rovněž věčné a nezměnné, v Bohu. Rozum lidský nepronáší mravních úsudků slepě, ani dle vášně neb vůle člověka, nýbrž podle své povahy a přirozené zákonnosti, tedy podle objektivního pravidla, které sám v sobě nosí, jsa, utvořen podle věčné ideje Boží o člověku a jeho zákonnosti. Úsudky ty nejsou mu ovšem tak vrozeny jako hotová zásoba mravovědných vět, nýbrž tak jako všechny zásady poznání vůbec, totiž jako vloha a schopnost, jež se zkušeností probouzí a osvědčuje. Jakmile dojde jisté dospělosti, kde jakási přičetnost se začíná, soudí bezděčně, že lež na př. jest nedovolená; bezděky zajisté namítá se úsudek, že řeč není na to, aby myšlenky zakrývala, jak kulturní doba hlásá.

Odtud vyplývá samo sebou, kterak mravní zákon jest zákonem Božím. Kdo uznává Boha Stvořitele, uznává tím samým také, že všecko jest od Boha, že všechna nejen skutečnost, nýbrž i možnost kotví v Bohu. Je to úsudek rozumový a jedině rozumný, neboť jinak svět nemá důvodu a podkladu, sám sebou v té své nahodilosti a proměnlivosti býti nemoha. Především však jest od Boha zákonnost světová, hmotná i duchová, a v této zvláště také mravní. Dle zákonnosti té kámen neletí sám od sebe vzhůru, dle ní rozumu dvakrát dvě jsou čtyři, lež jest nesprávná, dle zákonnosti té člověk nemůže chtít, aby byl nešťasten. Je to zákon Boží v srdci lidském napsaný, který za daných příležitostí se rozumem čili t. ř. svědomím ohlašuje. Zákonnost ta není dílem libovůle Boží, nýbrž odleskem té zákonnosti, která v Bohu samém jest, podle níž ani Bůh nemůže lež uznati za dovolenou, jako ne bílé za černé, smíme-li tak mluvit.

Vedlo by daleko myšlenky tyto rozpřádati. Pročež ukončena budiž úvaha tato jenom několika poznámkami na uváženu.

Vědomí, že v zákoně mravním je zákon Boží, je pro toho, kdo k Bohu se zná, velikým sesílením autority zákona toho. U přemnohých lidí myšlenka tato vlastně rozhoduje. A dobře tak, neboť ona zároveň velice povznáší i mysl necvičenou, uvádějíci ji ve vztahy k věčnosti, k věčnému cíli. Člověk cítí se tu více obrazem Božím, odleskem věčna, než při pouhé spekulaci rozumové. Obraz tento jest uskutečněn bez našeho přičinění v základních rysech. Provéstí jej dopodrobna, provéstí úplné co možná spodobení s Bohem, jest úkolem člověka, mravnosti jeho, jak i předkřesťanskí myslitelé učili, zahanbující ješitné a nevděčné myslitele naše. (Srv. Platon, Theait. 1, 76. Cicero, De legg. 1, 8.)

Kdo hřeší, przní obraz Boží v sobě; tak jako se vzdaluje od rozumné přirozenosti své, zapíraje ji, tak se vzdaluje od věčného cíle svého, od spodobení s Bohem. Poměr tento k Bohu a k věčnému cíli jest přímým následkem původu zákona mravního a jest vlastně určitým výrazem a obsahem jeho: vůle Boží a poměr ke konečnému cíli jest materialní, rozumnost naše jest formální a podstatná norma mravnosti. Ona se jaksi konkrétněji podává a proto jest pro mnohé působivější, tato zní učeněji a ačkoli vyjde s onou na jedno, ostává snadno pouhou frasí, hluchou, nepůsobivou, podobnou těm rozličným principům mravnosti, jak je filosofové vynalézají.

Z toho vysvítá, že mravouka naše nespolehá přímo na principu zákona Božího, nýbrž také na principu zcela „světském“, na principu rozumné přirozenosti lidské, ač důsledně ovšem k Bohu vede. K němu ostatně by vedly též ostatní soustavy, pokud v nich co pravdivého jest a pokud se samy v sobě nerozpadají.

Výčitka činěná mravouce náboženské (theologické, konfessionální a jak vůbec všechny ty přezdívky znějí), že s nejistotou jsoucnosti Boží a jiných dogmat upadá také mravnost (II. 73), a důsledek, že tedy třeba zosnovati mravovědu bez takových náboženských předpokladů, dopadá dle toho všeho trochu jinak. Nikoli vrchní principy, ale praxe je tu vinna. Mravnost záleží v životě, v sebecviklu a v sebekázní, nikoli v pouhých poučkách a paragrafech. Právě tím pak řídí se náboženství, spojujíc oboje, nauku i praxi, a na tuto hlavní váhu kladouc. „Ne kdo mně říká: Pane, Pane . . .!“ (Mat. 7, 21.) Uhledný a skvostný system mravovědný není ještě všecko. Bez důsledného používání a provádění ve všech případech života nesvedou nejlepší principy pranic, ani ten náš ne. A jediné náboženství je s to, aby všechny poměry života pronikalo, význam jeho vytýkalo, na povinnosti jeho důrazně upozorňovalo, slovem aby mravně vychovávalo.

První a hlavní důvod přednosti té jest, že náboženství jakožto praktický názor životní a světový člověka od počátku až do konce provází, k jeho potřebám, společenským i soukromým, do podrobná zřetel má a zvláště vyšším, ideálním snahám jeho přeje. Odtud jakýsi důvěrný vztah mezi životem a náboženstvím, jemuž nic po bok postaveno býti nemůže, a mocný vliv tohoto na onen, jemuž se žádný jiný nevyrovná. Všechno ostatní proti tomu vypadá jako chladná, cizí theorie, kdežto náboženství jest zároveň zkušebným ústavem, kde se theorie provádí. To se dobře pocítuje a prozrazuje zakládáním ethických společností nebo společností pro ethickou kulturu a pod.

„Ethika“ taková — na rozdíl od moralky, t. j. ethiky náboženské — může v něčem dobře působiti, zvláště když se činnost společensky organizuje. Je to konečně lepší než pustá nevázanost, ve které se massy bez náboženství a bez ušlechtilějšího vzdělání cítají, ač ovšem je zase pravda, že tato pustota spíše onrží a na pravou cestu zažene nežli atheistická kultura ethicky a lidumilně zbarvená. Ale přes to budiž pravdě průchod dán, že i takováto vzdělanost mnohého od zločinů chrání a k dobrým skutkům vede, ač třeba zase jiné zločiny plodí, kterých bezkulturnost nezná.

Vydatnějšího a trvalejšího působení však od snah takových nadíti se nelze, jelikož rozumné přirozenosti lidské trvale a všestranně nevyhovují. A zde jsme skutečně u stránky náboženské, „theologické“, metafysické“. Soustava naše nedekretuje Boha za zákonodárce, ale rozum sám konečně k němu poukazuje jako ke vzoru svého a všelikého zákona. Z toho plyne dvojí přednost mravouky náboženské. Jednak vyhovuje se tím neodolatelné snaze člověka, uvéstí se v souvislost a soulad s veškerenstvím, neboť jen při tomto názoru lze mluviti o jednotné zákonnosti všehomíra, při všech různých podobách a stupních, jelikož jeden jest pravzor její, jeden zdroj, ideje božské. Jinak jsou jednotlivé třídy a bytosti od sebe odříznuty, nemohouce odvolávati se na společný původ a důvod. Co z toho plyne pro člověka nábožensky smýšlejšího, stačí jenom naznačiti. Mravní zákon a povinnost se tím nevýslovně povyšuje a posvěcuje, přestává opravdu býti „světskou“, pouze lidskou, stává se posvátnou. Vědomí o vznešeném původě zákona mravního, vštípeného všemu rozumnému tvorstvu, jakož i vědomí o vznešeném a všem společném cíli, ku kterému zákon ten vésti chce, nevýslovně povznáší a blaží. Mravní povinnost stává se milou, úkony její úkony lásky. Jest zajisté veliký rozdíl, mám-li nad sebou zákon v podobě paragrafu aneb laskavého otce a vzoru. Láska může býti vždy jen určitá, konkrétní, jaksi osobní. T. ř. „láska k věci“, jak se často na darmo bere, jest velmi střízlivá a mrazivá, nespolehá li na určitém podkladě. Zde máme v náboženství určité vztahy: jednoho původce,

ku kterému zase jako jedna rodina spějeme, svazky tedy nerozlučné, po případě vinou naší třeba i otrocky tíživé a tísnivé, ale o sobě a v pravdě užitečné a útěchy plné, založené na blízkém příbuzenství dle ducha i těla. Mravní povinnosti k sobě a k jiným nabývají tu určitého a vznešeného důvodu, kdežto jinak věru mi může býti lhostejno, že jsem se právě na tom světě vyskytl a náhodou s těmi a oněmi zde setkal, nevěda jak, nevěda proč a nač. Právě proto vzpomínka na budoucí věčný život docela jinak působí než rozličné ty surrogaty nesmrtelnosti, jež nám filosofie uchystává. Netřeba konečně býti jako ten kazatel, jenž neuměl jinak uchvátiti nežli vzpomínkou smrtelné postele, ale vždyť ta otázka: „kam jdeš?“ i bez veškeré nadsázky je dosti vážná a stojí za přemýšlení. A kterak dopadají mravní povinnosti a úkony ve světle smrti, věčného soudu a odplaty, netřeba dále doličovat. Zajisté mnohem působivěji nežli v záři prázdných hesel o pokroku, vědomí vykonané povinnosti atd.

Avšak i bez těchto připomínek, jež hlavně víra pěstuje jakožto výstražnou nebo slibnou sankci zákona mravního, jest v mravouce náboženské druhá veledůležitá přednost, rovněž jakousi sankci značící, totiž ta, že jenom v mravouce náboženské zákon mravní se předvádí a cítí jako zákon. Vědomí, že nepovstal mezi lidmi, ač mezi lidmi vládne, vědomí to velice důležité pro závaznost a úspěch zákona, možno jest jenom na půdě náboženské. Nepravím, že mravní zákon jenom skrze náboženství působí aneb že mravnost jest jen u příslušníků našeho náboženství, nikoli, neboť na mravnost působí také mnoho jiných věcí, proti kterým náboženství samotno je slabé; lze jen říci, že náboženství jména toho hodné nemravnost vylučuje. Ale toť jisto, že mravní zákon jakožto zákon, prakticky platný a závazný, žádnou poučkou, žádnou psychologickou analýzou sestrojiti nemůže; my ani svému vlastnímu principu, jak je samozřejmý, té působivosti nepřičítáme. Jenom dalšími důsledky, kterými se ocitáme na půdě metafysické a náboženské, dojde se k tomu, co zákon mravní číí zákonem, nezávislým na nahodilostech tohoto života, na vrkavých lidech a jejich spekulaci, uloženým mezi lidmi v nitru jejich, ale vznášejícím se také nad nimi — nepohnutě, věčně. Zákon tento jest sám sebou dán, není udělán, není octroyován — jen tato myšlenka může mu dodati patřičné váhy. „Sám sebou“ dím — však vím, co to znamená: není ode mne, není od jiného člověka, jest od toho, od koho všecko jest. Jen tak může dostatečně imponovati, přátelům k posile a útěše, nepřátelům k výstraze. A jak vítaným jest majákem v bouři života! Zhusta i těm, kteří jeho světlem pohrdli a ve víru div nezahynuli; vyrvání jsouce téměř proti vůli ze zoufalství svého s tupou resignací a nedůvěrou sice vracejí se, odkud zbloudili, ale potají přece cítí

útěchu a radost, že tu trvá něco stálého a mocného, čeho lze se zachytiti, oč se opřítí, co i proti vůli jaksi instinktivně přitahuje a zachraňuje. „Naše i odbojné k Sobě přiváděj vůle“ (rebelles ad Te compelle voluntates), modlí se v tom a vyšším smyslu Církev k Bohu. Tato vznešená moc a vábivá výsost mravního zákona v náboženství nemůže jinde ničím nahrazena býti. A jelikož bez ní pozbývá zákon své formální stránky a své podstaty, nelze s potíráním mravouky náboženské nikterak souhlasiti. Možno, že odpad od víry, ztráta víry v dogmata působila také na znemravenění, které by jinak nebylo nastalo. Ale z pravidla bylo asi naopak: nemravnosti a nevázanosti byl náboženský život nepohodlný jakožto ochránce mravnosti, a proto útočeno na základy náboženství, vznikaly atheistické nauky a „rozumné“ soustavy mravovědné, bez Boha. Nezbylo z toho ani náboženství ani mravnosti. I lze jen s politováním konstatovati, že obojího zla, neznabožství i nemravnosti, přibývá, jelikož se mravouka od náboženství mermomocí vzdaluje, ač svazek jejich jest jedině přirozený.

Úkol náboženství.

V rukou Hospodinových jsou všechny končiny země (Žalm 94, 2), v ruce jeho jest i duše všelikého živočicha a duch veškerého pokolení lidského (Job 12, 10); i člověk volky nevolky jest v rukou jeho, z nichž ho nikdo vyrvati nemůže (5. Mojž. 32, 39). Takto nejenom v náboženství, nýbrž i v neznabožství a bezbožnosti je člověk připoután k Bohu s nutností tak pevnou, že ani Bůh ani člověk pouta toho uvolniti nemůže. Člověk aspoň nemůže ho uvolniti objektivně, ontologicky. Subjektivně ovšem může pouto náboženství dokonce odhoditi, že na ně přestane mysliti a podle něho se řídití, a pak ovšem dobrodiní, kterých náboženství poskytuje, proň z veliké části nejsou, t. j. jakoby ani Boha samého nebylo. Ale tento nemůže na člověka zapomněti, nemůže se služby jeho vzdáti. Jelikož u něho objektivnost jedno jest se subjektivností, a objektivně svazek náboženský dán jest samou podstatou člověka jakožto tvora Božího, vzhledem k Bohu náboženství jakožto poměr věcně daný trvá vždy a všude.

Těmto pravdám vydává svědectví nitro lidské ve všech dobách, ve všech krajinách, jak jsme v předešlých úvabách viděli, stopující náboženství u veškerého pokolení lidského. Základní tento skutek všehomíra, nejnutnější ze všech nutných zákonů přírodních, nemůže ovšem nezapsán býti v srdci té bytosti, která především jest povolána jej poznati a uznati, člověka totiž. A takto vypadá zákon ten neúprosně, krutě, zvláště vzhledem

k svobodě a vrtkavosti lidské. Kdyby šlo o závislost fysickou pouze, ať si; jest konečně dobře mítí někoho, kdo jest povinen starati se o moji existenci a výživu — jen když dále po mně ničeho nežádá a ponechá mi úplné svobody. Ale tuble jest závislost všestranná, a to zdá se někdy nesnesitelným, a proto také neskutečným, nemožným. Pohříchu viděli jsme, že namnoze bylo a jest náboženství skutečně jen povinností, povinností krutou a bezohlednou, skutečným poutem a břemenem, které jen s bázní a strachem se snáší, dobrodiní žádného neposkytující, mimo snad to vědomí oběti řádně vykonané a pod., tak asi jako otrok vykonav řádně rozkaz otrokářův, nepotřebuje snad aspoň pro ten okamžik se báti, že za to bude trestán. Tu pak není divu, že se náboženství zdá býti zbytečným týráním člověka, jsouc takto samo v sobě nedůstojné, nemožné.

Tak my si náboženství nepředstavujeme. Vyskytne se sice i mezi námi tu a tam přílišný horlivec, jenž by tvrdil, že náboženství i tehda by ostalo povinností naší, kdyby je Bůh takto mítí chtěl a vyžadoval, totiž jakožto pouhé kruté břímě, samou obět a odříkání, bez útěchy, bez naděje. Kdyby ho tak žádal, možná. Avšak právě proto, že ho tak nežádá a žádati nemůže, proto otázka ta nejenom žádné důležitosti pro nás nemá, nýbrž naopak předem odmítnouti ji sluší jakožto Boha našeho nedůstojnou. Příčíť se pomyslu jeho a vlastnostem, bez kterých myšlen býti nemůže, nekonečné dobrotě a moudrosti. On sám zajisté vštípil člověku touhu, poznávati jej víc a více, milovati jej víc a více, tedy duševně se s ním jaksi spojovati v poznání a lásce. V poznání tom zahrnuto je také, že Bůh dobrovolně a z lásky člověka stvořil, dobrovolně a z lásky jej dokonalostí svých přičastnil, a že tedy nechce býti jen předmětem bázně neb dokonce postrachu, nýbrž také a především lásky.

I samému člověku příčí se mysliti, že jenom aneb aspoň hlavně postrachem by mu měl Bůh býti. Vždyť cítí se býti stvořen k aktivitě, k činnosti, k činnému osvědčování mohutností svých a k pokroku, kdežto bázeň a strach jsou více passivní, negativní; jsou to více jen překážky, někdy dobré a užitečné překážky zlého, ale přece jenom méně přirozené a neplodné rozpoloženosti, v nichžto se člověk necítí svým. Ostatně dějiny náboženství dávají úvaze této za pravdu, neboť, jak již poznamenáno (II. 58.), ráz jejich převahou, jest radostný, slavnostní, a jen v některých případech nesmírného již poblouzení, přesyčnosti a otupělosti, nabývají příšerné podoby ukrutenství a surovosti. Případy ty, jichžto hlubší příčinou ještě se budeme zabývatí, ohlašují se zřejmě jakožto úpadek, jakožto výstřednost a upřílišení jedné a důležité stránky v náboženství, kterou člověk volky nevolky vůči Bohu dobře cítí a chtě nechtě dříve nebo

později vyznati musí: já sluha tvůj a syn služebnice tvé (Žalm 115, 16).

Důležitá, pravím, ba podstatná je stránka tato v náboženství, skutek totiž a vědomí úplné závislosti a podřízenosti a odtud úcty a bázně. Hluboká pravda vyslovena větou, že počátek moudrosti bázeň Boží (Žalm 110, 10). Svaté a hrůzné jest jméno Páně, předesílá žalmista; a proto první důležitý čin rozumu lidského jest, poohlédnouti se na sebe a poměr svůj k Bohu, uvědomiti sobě vykázané postavení, postavení to závislosti a služebnosti. To znamená, vyznati se sám v sobě, oceniti podle pravdy hodnotu svou. Že by se člověk nedoceril, není třeba tak suadně se obávati; od toho chrání jej vlastní mysl jeho, která vždy výše se nesouc také vždy výše se ceniti jest náchylna. Jen poněkud pak správné oceňování sebe sama, své schopnosti i slabosti, své výše i nízkosti, své samostatnosti i závislosti, vědomí totiž, že vše mohu, ale jen v tom, kterýž mne posilňuje (Fil. 4, 13), tedy že veliká je schopnost má, ale konec konců přece ještě pouze schopnost a ta vesměs na Bohu závislá — toto vědomí jest opravdu počátkem životní moudrosti, neboť chrání od soběstačné pýchy jak od malomyslnosti, kteráž obojí jest neplodná, pokroku neschopná.

Bázeň Boží! Ne strach, ne hrůza, ne útek, nýbrž uznání Boží svrchovanosti, vlastní pak závislosti, úcta, která vzdaluje a zároveň sblízuje, bázeň ne tak před Bohem, jako o Boha, bychom ho nepozbyli, bychom se ho nestali nehodnými, bázeň o sebe před Bohem, bychom se nezpronevěřili povolání a významu svému, který nám vytčen mezi tvorstvem naproti Bohu. Bázeň, ale bázeň Boží! Nikoli bázeň cizí, nepřátelské moci, nikoli bázeň nedůstojná, nýbrž taková, že by nedostatek její byl podstatným nedostatkem člověka, nedostatkem rozumného myšlení a sebeúcty. Bojíce se Boha, vyznáváme jen základní pravdu své jsoucnosti, že od Boha jsme, my a vše dobré v nás, vážíme si toho, chráníme se to poškoditi, prokazujeme tím šetrnost a úctu tomu, čemu ona náleží. Sám sebe pak ctí, kdo ctí, co úctyhodno. Zvíře se bojí svého pána jako otrok — ve skutečném aneb obrazném významu — protože jest to pán, jehož se báti musí. Člověk bojí se Boha, protože jest to pán, jehož se báti má, jehož se báti je slušno a spravedливо. Koná tím jen, co přirozenost sama mu káže; jinak byl by netvorem, pošetilcem a necitou.

Ontologický význam úcty a bázně Boží vystihuje sv. Tomáš Aqu. svým nevyrovnaným prostým způsobem takto: „Tím, že Boha uctíváme, duše naše jemu se podrobuje, a v tom zdokonalení její pozůstává. Každá totiž věc zdokonaluje se tím, že podřizuje sebe vyššímu, jako na př. tělo tím, že jest oživeno duší.“

(2. 2 qu 81 a 7). Tef právě rozdíl mezi bázní a strachem: tento vzdaluje, ona sblízuje a sblízuje s vyšším, k vyššímu pozvídá.

O mravním významu bázně Boží netřeba se zvlášt ani zmiňovati. Na něj vlastně nejspíše myslíme, když o bázní Boží jest řeč, neboť v Písmě i v obecném zvyku uvádí se v přímé spojení s ostříháním příkázání Božích. Pravda je sice, že právě o tomto předmětu bylo mnoho sporův, a dnes jistého druhu vychovatelé nechťi o bázní Boží jakožto pohnutce mravního jednání ani slyšeti. Ale je to asi vše jenom nedorozuměním. Nejnepříznivější případ zajisté jest: varovati se zlého a činiti dobré v ý l u č n ě z bázně, t. j. z bázně trestu Božího, vylučujíc lásku a úctu ke ctnosti, lásku k Bohu a pod. lepší pohnutky. Co do naší věci třeba především podotknouti, že bázeň Boží nikterak není totéž, co bázeň Božího trestu. V oné totiž nemáme na mysli pouze následky, které by čin náš u Boha měl v zápětí, nýbrž napřed Boha samého, jeho velebnost, svatost, autoritu a všemohoucnost. Jestliť přece člověk naproti vyššímu a vznešenějšímu přístupu též jiným citům, jakousi podřízenost vyjadřujícím, než pouze strachu (ostych a j.). Vždyť ve mnohých takových případech nemůže o nějakém strachu trestu neb vůbec škody býti ani řeči!

Vůbec však dlužno na mysli míti, že theoreticky se sice snadno řekne: varovati se zlého výlučně jen ze strachu trestu. Psychologicky je taková precisnost nemožná. Možno je, že hoch vida nad sebou rákosku v určitém případě jen z toho strachu určité nezbednosti se nedopustí, ale to už téměř ani není pohnutka psychologická, nýbrž takorčka mechanické zabránění, po případě přinucení. Má-li strach trestu na jednání jeho skutečné jaký psychologický vliv, je tu zajisté celá řada jiných momentů duševních, které na rozhodnutí jeho působí, jako stud, rozvaha o souvislosti trestu s neoprávněností skutku, ohled na příkazujícího neb trestajícího a pod. Strach trestu je tedy důležitým prostředkem vychovacím, ač ne samojediný o sobě.

V našem případě přistupuje nad to ještě několik jiných momentů. Kdo se bojí trestu Božího, ten věru se nebojí jenom trestu samotného. Považme jen, co bázeň jeho předpokládá! Především zajisté velice pevné přesvědčení o možnosti takového trestu, tedy o Bohu, o jeho všemohoucnosti, svatosti a spravedlivosti atd.; pravím přesvědčení velice pevné, jelikož právě v pokušení ke hříchu jest vydáno nejtěžší zkoušce. Bůh přece, jak se říkává, tak vysoko, a trest jeho tak daleko! Jak snadno se tu svědomí ukonejší a umlčí. Vždyť právě moderní ethika nechce o tomto motivu, autority Boží, v zákonodárství mravním nic slyšeti, protože je to motiv příliš metafysický, ve který již málokdo věří, a i z těch, kdo veň věří, málokdo prý naň dá. To svědomí tedy, které se bázní Boží vésti dá, není věru hrubě,

nýbrž naopak velmi útlé a citlivé, neboť řídí se zcela jemným duchovním hlasem Boha nejsvětějšího, dobroty nejvyšší.

Dále považme, čeho vlastně se bojí člověk v bázni Boží obcující. Bojí se učiniti to, co vyšší a mocnější bytostí zakázáno. Dejme tomu, že to strach z části otrocký a sobecký. Docela jím zajisté není, neboť konati vůli vyššího znamená také konati ji proto, že jest vyšší a že má právo rozkazovati, tedy prvek zcela rozumný a mravný. Konati vůli vyššího znamená dále konati ji také proto, že jest přirozeno a rozumno, dáti se vyšším vésti jakožto vědoucnějším a znalejším; není to jen strach, který by jen moci ustupoval, nýbrž také a hlavně správné vědomí, že vyššího poslouchati, po případě báti se třeba. Na vyšším stupni ušlechtilosti znamená bázeň Boží báti se: abych Boha nezneuctil, neurazil, nezarmoutil, neboť jemu náleží čest, mně pak jakožto rozumné bytosti náleží ctíti toho, koho ctíti slušno. Náleží mně vážit si jeho přízně a varovati se všeho, co by vzbudilo jeho nelibost. Bázeň Boží přechází v bázeň o Boha, bych ho neztratil, od sebe neodpudil. Konečně znamená bázeň Boží báti se, t. j. varovati se upřímně, i v myslí a žádosti, zla jakožto porušení přirozeného a rozumného řádu, Bohem stanoveného, vyhýbati se škůdci svého blaha a svého dobra. Takto „bázeň“ Boží značí souborně vrchol záporné stránky mravnosti, totiž vniterný nesouhlas a odpor ke všemu, co by se přičilo Bohu, odpor takový, že toho nejen činiti, nýbrž ani mysliti a cítiti nechceme. Bojíme se zajisté nebezpečí a neštěstí, a nemůže býti lepšího výrazu smýšlení opravdu mravného, nežli když bojíme se zlého jakožto nebezpečí a neštěstí, poněvadž bojíme se Boha, který zla nechce a je odporem i trestem stíhá, a tak ovšem ve své vševědoucnosti, spravedlivosti a všemohoucnosti „neštěstím“ naším státi se hrozí. Jímá-li nás stud a bázeň pro zlé před lidmi, a je i to již jakousi známkou mravní citlivosti, kterak by stud a bázeň před Bohem vševědoucím, ale přece jen duchovnímu zraku přítomným, mohla nebyti mravně chvalnou a prospěšnou?

Jako začátkem a částkou moudrosti životní jest bázeň Boží, tak jest i začátkem a částkou náboženství, začátkem ovšem ne ve smyslu strachu ze zjevů přírodních, nýbrž ve smyslu uvědomění rozdílu a svrchovanosti Boží. Jednostranné a nepravé pěstování této úcty a bázně vedlo a vede k pověrečnému strachu, k oddálení od Boha jakožto mocnosti nepřátelské; správné obcování v bázni Boží vede k lásce Boží, ke sblížení, které u člověka tím více se uskutečňuje, čím lépe se poměr člověka k Bohu poznává. Zdá se to býti protimyslným, jelikož poznávati lépe poměr člověka k Bohu znamená jen vždy lépe si uvědomovati nekonečnou propast, jež nás od něho dělí. Ale to týká se jen chladného poměru ontologického, jak nyní de facto jest a střízli-

vému názoru kosmologickému se jeví. Další úvaha zajisté vede přímo tam, odkud náboženství vzniká, t. j. k začátku všehomíra a také k původu našemu. Kdo byl první, který nekonečnou pr past překlenul? Bůh sám, stvořiv nás a uděliv nám ze svých dokonalostí, zcela dobrovolně a svobodně, nezištně a za žádným jiným účelem, než abychom jimi byť ze vzdálenosti nekonečné k němu zase se povznesli, obrazem jeho se býti poznali a přibuzenství své s ním si uvědomili.

Takto z poznání jako ve všech úcty hodných předmětech vzniká jednak úcta, ostych a bázeň, která udržuje v patřičné vzdálenosti, jednak náklonnost a láska, která sbližuje. Praví sice apoštol: „Bázeň není v lásce, nýbrž láska dokonalá ven vyháň bázeň, poněvadž bázeň, trest obsahuje; kdo však se bojí, není dokonalý v lásce.“ (I. Jan 4, 18). Ale jest samozřejmo, že mluví tu o bázní ve smyslu strachu, kterýž ovšem s láskou jest nespojitelný, maje více na mysli hrozící subjektivní zlo, trest, nikoli výsost a velebnost toho, jehož se báti třeba. Milovati někoho značí, jak známo, dobrého mu přát, ať je již má či ještě nemá, a s ním se v dobrém sjednocovati. Totéž chťiti a totéž nechťiti. Jelna duše ve dvou tělech. Vědomí jednoty této a vzájemnosti působí uspokojení, radost a blaho. Příznivý poměr dvou osobností se ovšem láskou dovršuje. Nad ni není již možno jíti.

Láska k Bohu, takto rovněž vrchol možného poměru mezi člověkem a Bohem, jest ovšem zcela zvláštní, pro zvláštní vznešenost milovaného předmětu, ale může ve mnohém docela dobře býti srovnána s láskou přátelskou mezi lidmi, pokud se nezapomene na podstatné rozdíly. Zcela zvláštní jest a na výsost podivuhodná, povážíme-li na př. nekonečnou vzdálenost obou členů, Boha i člověka. Člověk sice je s to, aby se zamiloval do vidin a idealů, které si sám utvořil, ale konečně, pokud láska ta není jen obrazná, přece neopouští půdy skutečnosti a zkušenosti. Zde však povznáší se k neviditelnému nekonečnu, a to s horoucností, která dovede překonati i veškeru lásku pozemskou. Nebudiž namítáno, že Bůh jest nekonečné dobro a proto nejvyšší lásky hoden, ku které také člověka uzpůsobiti mohl a v tak četných případech k ní také přivedl. Je to pravda, a Bůh mohl ještě více učiniti, mohl všechny lidi bez rozdílu nerozlučnými svazky lásky k sobě připoutati. Ale, jak známo, neučinil toho; není ode všech milován, jak by mohl a měl býti. Protož vzhledem na člověka ostává pravdou, že skutek lásky k Bohu jest u něho skutkem na výsost údivným, neobyčejným. Není to nikdo jiný, kdo nad skutkem tím údiv svůj aspoň nepřimo vyslovuje, než apoštol lásky, an dí: „Řekne-li kdo: miluji Boha, a bratra svého nenávidí, lhář jest. Vždyť kdo nemiluje bratra svého, kterého vidí: Boha, kterého nevidí, kterak může milovati?“ (I. Jan 4, 20).

Ovšem i s druhé strany, od Boha, jest láska tato zcela zvláštní a jediná svého druhu, jelikož on sám ji člověku vštípil a umožnil. I mezi lidmi sice předmět milování hodný svými přednostmi k lásce vybízí. Avšak Tvůrce, jsa původcem všeho stvořeného dobra jakožto obrazu a odlesku nekonečné dokonalosti své, tvůrčím úkonem zároveň vštípil člověku schopnost a snahu, jíti po stopách dobra stvořeného a povznést se láskou k tomuto až k lásce k prazdroji a pravzoru jeho. Učinil — a ovšem jinak učiniti nemohl — sebe těžištěm všehomíra, zvláště pak světa duchovního.

I tato láska k Bohu jest objektivně, ontologicky zcela nutnou, protože přirozenou. Jako nikdo nemůže milovati a chtíti svého zla, tak nikdo nemůže nemilovati neb nenáviděti Boha, leč jakožto své zlo, svého soudce a mstitele. Subjektivně ovšem je to možno, jelikož mysl člověka může býti zatemněna tak, že nepoznává, co mu k dobru jest.

Okolnosti tyto skutečné a samozřejmé, podávají nám klíč k výkladu leckteré domnělé záhady v náboženství našem. Láska k Bohu jest, jak známo, nejvyšší ctností a jest zároveň v křesťanství povinností. Mnoho posměšků již na to proneseno, že se tu láska přímo poroučí, ač, jak známo, láska se nedá vynutiti. Vynutiti a přímo poručiti se vlastně nedá žádná ctnost, kdybychom věc přísně vyšetřili; ctnost zajisté sídlí především v mysli a srdci, ve vůli a citu, a ty ovšem, nechce-li člověk, přinutiti se nedají. Láska pak ještě nad to má do sebe tu zvláštnost, že více než jiné ctnosti jest samovolná, spontanní, jsouc vyvolávána a podněcována více předmětem, ku kterému se odnáší, nežli příkazem a reflexí. Tak ovšem láska nezná zákona, jsouc sobě sama zákonem.

A nejinak je s láskou Boží, která od přirozenosti každému vštípena jakožto přední zákon života! I ona je samovolná, přirozená — ale předpokládá jako každá jiná láska patřičnou znalost předmětu láskyhodného. Je to jedna z nejpřirozenějších, ba snad nejpřirozenější povinností, jelikož jest povinností člověka, následovati přirozeného hlasu rozumu, citu a svědomí. Není pak nic divného, když i kladným rozkazem tato povinnost se blíže určuje a znova vštěpuje. Neporoučí se tím zajisté nic nového, nic člověku cizího, nýbrž upozorňuje se jenom na první a jediný předmět veškeré lásky hodný, který všemu ostatnímu milostnosti dodává, na kterého člověk mezi dobry pozemskými snadno by pozapomněl. Neporoučí se snad, aby základní úkon lásky od kořene byl rozkazem tím vynucen, nýbrž aby zřetel člověka byl na dobro lásky nejhodnější obrácen, člověk k rozjímání o božských dokonalostech vybídnut a k osvědčování povinné lásky vyzván.

Proč to vše? Netřeba jiné odpovědi, než nahoře dána o významu úcty a služby Boží, totiž že takový jest poměr náš k Bohu, taková jest přirczenost naše, a proto také jen vyplněním požadavků těch vyhovíme přirozenosti své, přirozenému určení a úkolu svému. Jestliže všechny schopnosti a mohutnosti chtějí býti osvědčovány, tedy především tato schopnost a mohutnost, Boha milovati, která jest základní a jejíž osvědčení znamená vrchol duševního života vůbec. Touhou a snahou začíná se a doprovázena jest veškera činnost člověka, jí puzen jest k poznávání a k výkonnému úsilí, k dobývání dober všeho druhu, v nichž by rád spočinul. Tužby částečné docházejí neb nedocházejí částečného vyplnění, některé více, některé méně. Za pravidelných okolností spěje člověk i přes tyto mezery dále, neboť cítí a je si vědom, že ani tyto nepříznivé události ani konečně ony příznivé nemají pro celek rozhodného významu: šťastné a příznivé že nemohou docela upokojiti, nešťastné a nepříznivé že nemohou docela znepokojiti. Vše jest proti životnímu celku jen kusé, nepatrné proti smírnému závěru celkovému jehož duše hledá. A to jest láska k Bohu a blaho v ní. Tímto sjednocením s Bohem dovršena druhá a vyšší stránka zdokonalení našeho, ku kterému spějeme: podrobujeme se Bohu přizpůsobujeme, připodobňujeme se jemu, a tím se zdokonalujeme; milujeme jej spojujeme se s ním, a tím docházíme cíle zdokonalování svého, býti s ním za jedno a požívati blaha spojení toho v pokoji a přátelství s Bohem.

Všecko to náleží k náboženství. Pozorujeme, odkud jsme vyšli a kam jsme dospěli. Ontologicky od Boha jsme vyšli, v rukou jeho jsme a k němu zase spějeme. Subjektivně vyšli jsme od poznání Boha k bohopoctě a dospěti chceme k lásce jeho, která „dokonalá jsouc ven vyhání strach“; poznáním zmocnili jsme se Boha jakožto svého tvůrce a pána, seznali zároveň nekonečnou vzdálenost svou od něho, nikoli však abychom ji rozšiřovali, nýbrž jinou cestou, cestou lásky Boží obešli a v objetí lásky Boží spočinuli. S jedné strany Bůh — počátek a konec, vždy týž, nezměněný a nezměnný; s druhé strany člověk, od Boha vyšlý, nepatrný, nicotný, ale prospívající a rostoucí v muže dokonalého (Efes. 4, 13) právě tím, že poznává svůj poměr k Bohu a poměru tomu vyhověti se snaží. „Tak,“ dí Hettinger (Apol. d. Christenthums. I. 1.^o 555), „vyplňuje v náboženství člověk ideu sebe sama; vrací se k svému původu, odkud vyšel, aby v něm zdokonalení našel.“ S vrcholu tohoto, kterým jest láska k Bohu, rozlévá se jas a teplo na všecko, co předchází, na celý život člověka, na poznání sebe a Boha, na plnění vůle Boží a příkazů vlastního svědomí, na život jakožto službu Boží, ale také službu svou vlastní. Jest-li totiž cílem životního zákona láska Boží — a tím jest — jest-li pak dále láska Boží přátel

stvím Božím, tedy vzájemností jakousi, tedy život podle náboženství jakožto služba Boží vykonává sice jednak povinnost k Bohu, jednak také povinnost k sobě samému.

Slovo „povinnost“ zní člověku zhusta nepříjemně, zvláště povinnost naproti druhému. Povinnost k sobě samému by toho nepříjemného přízvuku míti neměla, neboť znamená vlastně výhodu a právo. Ale ovšem dvojí zákon v údech našich (Řím. 7. 21. nn.) činí nám i tuto povinnost nepříjemnou až do té míry, že nerozumějíce sobě samým jednáme proti sobě, ve svůj neprospěch. Náboženstvím má býti nejen o naše povinnosti, nýbrž též o naše práva i proti nám samým bezpečně postaráno. Ne snad tak, jakoby ono nám mohlo prospěti bez našeho svolení a přičinění. Ale tím, že se nám pravý význam života našeho stále na oči staví, svazek to s Bohem jakožto původcem a cílem naším objektivně daný, mnohými hlásaný a osvědčovaný, dává se nám pořád příležitost, zachytiti se kdykoli této desky spásy a ve svůj prospěch ji využítkovati.

Běda by bylo, kdyby se pokaždé hned stalo po vůli člověkově, an slovem nebo skutkem hříšným pošetile volá: Není Boha. Ale naopak velikým štěstím jeho jest, že Bůh ostává i zákon jeho a nemění se po choutce lidské. Jen tím totiž dána vždycky v životě možnost, vrátiti se, a to k nezměněnému Bohu, k nezměněnému zákonu jeho, pořád stejně přísnému i vlídnému. Jen tím dána jest možnost pokání, že žádným sebe počtetilším skutkem nelze člověku uvolniti přirozeného svazku s Bohem, že tu do jisté doby nikdy není řečeno poslední slovo. Běda by bylo člověku, kdyby svazek ten pokaždé byl porušen, kdykoli by jej člověk — přímo či nepřímo — zrušen míti chtěl, a kdyby takto pokaždé byl ponechán počtetilosti své.

Nic nevádí, že člověk často vemlouvá se do nesmyslné hrdosti, aby se nevracel, nečinil pokání, a tedy nepoužil možnosti, svazek náboženský, pokud s jeho strany porušen, obnoviti. Není prý to charakterní, důsledné, měniti „přesvědčení“. Jakoby vývoj a pokrok člověka nepozůstával ze samých změn — kéž by jen vždycky k lepšímu! Ba naopak, jak protivné je v životě to úporné, neústupné důslednictví, kde předpojatost je očividna! Ale ať se to všude odsuzuje, ve vědě, v umění, v politice atd. — v náboženství je to hrdinství, síla přesvědčení, jež vede dokonce i k „mučennictví“, byť se jednalo o největší nesmysl. Dobře, lze opakovati, dobře, že věc sama se nemění dle počtetilosti lidské, tak že vždy možno i z tohoto předsudku se vymaniti a k lepšímu přesvědčení pokročiti. Vzhledem ke známé omylnosti a křehkosti lidské je směšné, kdyby nebylo tak smutné, že si člověk něco na své důslednosti zakládá. Jak malicherná to pýcha před Bohem!

Ale právě proto u něho odčinitelná, i když před lidmi stejně malichernými jeví se to jako nedůslednost.

Jestliže kde povinnost přímo spojena s právem, je tomu tak v našem případě, ve kterém máme ručitele jako nikde jinde, samého Tvůrce přirozenosti naší. Náboženství jest nám nejen povinností, nýbrž i dobrodiním a právem. Co zajisté tak těsně sloučeno se životem a celou bytostí člověka od Stvořitele samého, to ustanoveno mu za výbavu a věno pro život tak jako všechna jiná dobra, kterými obdařen. I tato dána mu se závazkem, aby jich dobře používal. Nejinak i nejvyšší dobro, svazek s Bohem, vštípen mu v mysl i srdce jednak se závazkem, aby ho šetřil, dle něho žil, avšak také s nadějí a zárukou, že takový život náboženský a nábožný jest jediný pravý život náš, jedině schopný vésti nás cestou přirozenou, jedině k cíli vedoucí.

Kdo nám tu záruku dává? Především sám poměr náš k Bohu. První zajisté a nejpodstatnější jest nám naše bytí a naše jsoucnost jakožto základ všeho dalšího, čeho se nám dostati neb co nás stihnouti může. Ta však jest od Boha. Pak zajisté jest Bůh a působnost jeho v nás, jakož i poměr náš k němu nejvniternějším činitelem každé bytosti vůbec a naší zvláště, tak že nejenom na něm závisíme, nýbrž jemu také náležíme jakožto Tvůrci a zachovateli všehomíra a zvláště světa duchového, jenž péči o nás nejen má (I. Petr 5, 7), nýbrž také čina míti musí, jelikož sám sobě odporovati nemůže, takto nás stvořiv.

Důkaz tento, vzatý z podstaty věci samé, potvrzuje se dějinami lidstva zcela zřejmě. Náboženství vychovatelský a vůdčí úkol svůj přese vše překážky konal a koná věru skvěle. Výjimky jsou poměrně tak skrovné a tak nápadné, že pravidlo jen potvrzují. Nepřátelé sice na ně stále poukazují s nemalou škodolibostí vyvozující z nich, že náboženství bylo překážkou pokroku, osvěty, míru a spokojenosti. Do podrobná jednotlivé ty výtky objasniti bude ovšem možno, až bude o určitém náboženství řeč. Zde postačí jen podotknouti, že takovýmto osnovatelům kulturního dějepisu, sedícím v hojnosti a požívajícím ovoce kultury vypěstěné po většině náboženství, velmi snadno se mluví o všech zlořádech, které nějak s náboženstvím se vplížily. Jsou to sice fakta — pokud nejsou zveličena neb vyhlášena, jak přechasto bývá — ale dějepiscové oni by přišli do nemalých rozpaků, kdyby měli udati fakta, která by jistě bez náboženství vůbec — možnost toho předpokládají — byla nastala, co by z člověka a dějin jeho bez náboženství se bylo stalo. Vždyť vidíme dnes jasně, co se z něho stalo bez náboženství pravého! V pravdě náboženství i u chovance tak nepoddajného jakým člověk druhdy bývá, vykonalo a vykonává velmi mnoho ze svého úkolu, pěstovati totiž lepší stránky člověka, povznášeti jej tam do říše původu a cíle

jeho, kam mysl jeho ráda touží a vzlétá, ale jen stěží se povznáší, a vésti jej dráhou, která by tomuto vyššímu určení přiměřena byla.

Tomuto úkolu slouží obojí stránka náboženství, totiž náboženství jakožto úkon člověka, kterým se k Bohu obrací, a náboženství jakožto úkon Boží, kterým člověku odpovídá. Obojí stránku lze rozumem dovoditi. Že člověk v nábožnosti k Bohu se povznáší a povznáseti má, jest samozřejmo z poměru člověka k Bohu a z praxe celého člověčenstva. Že však i Bůh se k člověku schyluje a počtu jeho nejen žádá a přijímá, nýbrž i žádati a přijímati musí, vyplývá z téhož poměru, který Bohem sice svobodně zřízen, ale nyní již změněn býti nemůže, pokud člověk tímhle člověkem ostává.

Z obojí stránky vytvořil se jakýsi poklad dober náboženských. V obojí totiž nalézáme jednak jednotlivé skutky a události, o sobě pomíjející, ale v následcích trvalé, jednak ustanovení a zřízení obecná a trvalá. Se strany člověka častější osvědčování náboženství přešlo ve zvyk a obyčej, v podstatě přirozený a nutný, ve způsobech více méně libovolný; příklad jednotlivce působil, autoritativní pak příklad neb vůle často rozhodovala. Se strany Boží dán jest základní a radikální skutek, že náboženství jest člověku povinností a právem. Rozumu samozřejmá nauka o prozřetelnosti Boží vymáhá zcela důsledně též úsudek, že jako zachovávání světa jest jenom nepřetržitým pásmem tvůrčích dějů, tak také řízení jeho, zvláště světa duchového jest řadou úkonů Božích, kterými k náboženským úkonům se schyluje, je přijímá a schvaluje i odměňuje, ale také podněcuje a řídí, že tedy i život náboženský jako veškeren ostatní jest v jeho rukou, jím řízen, spravován a podporován jistými opatřeními, která k vyplnění tohoto zásadního požadavku světové harmonie, ke cti a chvále Boží a k blahu člověka směřají. A poklad těchto opatření jest právě onou odpovědí Boží k náboženským potřebám a snahám člověka, pojitkem člověka s vyššími světy a stálým zdrojem bohoděchých vznětů a skutků. V tom pak smyslu budiž opakováno, že náboženství chce býti nejenom povinností a břemenem, nýbrž také pomocí a dobrodiním. Jest jím sice již i tak dosti, když člověk jen subjektivně se jím obírá a dle něho žije — kdyby vůbec ani Bůh k tomu neodpovídal a nereagoval, ač možno-li to vůbec odmysliti! —, jako zaměstnávati se ušlechtilými bytí jen vidinami zušlechťuje: ale tím více jest jím, jelikož Bůh sám, jediný to povoláný vůdce v tom směru, dav nám možnost i schopnost náboženství, dává nám též vhodnou příležitost a vydatnou podporu k němu. Jak vydatnou, záleží ovšem na něm samém, na ohledu, aby jednak řád světový byl proveden, jednak svobody lidské šetřeno. A v tom smyslu konečně mluveno tu dokonce i o právu člověkově na pomoc náboženskou, neboť

právo to vůlí Boží sice podmíněno, ale z ustanovení jejího každému dáno jakožto prospěšný, potřebný, ba snad i nezbytný prostředek k cíli.

Dle všeho, co dosud pověděno, nebude asi žádné pochyby, jaké to náboženství míněno, jemuž tyto veliké a vznešené úkoly přiděleny, totiž náboženství aspoň zase tak veliké a vznešené, a ne nějaká znetvořenina neb náhražka náboženství. „Daleko ne vše, co se náboženstvím zove, náboženstvím také jest. Náboženstvím není přísahání na několik nepochopených pravd víry nebo filosofických úsloví. Náboženstvím není mechanické zachovávání jistých výkonů, kterým kdo od dětství uvykl. Náboženstvím není ono líčené poctivectví, které i zhýralec na odiv staví, když slunce vyšlo. Náboženstvím není sentimentální vzdýchání nad vznešeností přírody na vrcholu Rigi, není jím nadšení nad Palestrinovým Miserere ve vytopeném dvorním kostele, není jím skrytá slza, kterou kdo každých deset let věnuje utrpení Páně v Oberammergau.“ (Weiss, Apologie III.)

Cíl člověka.

Tři jsou otázky životně nad jiné důležité, ve kterých náboženství chce míti rozhodné slovo. Otázky ty jsou: odkud? — kudy? — kam? První týká se předmětů, které zkušenosti naší jsou cizí a jenom nepřimo, dohadem nebo poučením nějakým zvěstnými se nám stávají; prostřední otázka týká se vezdejší zkušenosti naší.

Dle toho se také na otázky naše pohlíží, zvláště v dobách, abstrakci, metafysice, teleologickému prý blouznění nepřiznivých, v dobách experimentu, empirie a — požitku. Původ a cíl, věci tak vzdálené a nejisté, těžko zpytatelné — kdož pak by si jimi lámal hlavu? Kdož by si marným přemítáním o temné minulosti a budoucnosti kazil přítomnost?

A nemluví tak pouze materialistický požitkář, který za chvíli dobrého bydla obětoval by všecko, zásady, mravnost, duši. Hlásá se to naopak jakožto návrat od metafysických, transcendentních snů a starostí o věci imaginerní k poměrům skutečným, každému daným a proto pro každého samou skutečností přesvědčivým, na kterých možno zbudovati jistější názor životní a pevnější zásady mravnosti. Hlavní prý je cesta sama, kterou před sebou a za sebou vidím a sám konám: neznámý počátek a konec její, jelikož neznámý, zbytečně by mne na ní znepokojoval, snad i v ní překážel. Jest to, jak známo, řeč nejenom lidí proti nábožensky agitujících, nýbrž i takových, kteří náboženství druhého uznávají a šetří, ba snad sami dle svého náboženství

žijí, avšak pro zvýšení a upevnění mravnosti, úpadkem náboženského přesvědčení značně pokleslé, chtějí postavit ji na půdu samostatnou, na přesvědčení tom nezávislou a proto bezpečnější a pevnější.

Kdož by jim to konečně zazlival? Vždyť je skutečně pravda, že pomysl o původu našem od Boha a vzpomínka na věčnou budoucnost může také vyblednouti, že na srdce a vůli nepůsobí pranic, a že tedy mravnost, jest-li to jediná opora její, stojí pak na základě velice vratkém a kolísavém. Kdož by si tedy nepřál, aby u těch kterých jednotlivců byla nějak lépe opatřena a podepřena? Vždyť konečně jde hlavně o člověka, o jeho blaho životní, jemuž Bůh se protiviti nemůže, ačkoliv svoji slávu postavil a postaviti musel za první účel tvorstva. Hlavně, pravím, jde v praxi o blaho člověka, jelikož mluvíme se stanoviska člověka, jemuž pud po blaženosti nejvniterněji vštípen a také jemu nejbližší jest, Bůh pak sám nikoli nešťestí, nýbrž blaho jeho zamýšlel, připustiv nešťestí jen jakožto možné zlo, jinak na chod celku nepůsobivé. Ačkoli tedy nejvyšším účelem a odtud též pravidlem tvorstva jest oslava Boží, přece se stanoviska lidského máme hlavně zřetel k zájmu a blahu lidskému, které jest subjektivním vodítkem k onomu účelu objektivnímu. Bůh oslavy naší nepotřebuje, ač jí žádati musí, ať po dobrém či po zlém. Vědomí této povinnosti může býti velice temné a na skutky člověka málo působivé, tak že by na udržení bohulibého života nestačilo. Ale cit a pud po blaženosti je vždy stejně silný a působivý, tak že stačí o ni dobře se postarati, aby postaráno bylo o vše ostatní. Celé umění a vlastní jádro lidského snažení záleží právě v tom: dobře se o svou blaženost postarati.

Ale ani toho nechťi novější osnovatelé soustův mravovědných připustiti, že by spořádaná touha a snaha po blaženosti byla správným vodítkem mravnosti. A chápeme ovšem snadno, proč. Proto, že by tím účelnost, myšlenka totiž na šťastnou ale nejistou budoucnost byla opět uvedena v řadu mravnostních pohnutek, z níž měla býti vyloučena jakožto ne dosti čistá a nezištná. Tedy nikoli pohled do budoucnosti a nějaké naděje neb obavy do ní kladené, nýbrž jedině ohled na přítomnost a její požadavky má rozhodovati o životním názoru a pravidle. Přítomný život jest jistý, jako že vůbec existujeme. Je tu život soukromý, rodinný a společenský, každý se svými zvláštními poměry a požadavky, kterým se třeba přizpůsobovati. To jest potřebno a to prý také stačí.

Jedna slabina nauky této jest prvému pohledu zřejma. Život přítomný a vztahy jeho fysické jsou ovšem jisté, jako co jiného. V té příčině netřeba si přát pevnějšího podkladu pro názory a pravidla životní. Ale docela jiná jest věc, postavit na tento

podklad to, oč nám tu jde, názory a pravidla mravní, života lidského důstojná. Předně jest fysická existence zcela nahodilá a změnná. Životní pravidla chtějí však býti vůbec platná a aspoň v zásadě trvalá. Dále dán jest fysickou jsoucností vždy jen skutek, že věci jsou a že takto jsou. Proč takto jsou a mají-li tak býti, po tom se skutek dále netáže, to jest již nenáviděná „metafysika“. Opravdové životní názory nemohou býti každé chvíle jiné, jako jsou životní poměry, a nemohou se opíratí pouze o denní zkušenost, potřebu neb náladu; jinak by to byla jen pravidla chytrosti, násilí a vrtochu, nikoli stálá pravidla lidského jednání vůbec, v podstatě stejná a pro všechny platná.

Řekne-li se, že rozum a mravní cit stačí, by se zkušenosti pevná a stálá pravidla životní vybral a stanovil, octneme se před alternativou. Buďto bude se rozum při tom opíratí o svoje zásady aneb jen o zkušenost. V prvním případě nebude se moci zastaviti u pouhé nahodile dané přítomnosti a zkušenosti, nýbrž bude sám nutkán jíti dále a bloub; druhý případ je zdravému rozumu vůbec nemožný, leč by se chtěl obelhávati. Jestliž zkušenost tak různotvárná, plná rozmarů, vrtochův a protiv, že těžko se v ní, dodatečně vůbec vyznati, neřku-li aby sama byla rozumu jediným podkladem životního zákonníka. Zákonníky dle ní sestavené se sice vyskytují, jak dokazuje moderní boj proti odvěkým zásadám řádu a mravu, ale původcové sami, jsouce chránění dosavadním řádem a mravem, mohou býti rádi, že se lidé podle jejich paradox neřídí a jich vůči nim nepoužívají; sice by je první prokleli, jako nezbedné děcko vybočivší z poslušnosti se zlostným pláčem tluče do předmětu, o který z rozpustilosti narazilo.

Rozum nepředpojatý počíná si zcela jinak. Život je dráha, je pouť se začátkem, prostředkem a koncem. Při pouhém prostředku, při otázce „kudy?“, jak jsme si to pojmenovali, nemůže se zastaviti, neboť i ta logickou nutností vede k otázkám po dřívějšku a pozdějšku, jako každý průchod. Přítomností zajisté jest jen okamžik, jež proud ihned unáší do minulosti, aby místo učinil okamžiku novému. Pročež nic nereelního ani nic neempirického není v tom, že obojím směrem zrak svůj namáháme a za oponu minulosti i přítomnosti proniknouti se snažíme. Hlavní, zcela reální podmínka bytu našeho, postup událostí a doby jejich nás k tomu vedou.

Původu věnovali jsme dosud více pozornosti, jakož přirozeno, neboť tam jest základ všeho ostatního. Avšak i cíl rozhoduje o tom měrou nemalou. Ba pro mnohé vzpomínka na cíl a budoucnost má mnohem více významu do sebe než vědomí původu, jelikož člověk v jakési, a to nevinné sobětnosti bedlivěji obírá se tím, co ho ještě čeká, než tím, co již minulo. O sobě souvisejí otázky o původu a cíli tak úzce spolu, jako jednotlivé stránky příčin-

nosti vůbec. Ne bez důvodů nazývá filosofie příčinu v užším významu (= příčina účinná, původ) i účel (= příčina účelná) stejným jménem druhovým, příčinou vůbec. Účel jest v řadě příčin vlastně první příčinou, ačkoli stojí na konci řady a co do provedení také skutečně posledním ostává, jsou řady příčin, účinkův a prostředkův zakončením. Platí to ovšem jen o činnosti rozumné, která jediná nějaký účel si představití a postaviti může, jehož pak jednotlivými úkony dosáti se snaží. Ale právě že jen rozumné příčiny vlastně samostatnými příčinami nazývati lze, kdežto nerozumné a hmotné jen jimi vedeny a řízeny býti mohou samostatného směru nemajíce, proto platí vůbec věta, že účel mezi příčinami jest první (v pomyslu) a poslední (v provedení).

Dvojím směrem pak ovládá účel řadu skutků k němu vedoucích. Předně jakožto pobudka k činnosti vůbec, po druhé jakožto vodítko její určitým směrem. Jednotlivé účinky příčin činných dějí se zřetelem k němu jakožto prostředky k cíli. On činnost vůbec probouzí a ráz její určuje. Jakmile stanoven účel, stanoveno v zásadě všechno, neboť účelu nemůže dosaženo býti bez prostředkův, a takového neb onakého účelu nemůže dosaženo býti bez prostředkův jemu právě přiměřených. Říká se o stejných snahách, že cesty mohou býti rozličné, že všechny cesty vedou do Říma a pod. Ovšem, ale musejí to býti přece jenom cesty, které tam vůbec dovésti mohou.

Opakujeme, že náš názor životní jest po výtce teleologický. Nemůžeme se spokojiti vysvětlením života svého jen jakožto daného, nahodilého — šťastného neb nešťastného fakta (srv. I. str. 307.), nýbrž stojíme rozhodně na tom, abychom zvěděli, jaká to „náhoda“ člověka v život povolala a za jakým účelem si s životem jeho tak neb onak „zabrává“, jak obvyklá, domněle hlubokomyslná, v pravdě však povrchní a nesmyslná úsloví říkávají.

Hlavní obrysy názoru našeho co do původu podány zkoumáním o stvoření všehomíra i člověka. Dokázáno tam, že nikoli náhoda, nýbrž nejvyšší, nekonečná intelligence vše přímo či nepřímo ve jsoucnost povolala. Tím také dokázáno, že ani dráhy ani cíle veškerenstva nejsou nahodilé, neboť náhoda značí jenom neznámou neb nepovšimnutou příčinu, nekonečné pak intelligence žádná příčina neznámou neb nepovšimnutou ostatí nemůže. Z nekonečné dokonalosti této intelligence vyplynul nám také důsledek, že ona sama jen může býti konečným a posledním účelem veškerenstva; jednotlivé pak části jeho že svého vlastního účelu jen v oncm společném a posledním dosáhnouti mohou, tak jako původ jejich a nynější jsoucnost jen v její nekonečnosti důvod má. Kdyby bylo možno představití si některé bytosti mimo rámec její, byly by to jen jakési bludné balvany, jak bezbožné sám

apoštol obrazně nazývá (Jud. 13), které však ontologicky v pravdě možné nejsou.

Podivno věru, proč pojem účelnosti, na život lidský obrácen, tolik uráží. Vždyť není pokynem výhradně náboženským, aby člověk ve všem, cožkoli činí, ke konci a cíli prohlédal. Ba není snad ani třeba, pokud nejde o předpisy mravní, přikazovati někomu, aby pamatoval na zadní kola. Činít tak každý samovolně a bezděky v každém vědomém skutku: po každé tane na mysl — jasněji neb méně jasně — nějaké „dobro“, nějaký účel, kterého skutkem dosaženo býti má, a dle toho se „účelně“ jedná, byť jen dle osobního a snad i mylného přesvědčení.

Ve stati o svobodné vůli (I. 315.) ukázáno, jakou měrou člověk svoboden jest ve volbě účelův a prostředků. Není ani úplně svoboden, tím však méně naprosto determinován. Svoboda jeho jest obmezena, relativní co do účelův a prostředků částečných, jednotlivých, jelikož volné rozhodnutí jeho strádá z pravidla nějakými poruchami, které svobodu zmenšují. Vzhledem k celkovému a poslednímu účelu všech jednotlivých úkonův ani vzhledem k cíli celého života svoboden není, neboť přirozená a ničím nevykořitelná touha vede jej pokaždé a stále k nějakému dobru, byť i klamně představovanému.

Několika slovy stanoviti cíl člověka jest podle dosavadních důvodů velmi snadno. Cílem tím není nikdo jiný než nekonečné dobro, Bůh, k němužto vše spěje, každá bytost ovšem po svém, člověk tedy poznáním, touhou, vůlí, uznáním a láskou. Jest to jest o povinnost, ale také právo. Obor, ve kterém se to vše koná, jest náboženství, život náboženský, ve kterém z uvedených úkonů brzy ten, brzy onen převládá, aby všechny, jak jsme viděli (II. 97), v lásce se dokonaly a dovršily.

Nastává však otázka, kterak utváří se podle toho život náboženský ve skutečnosti vzhledem k různým okolnostem života lidského vůbec. Vždy tento neplyne — dle obyčejného názoru — v samých úkonech náboženských ani se jimi nevyčerpává, ba naopak zdá se, že jimi poměrně nejméně se zabývá. Kterak pak tu možno mluvit o takovémto předním a hlavním, ba jediném úkole životním, jehož provádění tak málo pozorovati? V jakém tedy poměru jest život člověka k náboženství, či raději: jakou část života toho zaujímá náboženství? Jest-li totiž celý člověk na Bohu závislý a k němu zřízen, kterak jeví se tato závislost, kdyžtě většinu života u většiny lidí zaměstnávají úkony nikterak náboženské? Kterak možno říci, že i takový život spěje k onomu cíli, jenž vytčen veškerenstvu? A není-li tomu tak, není-li to život cíli přiměřený, kterak o tom souditi? Může-li vůbec člověk z úkolu svého se vymknouti, a nemůže či nechce Bůh ho přivést zpět k povinnosti jeho? A dejme tomu, že by nemohl neb

nechtěl, ostane ten nepoměr navždy? Je možno, aby účel veškerenstvu daný právě u krále tvorstva byl zmařen, bez náhrady zmařen? Kdy vůbec možno říci, že člověk cíle svého dosáhl neb nedosáhl, kde jest výslední a vyrovnávací záměr života?

Otázky, jak vidno, velmi vážné pro každého, kdo mysliti chce a umí. Nic nevadí, že se nyní odhazují mezi středověké haraburdí, kterým si člověk praktický hlavy neláme a života nekazí. Alternativa je zde pouze: buď otázky ty neznamenaají nic, nemajíce pražádného věcného důvodu, jelikož není Boha a proto také žádného náboženství; a pak ovšem nejsou to otázky vážné, nýbrž docela zbytečné hračky s imaginárními veličinami, na které škoda mysliti. Aneb týkají se poměrů realních, skutečného Boha a skutečného svazku našeho s ním; a pak nelze jich na dlouho obcházetí nebo pomíjetí, jelikož týkají se každého zvláště a nijakou nevšimavostí odbyty neřku-li vyřízeny býti nemohou. Ano i v tom případě, že by někomu protivno bylo, mysliti na ty záhady nadzemské, nebude mu konečně lhostejno, jak se kolem něho utváří život vezdejší, s nímž i jemu jest počítati. Byť konečně chtěl a směl každý žiti po svém, dle své fačony, jak se říká, bude to vždy jen v theorii; v praxi se mají věci jinak, a právě ti zmínění bezstarostní uživatelé přítomnosti starají se všelikým způsobem více než dost o to, aby spoluobčané jejich, kteří jiného jsou názoru, po svém pokojně žiti nemohli, i když jiným nepřekážejí. Nevěra je daleko nesnášlivější než víra.

S jedné strany ukázán cíl náš již nesmrtelností duše (srv. I. 292.), nesmrtelností to osobní, která sice jest dobrodiním Božím, ale od počátku zavedeným, tak že jest zároveň právem přirozenosti naší a může se po případě státi i nemilým a osudným břemenem, tak jako svazek s Bohem a náboženství vůbec. Mezi důvody nesmrtelnosti s naší strany hlavní jest naše duševní vlohá a schopnost pro pravdu a dokonalost vůbec, nejen pro jistou část její. Omezení může tu míti místo jen se strany podmětu, t. j. ducha našeho, který jakožto bytost konečná není ovšem nekonečných skutků schopen. To však není omezení skutečné, jako jim není to, že tělo lidské nemá křidel. Se strany předmětu, t. j. pravdy a dokonalosti, je tedy omezení jen takové, pokud jest přiměřeno omezenosti podmětu a schopností jeho; v tom smyslu jen Bůh jest moudrý, jen Bůh je svatý atd., totiž jen on jest plně, nekonečně moudrý, svatý atd., člověk nikoliv. Avšak pravda a dokonalost, pokud jí člověk schopen jest, neobmezuje se mu nikterak, nýbrž naopak touhu jeho a snahu dráždí a pobízí, zvouc jej ke stálému pokroku. A pro tento pokrok postulujeme nesmrtelnost.

Jméno pokroku nemá všude příjemného zvuku. Zvláště nám, kteří ex offio nazýváni býváme konservativci, nezdá se pokrok

a pokrokaření jaksi svědčiti. Nelze pak skutečně zapřítí, že slovo to mnohými skutky diskreditováno. Ale proto nepřestává opravdový pokrok býti podstatným úkolem života lidského. Sv. Augustin praví (Serm. 169, 8): „Kdo jednou řekne: dost! po tom je veta.“ Pokroku vyžaduje přirozenost naše od počátku, neboť všechno jest v nás nehotové, samé vloha a schopnost, samý pud k činnosti a práci, a to nejen k práci takové, aby jen se pracovalo, pro nic a za nic, nýbrž k práci s výsledkem nějakým, buďto vnitřním pouze (vzdělání, poučení atd.) aneb i zevnějším dílem; oboje pak znamená pokrok, t. j. něco nového proti dřívějšímu a jakožto novotvar něco dobrého, lepšího.

Příčinou a principem pokroku jest Bůh sám, neboť on sám stále ve světě hmotném i duchovním působí, jej zachovává a dle božského exemplarismu a idealismu k výtečnému cíli řídí. Exemplarismu, neboť v Bohu jsou vznešené ideové vzory všeho tvorstva; idealismus, neboť ideje tyto v Bohu zjevují se nám jakožto činné a účelné zároveň, jsouce tvůrčími ve všemíru a jsouce zároveň cílem, jehož po stupních do jisté míry tvorstvo dospěti se snaží.

Ano, řekne se, takový pokrok může uznati každý, ale ne ten, jak se vůbec hlásá.

Není dobře, že se takto povšechnými slovy uspáváme, myslíce, že jsme skutečnými přáteli správného pokroku, uznáme-li pokrok, při němž také řeč o Bohu. V theorii ony povšechné obrysy, odkud pokrok vychází, z přirozenosti lidské, a kam spěje, k Bohu — to se snadno uzná i od ledakterého zpátečníka; zpátečníkem zváti pak třeba každého lenocha, nečinného a činnosti nepřejícího. Vždyť od Boha a z přirozenosti lidské není jen to, aby lidé byli pěkně uctíví k vyšším, aby své pobožnosti vykonali, pro lidské řeči tu a tam něco na kostel a chudinu dali, atd. atd. — to všechno sice je dobré, ale nestačí ani na náboženství ani na to, abychom tím spokojeni býti mohli. Z přirozenosti lidské a od Boha je celý život ve všem snažení — vše, co jest, jakožto bytost je dobré —; že směr jeho není vždy dobrý a tedy není od Boha ani lidské rozumné přirozenosti neodpovídá, jest teprve další vlastnost, zaviněná zněužitím lidské svobody. Ale to se zajisté nenapraví odsuzováním pokroku vůbec a nečinností, nýbrž naopak pěstováním správného pokroku, horlivou, neúnavnou činností k dobrému. Přemáhej zlé v dobrém, napomíná apoštol národů. (Řím. 12, 21.) Nejen zbožné průpovídky, ale skutky!

A který je správný pokrok? Každá cesta má jen tolik ceny, jakou měrou vede k cíli. Pokrok sám sobě není účelem. Nemá ceny absolutní, ačkoliv jest v každém případě ontologicky lepší než protiva jeho, nečinnost, „zhnílost“, jak lid říká. Má však cenu relativní vzhledem k tomu, jaký jest jeho cíl a jakou měrou k dosažení jeho přispívá.

Cíle v životě člověka i lidstva jsou přerozmanité, a tolikेरé jsou také obory a způsoby pokroku: tak vzdělanost po stránce tělesné i duševné, vpočítávajíc také podmínky její hmotné, dále osvěta a různé obory její; nejvýše zajisté stojí a vše cenou překonává pokrok mravní.

Člověk jest jedna osobnost, jejíž vůdčí mohutnosti, rozum a vůle za pravidelných poměrů celou bytost člověka a všechny úkony její když ne ovládají, aspoň k jistému cíli vedou a řídí. Ve snahách jeho tedy i v cílech jest jakási jednota podřadění a nadřadění, daná jednotou principu, jednotné přirozenosti a věčného cíle — Boha.

Nesmrtelností posouvá se cíl náš na onén svět, do záhrobí. Cíl zajisté jest ukončením a dovršením, cíl poslední ukončením a dovršením posledním úplným. Smrt tělesná jím býti nemůže, neboť jest do jisté míry, jako její předzvěstí, choroby a nemoci, vítězstvím hmotnosti nad duchem. Smrt ona jest jistým rozruchem a mocným obratem v životě člověka; ale že pravidelným zakončením a tedy ani cílem jeho není, dosvědčuje sebevědomí i pozorování.

Jest li život vůbec pohybem a činností, a to nějak immanentní a samovolnou, spontanní, tedy život člověka jest jí přede všelikým jiným životem, který ze zkušenosti známe. A každý při životě lidském zajisté představuje si hlavně onu stránku, kterou život lidský nad vegetativní a animální vyniká, život totiž podle rozumu a vůle, pohyb a činnost těchto dvou mohutností. V činnosti té projevuje se, čeho činitel je schopen, mohutnosti uvádějí se ve skutek, zárodky vyrůstají a dozrávají, schopnosti se rozvíjejí a zdokonalují, pohyb jde za svým cílem a blíží se svému dovršení. Dokonání a dokonalost podle zvyku mluvy souvisejí spolu jako dovršení fysické a ráz jeho theologický: dosáhla-li bytost v pohybu a činnosti své onoho vrcholu, který odpovídá ideí nebideálu jejímu, jest dokonaná i dokonalá; jinak nedošla toho stupně rozvoje, který jí přirozeně vytčen. Rostlina, která úplně vypsěla, plody přinesla, i když odumírá jest ve svém způsobu dokonána i dokonalá, dosáhnuvši rozvoje přírodou jí stanoveného. V jednotlivých obdobích máme v ní bytost relativně dokonanou i dokonalou, jakožto kvítko, strom atd.

Podobně má se věc i u člověka ve věku dětském, jinošském, mužném i stařeckém.

Avšak poostatný rozdíl jest každému hned zřejmý. Dokonalost člověka měří se daleko méně měřítkem fysickým, nežli mravním; ba přívlastek „dokonalosti“ téměř výhradně o této stránce se pronáší. Nelze vlastně říci, že by rozvoj rozumu a vůle nebyl „fysickým“, neboť i tyto mohutnosti náležejí k tomu, co zoveme „fysis“ člověka, přirozeností jeho.

Stránka hmotná a tělesná u člověka, jakkoliv jest nápadná a přímému vněmu jedině přístupná, přece tolik ustupuje do pozadí, mluvíme-li o člověku vůbec, jakoby k podstatě jeho ani nenáležela. Při veškerém kultu těla a smyslnosti, při veškerém materialismu, který vlastně nic jiného než tělo ani neuznává, ne tělesné přednosti, ne hmotné výkony rozhodují o ceně člověka, nýbrž co nad nimi jest. Ani sportovní horečka jakéhokoli druhu, od nejnižšího až k nejvyššímu, nedovede obecného soudu toho zvrátiti. I zbožňovatelům hmoty je tělesná stránka podřízenou. Přes veškero otroctví, v němž pod vládou hmotnosti úpíme, pod vládou oné síly, která nás drtí ohromnou mocí svou, přece v úctě skláníme se jen před duchem, který jí zdrcen býti nemůže, nýbrž ji ovládá a dle svých záměrů řídí.

Nezáleží prozatím na tom, že materialismu není to právě nic jiného než opět jen hmota, zjemnělá, vyspělá, sebevědomá hmota, že tedy materialismus přece je důsledný v kultu hmoty. Stačí již že ani jemu není to hmota hrubá, jež obrovskými rozměry imponuje, nýbrž ony nepatrné, tajuplné částice hmoty, které jemu jsou „duchem“, a nevýstižné pohyby a úkony jejich, kterými se dle něho veškere „duševný“ život mechanicky vyčerpává, slovem ono imponderabile, kterým on sám myslí, cítí a se rozhoduje, kterým sám sebe i druhé přesvědčiti usiluje, že to není nic nežli hmota. Sám jest nucen při tom nehmotně si počínati, nehmotné úsudky činiti, proti nehmotným, pověrečným prý bytostem, jako duše, svědomí atd. bojovati, nemoha ovšem říci, kterak hmota nad sebe samu tak se povznésti, o nehmotných věcech věděti a o nich přemýšleti může. V houževnatém boji tom viděti opět jen sílu myšlenky, sílu ducha, který za utkvělou fikci, tedy něco nehmotného, bojovati dovede, který sám před sebou utíká, a tím že sebe sama zapírá nejlepší svědectví o sobě vydává.

A jako celkem o člověku tak soudíme, podobně též rozvoj jeho posuzujeme nikoli dle těla, nýbrž dle lepší stránky jeho, dle pokroku duševního. Slabosti tělesné litujeme, ale více litujeme slabosti duševní. Máme radost ze spanilého díka, ze slíčného mladíka, ale posléze nemůžeme se uzavříti dojmu, že hlavní přece jest naděje, ku které oprávnějí. Jaká naděje? Odpověď jest na snadě. I při muži a starci zajisté vyhledáváme a vážíme si pak především toho, co je trvalé, trvalejší než tělesná síla neb svěžest, toho, co vykonali neb vykonávají v říši ducha. I tehda, kdy všechno z nich přítomnosti uniká, chvála jejich jakožto hodných lidí nemizí, nýbrž ostává, a skutkové jejich následují jich neustále.

Ve šťastné nedůslednosti tedy, přes veškero poblouzení doby, vracíme se vždy zase ku vrozenému měřítku pravé ceny lidské a pravého pokroku člověka. Není tím druhá stránka, tělesná,

nikterak snižována, nýbrž vykázáno jí jen pravé místo, které ukáže se zajisté dosti vznešeným, až objasněn bude všestranně pravý cíl a smysl života lidského.

Že k rozvoji a pokroku duševnému především jsme povoláni a že přirozeně k němu spějeme, jest vůbec uznáno. Pozorujme, jaké výsledky snaha ta má. Kolik lidí dospěje na světě aspoň k jakémusi vědomí pravdy a k jakési aspoň dokonalosti povahy? Kolik jich dosáhne ideálu, který si snad postavili aneb který by si zajisté byli postavili? A z těch, kteří obojího nějakou měrou došli, kolik jich bylo upokojeno? a naopak, kolik jich toužilo jen dál a výš?

Táž příroda hmotná, která je člověku pobídkou a pomocnicí činnosti, kolikrát jest mu také překážkou čisté činnosti duchové, a kolikrát zvláště jest mu překážkou v dobrém konání? Hmotnost její svádí k nehybnosti a smyslnosti, zevnějšek odvádí od jádra, roztržitost činí roztržitým, nesnáze malátným a sobeckým, převaha světa hmotného odvádí od činnosti duchovní, slovem příroda hmotná druhou rukou jakoby duchu lidskému bralá, čeho mu jednou poskytuje, tak že nucen mnoho sil svých vyplýtvati na překonání překážek od hmoty a těla v cestu mu kladených.

Totéž co o přírodě platí též o jiných okolnostech vezdejšího života. Tento vůbec má ráz nahodilosti, čehosi prozatímního, nehotového. Jak nepatrné náhody rozhodují o osudech jednotlivcův i společností, o zdaru či nezdaru jejich snah! Nejskvělejší nadání okolnostmi utlačováno zaniká, prostřednost neb i všednost nabývá převahy. Jak malicherné příčiny překáží mnohdy vítězství velikých myšlenek, vzácných pravd a šlechtných snah! A přece každý cítí a uznati musí, že pravda i dobrota jest něco sice nad život lidský a jeho dočasnost i obmezenost povznešeného, však proto přece lidem ustanoveného, by se toho zmocnili, by pravda a dobrota v nich stánek a sídlo své našla. A jak snadno se to zmaří nejen u jednotlivců, nýbrž i v celku! Vidíme tu tedy jakýsi stálý zápas mezi řádem a zákonností světovou a mezi nahodilými zjevy života vezdejšího. V zápase tom zdá se slepá moc náhody a hmotného násilí tak často vítěziti, že celý tento život mnohým jest nejvyšší absurdností, jaká jen může býti, nechutnou fraškou a pod. Ovšem, povrchnímu duchu se tak jeví. Každý úlomek z organisovaného celku, každý torso má takový osud. Sám o sobě jeví nezkušenému oku jen bizzarní trosky, dostane-li jej však do rukou znalec, dovede si z něho sestaviti ladný a soustavný celek.

Kde jest v našem případě toto docelení života? Nemyslíme tím arciť jen konstrukce ideální, tak jako moderní umělec doplňuje starobylé fragmenty, nýbrž původně danou a ustrojenou,

jen že nám ne docela ještě zřejmou skutečnost, celek života totiž, který zde jen částečně se ukazuje, někde jinde pak celý se prožívá. Dejme tomu, že dopiňku toho nestává, že život náš jest větou napovězenou ale nedopovězenou, otázkou bez odpovědi, pokusem o drama, ale useknutým před rozuzlením, a jak jinak ještě se ten hloupý prý život náš nazývá. Možnost, aspoň v představě naší, nepromyšlené a povrchní, je dvojitá: buď taková, jak právě vylíčena, aneb ona v předešlých úvahách odůvodněná, že totiž nečeká život náš marně na uspokojivou odpověď, že není nesmyslem, nýbrž docela rozumným úkolem, jehož provedení třeba si jen svědomitě hleděti. Tato druhá možnost není zajisté o nic menší než ona první, ba mnohem větší. Vždyť právě proto vrhá se rozum některých povrchních myslitelů, upíraje životu veškeren zdravý smysl a cíl, do zoufalé samovraždy této, jelikož cítí se pužena, hledati v něm něco vážnějšího než nepodařený žert, a nedá si s hledáním tím dosti práce aneb není sám k sobě upřímným, aby si pravdu nalezenou pověděl a jí svědectví vydal. Proto uniká raději té pravé možnosti a zlořečí životu, který za to nemůže, že se takovým zdá. Laje životu, poněvadž nemůže klidně s rozumem svým vyříditi, že by pravda bylo, co si namlouvá; zdravý rozum zajisté nikdy mu nedá za pravdu, že život je pouhým chvilkovým pasquilem. Proto se činí směšným, co neodbytně jakožto velice vážné se vtírá; a posměch jest jak známo, zbraní velice břitkou, neméně úspěšnou než pohodlnou. Bláseovanému pokolení přichází takováhle životní filosofie jako na zavalanou, neboť lenivé a lehkomyšlné mládí, jež by rádo duchaplným slulo, nemůže najíti na přežvykování nic příhodnějšího. Ale pro rozumnou životosprávu se nehodí, tu musejí obstarávati jiné zásady a jiní lidé.

Úvahy tyto jsou reminiscencemi z důkazů nesmrtelnosti duše, jež jest podkladem možných úvah o budoucím cíli člověka. Alfa a omega všeho ostává ovšem Bůh. Bez něho ani nesmrtelnost nemá smyslu, i všechno přemítání o úkolech člověka je plané a zbytečné. Jsoucnost jeho dokázána důkazy metafysicky jistými, které totiž veškeru rozumnou pochybnost a opačnou možnost vylučují. Poněvadž pak také dokázán původ náš od něho, kotví v něm veškeru naše schopnosti i naděje, k němu pak směřují všechny cesty naše. Podstatný smysl života našeho nemůže býti hledán v nahodilých událostech této krátké přítomnosti, nýbrž tam, kam poukazuje vlastní přirozenost naše, to stálé a trvalé v nás, bez čeho nejen býti, nýbrž ani myšlení býti nemůžeme. A to není ani tenhle věk, ani tenhle stav, ani tahle vědomost neb učenost nebo práce neb utrpení neb úspěch — vůbec nic nahodilého, z čeho se tento život v přítomnosti skládá. Všecko to jest ukázkou a jakoby dokladem, čeho schopni jsme,

jest určitým výrazem přirozenosti naší, ale vždy jest jen kusé, částečné a dočasné, nad čímž teprve vznáší se to podstatné, celkové a věčné, co v jednotlivostech života našeho proráží a probleskuje. Činnost a směr k cíli zajisté řídí se dle bytosti a podstaty jest-li Bůh původcem našim a my obrazem jeho, pak i cíl náš leží směrem tímto, směrem k Bohu.

Cíl tento jest cosi budoucího pro ty, kteří o něm zde uvažují; jest pak dosažitelný teprv, až přestane nahodilost tohoto života. Ale život pozemský je cesta k cíli tomu. Tedy cesta vedoucí od Boha, ve stálém svazku s Bohem, k Bohu. Není již pochyby, že jádro a smysl života našeho jest v náboženství, hlavně v náboženství subjektivně pojatém, v poměru našem k Bohu jakožto svrchované pravdě a dokonalosti, ve spodobování se s Bohem čili v božnosti, jak to jeden z našich mužů nazval; v božnosti totiž ne jakoby již dosažené a provedené, nýbrž jakožto cíl života našeho postavené, ku kterému život připravuje a zahrbí přivádí. „Zdejšek však se touto podřízeností pod onejšek nikterak nesnízuje, nýbrž velice vyvyšuje, jakožto příprava na pravý a věčný život, a to nejen ve smyslu mravní zkoušky ducha, nýbrž také ve smyslu přiměřeného osvobození světa tělesného, který teď k vůli člověku jest jaksi spoután. Zdejšek je život v konečnu a ve sětě; onejšek jest život u Boha a pozorování věci se stanoviska Božího, jako nyní se stanoviska pozemského. Zdejšek třeba přijímati jako tělesnost a přírodu; je cenou samostatnou, a proto učen ku vzkříšení, nikoli k zániku v čiré duchovosti nebo v Bohu. Stvořitel není hrobem konečného a časného, nýbrž jeho vzkříšením a oslavou.“ (Schell).

„T už měrou,“ praví týž spisovatel, „jakou život přestane vědomí jeviti se samoučelným (ve službě bezvýminečného dobra stjeim) a sloužiti k uskutečnění trvalých hodnot, mizí vniterná spokojenost; správný poměr mezi mnou a obsahem života mého jeví se porušen. J. Stuart Mill potvrzuje to ve své životopise. Jemu tanulo jakožto životní cíl na mysli, provésti obecnou nápravu veřejných názorův a zřízení. Tázal se sám sebe, bude-li opradu šťasten, když cíle toho dosáhne. ‚Nikoli! — Při tom slově klela mysl má a základ života mého zdál se pode mnou kolísati. Zamýšlený účel pozbyl své moci nade mnou. Jaký zájem mohl pro mne ještě míti život, který byl jen prostředkem?‘“

Náboženství tomuto „jen prostředku“ vykazuje vysokou cenu, jelikož je prostředkem k cíli tak vznešenému a — opakujme si to ještě jednou zcela upřímně — k cíli nezbytnému, ke čemu nikterak vyhnouti nelze (srv. II. 92.). Úkoly jeho, o kterých jsme dříve uvažovali, právě proto jsou tak vážné, že poskládají životu, tomuto chvílkovému a nahodilému zjevu v dějích

všehomíra, pevné opory, trvalého pozadí a přirozeného zakončení ve věčnosti a nesmrtelnosti. Důkaz této „usuzuje z podstatné vlohy člověka též vybudování jeho v přiměřeném slohu, a to v životě nehynoucím, který v nerušené svobodě, činnosti a společenstvu všemi silami a spojenou snahou pravdě k náležitému uznání a dobru k patřičnému provedení dopomáhá. Předpokladem všech důkazův o Bohu a nesmrtelnosti jest přesvědčení, že daná skutečnost v nejhlubším základě a cíli jest rozumná, že tedy vysvětlení její jen tak může býti přijato, by rozumu úplné a dostatečné porozumění světa zaručilo; že také cíl jsoucnosti a života jen ve zdokonalení může spočívat. Každý jiný názor přičil by se naší přirozenosti.“ Boha tedy třeba mysliti tak, že „zajišťuje takový rozvoj světa a života, který má smysl a účel, který směřuje k dokonalosti, který odstraňuje překážky aspoň co do přesily jejich, vadící přirozenému rozvoji ducha, přesvědčivému zjevení pravdy a dobru v tomto řádě světovém. Osvoboditi ducha od přesily slepé moci přírodní a osudové, aby pravý poměr hodnot byl zaveden; osvoboditi ducha od překážek volné činnosti a činného obratu k pravdě a dobru; osvoboditi ducha a svět ode všeho sobectví a úzkoprse obmezenosti, která trhá tvorstvo v protivy, a to osobního nepřátelství: za těmi účely jedině třeba nesmrtelnost uznati. Neboť má-li činnost míti svůj hrob, pak stačí zastaviti se u smrti jakožto skutku posledního; chce-li se pravda a dobro vzdáti uznání a vítězství ve vniterném přesvědčení duchů, pak ovšem není proč jíti nad zdejší vývoj světový.“

„Důkazy nesmrtelnosti vycházejí ze zásady, že nižší nemůže býti překážkou dokonalejšího, aspoň ne trvale, a že tedy mechanická přírodní nutnost chodu světového a moc osudu nemůže překaziti volného rozvoje duše lidské; že rozum více musí vážiti nežli skutek vlády smrti; že vniterná hodnota má více rozhodného významu než daná jakost přítomného světa.“ (Schell.)

Jsou to, jak praveno, ohlasy z úvah o nesmrtelnosti. Pojem její dříve v obecných rysech metafysických a psychologických odůvodněný nabývá v náboženství určitějšího obsahu a sytější barvitosti. Nejenom žádná smrt, nýbrž nový, dokonalý život v dovršené božnosti! Podmět pak, jenž toho života především účasten bude, je duše jakožto schopnost pravdy a svatosti, jakožto bytost rozumná a volící. Vše ostatní pak zásluhou její, jako jí zde podrženo, i tamto jí následovati bude, pokud přirozenost jeho dovoluje neb žádá, aby se účastnilo zdokonalení jejího; tak zvláště tělo, nástroj a pomocník její. Jako není věcí neb událostí tak malicherných, aby v životě lidském vůbec byly úplně bez významu, tak mají i v životě náboženském svůj význam pro nynější i budoucnost. Právě tím náboženství jeví se jakožto

živel pronikající veškeren život člověka, vniterně s ním srostlý a nikoli jen na některé stránky nebo případy jeho omezený. Je to v bytnosti člověka stránka tak universalní jako bytnost a přirozenost sama.

Příroda a nadpříroda.

Rozeznává se náboženství přirozené od přírodního. Přírodním náboženstvím zove se to, které spatřujeme u národů nevzdělaných, tedy, prostě řečeno, přibližně asi u těch, kteří nemají písemných památek. Jakož vůbec není přesného rozdělení náboženských vyznání — vyjímajíc snad rozdělení v monotheismus (henotheismus) a (dualismus) polytheismus — tak ani toto určení není zcela přesné.

Pojem náboženství přirozeného však je zcela určitý. Značíť ono náboženství, které by si člověk sestrojil na základě samostatného, rozumového poznání jsoucnosti a bytnosti Boží, bez vyšší pomoci, bez vyššího poučení, tedy náboženství, které by si člověk sestrojil ze stejných podmínek, z jakých dobývá ostatních poznatkův, ostatního vzdělání.

Podmínečnými slovy ve výměru tom naznačeno, že tu běží pouze o abstrakci. Dějiny nám přirozeného náboženství neukazují, jde tu pouze o možnost jeho. Pojem sám je důležitý v katolické nauce o prvním člověku a jeho vlastnostech, v novější době však, aspoň co do hlavní věci, nabyl důležitosti ještě větší jakožto protest proti traditionalismu. Přímo proti traditionalismu namířené věty, Bautainovi předložené (8. září 1840), mluví sice jen o rozumovém poznání Boha a Zjevení jeho, na př. 1. Rozumový důkaz (raticcinatio) může jsoucnost Boží s jistotou dokázati; 5. Užívání rozumu předchází víru . . . ; 6. Rozum s jistotou může dokázati pravost (authenticitatem) Zjevení, učiněného skrze Mojžíše Židům a skrze Ježíše Krista křesťanům. Ale poněvadž poznání takové samo sebou obsahuje pohnutku a vybídnutí k přiměřenému jednání, a nad to jest jakýsi přirozený zákon mravní, zapsaný v rozumu a srdci lidském, tedy ovšem není oprávněna nauka traditionalismu, dle které vůbec náboženství nemohlo vzniknouti leč „podáním“, t. j. božským Zjevením a dalším zachováním jeho.

Co by takové přirozené náboženství obsahovalo, nelze pověděti do podrobná, ba když pozorujeme dějiny náboženství, vzniká obava, že by se skutečného náboženství, jež by jména toho zasluhovalo, nezbylo brzy téměř nic. Avšak dle tajemného chodu nynějších dějin lidských nelze souditi o možnosti, že by jinak býti nemohlo, kdyby řád jiný byl ustanoven. I takto za-

jisté nejen z rozumové úvahy nynější, nýbrž i z dějin, zvláště z vynikajících zjevů, vyplývá, že pravdy, jako jsoucnost Boží a některé vlastnosti jeho, povinnost bohocety, snad i stvoření a řízení světa, život posmrtný, přirozený zákon mravní a svoboda vůle proň a pod. pouhým rozumem poznány býti mohly a také poznány byly, ačkoli výchova a nauka jich zřejmě nepodávaly.

Deisté použili jiné metody, aby došli k náboženství čistě rozumovému, čistě lidskému; co totiž je všem náboženstvím společno, to prý jest obecný majetek lidstva a tedy právě rozumové a rozumné náboženství. Sama o sobě metoda ta nebyla by tak špatná, ale v tomto případě je zcela pochybená, neboť zneuznává skutečný postup náboženských názorů, které se přizpůsobovaly až příliš přerůzným podmínkám času a místa. Společný výtah z nich tedy je strakatina velmi pestrá, která však vedle maličerných nahodilostí a zbytečností má naopak četné a citelné mezery, tak že člověka rozumného upokojiti nemůže. Děje-li se pak výběr přísně, dojde se právě k oněm článkům které zdravé myšlení jakožto základní rozumové pravdy náboženské doporučuje, i není tedy srovnávací prací získáno nic, leč že opět rozumu třeba se o výtěžcích jejich vysloviti, vyhovují-li potřebě člověka či ne.

Základní ony pravdy, jež theologie čítá mezi praeambula fidei, předchůdce a předpoklady víry, jsou zcela rozumové, ač ovšem vznesené a uvědomělému myšlení nesnadno přístupné. Cit zajisté a potucha zmocňuje se jich mnohem dříve; to také nadanější a svědomitější osobnosti vodívalo k lepším poznatkům, kdežto jiní byli poukázáni na zděděné pověry. Naukový podklad oněch základních pravd, jak viděti, ne právě chudý, nebyl by sice ještě náboženstvím, ale byl by vedl, a také tu a tam vedl k přiměřenému jednání.

A však chod dějin byl jiný. Již z podaného nárysu (II 52.) o různých náboženstvích vychází na jevo, že náboženství, až kam je stopovati můžeme, nevystupuje jako dílo jednotlivce, každého zvlášť, jako soukromá věc jeho přemýšlení a svědomí, nýbrž jakožto úkaz společenský, veřejný, vůbec závazný. Moc, kterou zděděné „náboženství“, pověra a obyčej, vykonává nad člověkem přírody, jest až téměř zotročující. Každý krok jeho jest jí vázán, a to tak pevně, že žádné jiné pouto se tomuto nevyrovná. Moc tato dána jest věrou, že jde tu o původní příkaz božský. Touž věrou dán jest také neoblomný konservatismus, houževnaté lpění na tom, co ode dávna pěstováno. Po nějakém individuálním osvědčování vlastní touhy nebo přesvědčení není ani stopy. Ovšem nevystupuje náboženství také nikde ve vzniku, jako na př. pokroky ostatního vzdělání, nýbrž dovršené, docelené a zakrouhlené — ne sice dokonalé, ba naopak mnohdy velice nedokonalé —

ale ve svém způsobu dle jakési soustavy hotové. Toť zajisté skutek významný.

Nad to i kladně svědčí o sobě téměř veškery náboženské nauky, že nejsou vymyšleny od lidí. Hlasateli jejich bývají lidé, ale jim byly nauky zjeveny; skoro všechna náboženství, která o začátcích svých vůbec něco praví, odvozují se z nějakého vyššího zjevení. Totéž pak spatřujeme při všech značnějších změnách v náboženství. Ty nenastávají nikterak nějakým samovolným zkoumáním a přemlouváním jednotlivcův, ani společnou úmluvou, nýbrž opět předstíraným zjevením božským. Je to klam, je to podvod, ale jeví se v tom vědomý úmysl, který na ostatní vyznavače, mající stejné vědomí o božském původu náboženství, působí přesvědčivě. (Srv. Schanz, Die natürliche Religion. Tübinger Quartalschrift 1889.)

Výpovědi takové nejsou zcela bezvýznamny. Předně důležité jest, že myšlení lidské nehrozí se přímého působení božstva na člověka; toť aspoň ze souhlasného svědectví četných náboženství vysvítá, že pomysl zjevení nepřičí se rozumu lidskému, nýbrž naopak se mu zamlouvá, chce-li si vysvětliti, kterak asi člověk, jinak tak nízký, tak tělesný, došel tak vznešených pravd.

Řekne se, že hlasatelé to lidu namluvili, jako na př. se vypravuje o Numovi Pompiliovi, o Mohammedovi atd. Ale pojem tak cizí, tak nedokázatelný je těžko namluviti sobě, neřku-li druhému, není-li vůbec žádné, ani vniterné známky, že něco takového jest možno a že se tak stalo. Nyní se ovšem snadno konstruují psychologické evoluce a skoky, když veškery ty představy jsme přejali. Nynějšího syna přírody, který přece má již tisíciletou zkušenost svých předků za sebou, není možno přesvědčiti, že na př. jeho jméno tucte napsáno a pod. A pračlověku všechny ty se stanoviska materialistů zajisté abstrusní pojmy o Bohu nebo zde o zjevení božském mají býti hračkou!

Dřívější úvaha, o prvotných názorech náboženských (II. 66), učinila pravdě nepodobným, že by člověk tak záhy byl k názorům poměrně tak vznešeným sám dospěl, kdyžť si jich později, ač rozumnější, zkušenější a vzdělanější jsa, neuměl ani zachovati. Nyní náboženské nauky samy ohlašují, odkud se tu vzaly. Takto stává se velmi pravděpodobno, že všechny názory náboženské v zásadě pocházejí ze Zjevení, t. j. že náboženství přirozeného nikdy nebylo. Ostatně jsou vážní učenci (W. Hunboldt, zvláště pak mezi přívrženci traditionalismu), kterým nynější stav divochů není původním ani co do obyčejného života a vzdělání, nýbrž úpadkem s dřívějšího, poměrně dosti vysokého stupně. I nerozpakují se někteří z nich, uvésti to ve spojení s prvotným zjevením náboženským, kterým člověku mnohé zkušenosti jednak uspořeny jednak urychleny; rozumí se samo sebou, že vysoké pojmy,

kteřé člověku prvotnému, byť i prostým způsobem, oznámeny byly, usnadnily mu rozhled po světě a po životě vůbec.

Takovýto názor na dějiny náboženské nejenom nejlépe vyhovuje skutečnému chodu jejich, pokud znám jest, nýbrž je také s to, aby nejlépe vysvětlil rozmanité záhady jeho. Považme toto. Náboženství jest úkaz všelidský, jak jsme viděli. Soudili jsme odtud, že všelidská je také aspoň potřeba a vložka k náboženství. Na obrat však vidíme, že útvary náboženské znenáhla tolik se rozbíhají, tolik klesají a se znešvařují, jsouce ponechány člověku samotnému. Tu člověk ukázal, kterak umí zacházeti s pokladem, jakým jest náboženství. Dle toho tedy není ani dost málo pravděpodobno, že by člověk sám byl šel za vložkou svojí a náboženství teprve si hledal, nýbrž dosti zřejmo jest, že i tato vložka jako všechny ostatní byla kladným působením v činnost uvedena. Jiné vložky člověka rozvíjejí se v činnost působením těch, kteří už ji mají, první člověk způsobem nám ovšem nevysvětlitelným k činnosti přiveden asi také někým, kdo činností tou nějak vládl; i zde je skutečnost dříve než mohoucnost.

A přece s druhé strany nalézáme v náboženství veliký podíl vrozených, přirozených schopností člověka; náboženství vžilo se do povahy člověka jako snad nic jiného, řídilo skoro veškeré jeho smýšlení a jednání; zvláště vliv jeho na vůli byl tak veliký, moc nad mravy tak dalekosáhlá, že pouhým přirozeným hlasem svědomí, zákona napsaného v srdcích lidských od Boha stvořitele, vysvětlena sotva býti může. Pokušení k autonomní domyšlivosti bylo by tu příliš veliké, a tedy také velké by bylo nebezpečí, že vliv mravnostní (kdyžtž nelze všude říci: mravný) přestane úplně, před záminkou, že člověk sám sobě zákonem.

Z těchto skutků lze asi právem souditi, že přirozenost lidská se kladnému činu zjevení velice snadno a také velice důkladně přizpůsobila. Nestojíť obojí činnost vedle sebe, nýbrž kladné oznámení náboženských pravd proniká činnost rozumu a obsah jejich řídí život. Příroda jest velmi vnímavá ku zjevení. Ba ještě více. Rozum i vůle skoro zapomínají, že náboženství jim jako věno svěřeno a zároveň jako neodbytný závazek uloženo; nakládají s ním tak libovolně, že bys v obsahu jeho brzy málo co vyššího, božského hledal. Člověk si zjevené pravdy „osvojil“ až příliš, učinil je totiž ani nevěda sobě služebnými, a čeho sám byl původcem, sváděl na božstvo; tak pevné bylo vědomí o původním skutku Zjevení, jak přirozeným takorča se mu stal obsah jeho. Nadpříroda nejen vystavěna na přírodě, nýbrž ji celou pronikla a prosákla; „vývojem“, pokud se dál čistě lidsky, přirozeně, ona část nadpřirozená, kladná, velmi zvětrala a původní působivosti své pozbyla.

Tak asi představuje se nám poměr náboženství možného a skutečného v dějinách. Zjevení křesťanské domněnky ty potvrzuje. Nebudiž nikterak zlehčováno možné „náboženství přirozené“, přirozená totiž schopnost, Boha i zákon jeho poznati a jemu se podrobiti, jež by zajisté se byla uskutečnila, kdyžtě i v náboženství kladně zjeveném vykonávala takový vliv; výminky a okolnosti, za jakých by se to asi bylo stalo, doba a míra, v jaké by se to asi bylo stalo, jsou nám ovšem tajemstvím. Tajemstvím také ostalo by pouhému rozumu, kterak původní poklad náboženství se tak pokazil a znešvařil, a proč vůbec neponechán člověk od počátku sobě samému, aby si sám náboženství našel neb sestrojil a dle něho po svém způsobu, jak se říká, svatým se stal. Uplných odpovědí nelze tu již očekávati od pouhého rozumu nebo zkušenosti přírodní. Zde již poukázání jsme na poučení vyšší, jest-li jaké, aneb odevzдалou nevědomost.

Touto však se ztěžka spokojíme. Nebyla by nás ani důstojna. I když do tajemství samého přímo vniknouti nelze, možno přece k němu se přiblížiti a na přijetí jeho se připraviti. Nejdůležitější jest, ustanoviti sobě směr, kterým by se poznávací snaha naše ubírala, bychom nadarmo netápali v nejistotě. A nejlepším, jedině bezpečným vodítkem jest cíl, o němž promluveno.

Účel jest princip jednání, jako zásada jest princip myšlení. Účel tedy jakožto nějaké dobro, které dosaženo býti má, týká se především vůle a skrze vůli teprv jiných mohutností, z nichž každá za svým účelem jakožto dobrem jde; tak i rozum, jenž má za účel zvědět pravdu, jde za ní jakožto za dobrem svým, sobě přiměřeným.

Poslední tedy účel života lidského není poznání nějaké pravdy samo o sobě, není nějaká byt sebe vyšší abstrakce a kontemplace, ba ani ne samo theoretické poznání neb nazírání Boha o sobě pojato, nýbrž jakožto zdokonalení a oblažení člověka, jakožto dobro a blaženost jeho. Posledním zoveme účel ten ovšem zvláště vzhledem k člověku, neboť všeobecně i tento poslední účel člověka podřizuje se společnému účelu tvorstva vůbec, oslavě Boží.

O té dokonalé blaženosti pak rozjímá sv. Tomáš Aqu. takto (S. th. 1 2 qu 3 a 3):

Poslední dokonalá blaženost člověka může spočívati jen v názoru bytnosti Boží. Neboť jednak není člověk blažen, dokud zbývá mu něco činiti a si přát. Jednak oceňuje se dokonalost každé mohutnosti dle povahy a přirozenosti předmětu jí vlastního. Předmětem rozumu pak jest vnitřná bytnost věci. Rozum tedy pokračuje v dokonalosti, pokud poznává bytnost věci. Pokud rozum pozoruje věci stvořené, ví pouze, že stvořitel jest, neproniká vědění jeho naprosto k prvé příčině, nýbrž ostává ještě přirozená touha (naturale desiderium), pátrati po příčině této; a

proto není člověk ještě dokonale blažen. K dokonalé blaženosti tedy náleží, by člověk zřel samu bytnost prvé příčiny. Protož nalézá rozum dokonalost svoji ve spojení s Bohem jakožto předmětem, ve kterém jediné blaženost člověka spočívá.

Názor Boží tedy je dle sv. Tomáše Aqu. cílem člověka, názor na Boha jakožto nejvyšší pravdu a nejvyšší dobro. Tedy nikoli nejvyšší pravda jakožto nejvyšší abstrakce, neboť ta jest povšechná, nikoli konkrétná a určitá, jako každé dobro, po němž možno toužiti, býti musí; jest to právě jen abstrakce, pouhý schematický výtvar našeho rozumu, nic skutečného samo v sobě, nýbrž uskutečněno jen v jednotlivých věcech, různým způsobem a různou měrou; abstrakce pak nemá právě jiného účelu, než aby se člověk v jednotlivostech vyznal, je patřičně rozřídil, seřadil, podřídil atd. Pravda však, jež jako nejvyšší dobro všechny mohutnosti a žádosti člověka uspokojiti má, může býti předně jen bytost skutečná, jednotlivá a určitá, má-li býti dobrem, a pak může to býti jen bytost nekonečně dokonalá, t. j. žádná pravda částečná ani dobro částečné, nýbrž pravda a dobro vůbec v určité, jednotlivé jsoucnosti: a takovou jsoucnost má jen Bůh.

O tomto účelu praví sv. Tomáš jinde (Boeth. in Trin. qu 6 a 4 ad 5): Ačkoli člověk přirozeně se chýlí k cíli poslednímu, nemůže přece dosáhnouti ho přirozeně, nýbrž jen milostí; a to pro výsost cíle tohoto.

Poznávati Boha, totiž jsoucnost jeho a vlastností¹, dáno nám skrze věci od něho stvořené. Poznání to však jest, jak jsme viděli, velmi nedokonalé, tak že neuspokojuje nás ani zde na tomto světě, neřkuli aby mohlo nám vůbec dostačiti a touhu naši zcela vyplniti. Je to, jak již ukázáno, tím, že bytnosti věcí, které poznáváme, a bytnost Boží, kterou poznati se snažíme, nesouvisejí navzájem spolu s takovou nutností, že by od oněch k této byl přirozený přechod a nutný úsudek. Ony ovšem na této nutně závisejí, ona však na nich nikterak. Bůh myšlením a vůlí svou proniká a ovládá veškerý tvůry, ale ony ho nepronikají, proč takto a nejinak je učinil; umělecké dílo poukazuje na umělcovu myšlenku, ale nedává zúplna nahlédnouti do duševné dílny jeho, nezjevuje ho celého ani neprozrazuje, proč umělec dílo své tak a nejinak, tentokrát a ne jindy odhodlal se provésti a provedl. A jako dílo toto nedalo by nám odpovědi, kdybychom z něho chtěli vyčerpati celou duši umělcovu, tím méně nás tvorové mohou dokonale poučiti o bytnosti Boží. Neboť nekonečný Bůh od svých tvorů jest nekonečně více vzdálen (věc-li ontologicky ovšem pojata, nikoli prostorně), nežli je vzdáleno dílo umělcovo od něho. Tvůrčí schopnost umělcova jest konečná, ba velmi omezená, tak že po jisté řadě děl zdá se býti takorůzka vyčerpán a obecnstvo ví tak přibližně, co asi v něm vězí. Možnost věcí stvořitelných

jest však nekonečná, jako všemohoucnost Boží. Z toho tedy, co je skutečno, můžeme souditi o možném. Ale z možného nemůžeme s jistotou souditi o tom, co se uskutečnití má, leč bychom skutečnost tu měli ve své moci. Protož můžeme sice z tvorů skutečných souditi, že takoví jsou také možní, avšak nic dále o skutečnosti, která ještě není.

Mluvíme tu o poznání Boha jakožto začátku a základu žádoucího spojení s Bohem. Tvorové nás k němu vybízejí, částečně k němu i pomáhají, ale úplně provéstí ho nemohou, jelikož sami vzešli ze svobodného úradku Božího, někteří z nesčíslných jiných možných, a mohou takto dáti vědcmost o některých vlastnostech Božích, nikoli však úplně poučiti o vniterné podstatě jeho. A čím více se do pozorování věcí stvořených ponořujeme, tím jasněji nám tu pravdu hlásají, že úkolem jejich není dovršiti poznání Boha a spojení s ním, nýbrž že tu třeba vůdce jiného, zvláštního. Kdo jím bude? Žádný tvor. Tedy jedině Bůh, a to skutkem ode všeho přirozeného tvoření rozdílným, zvláštním, přímým; vždyť právě jsme se přesvědčili, že tvorstvo tak učiniti nemůže, že jemu to nesvěřeno. Svobodným úkonem Bůh člověka stvořil, svobodným úkonem chce jej též k cíli přivéstí.

Člověk přirozeně k cíli tomu se kloní, t. j. rozum jeho praví mu, že zde na světě ve stvořených věcech není naprosté pravdy, kterou by touha jeho po pravdě vůbec byla vyplněna, ani naprostého dobra, ve kterém by vůle po dobru vůbec toužící spočinula. Přirozenost lidská sama tedy staví se na stanovisko vyčkávací, nerozhodné co do hodnoty věcí stvořených, a káže nevázati se na ně úplně, nepřestávati na nich, nýbrž nechati volnou schopnost svoji pro dobra vyšší. Cestovatel, jenž poznati chce nějaké arcidílo umění, prohlédne si snad cestou jiná díla téhož druhu a směru, ale nezastaví se při nich docela, nýbrž h edí dostati se k prototypu směru toho. Podobně přirozenost lidská velí člověku nezastavovati se ve světě nikde na dobro, nesestrojovati sobě zde posledního a konečného cíle, nýbrž nechati vnímavost svou otevřenu pro dojmy a vlivy další a vyšší. Jak vysoké? Tak vysoké, jakých schopen jest, totiž do nedozíráma daleka. jistou měrou nekonečné.

Kterak a kdy dospěje té závratné výše? Sám zde nikdy, neboť nekonečnost není přirozeným údělem jeho, aniž jakého jiného tvora. Schopnost jeho jde vůbec do neurčitého nekonečna, chápati se veškeré pravdy a dobra, kde je jen nalezne, ale zmocniti se samého prototypu, celé pravdy a celé dokonalosti není v jeho přirozenosti. V tom mají pravdu básníci, když mluví o „věčném“ hledání, „věčné“ touze, již příroda ukojiti nemůže. Závěr ten učiniti může jen ten, který sám jest bez hledání a bez touhy, který veškeru pravdu a dokonalost v sobě chová a z ní uděliti.

jí příúčastniti může, totiž Bůh. Skutek pak, jímž takto přichází přirozenosti lidské vstříc, jest skutek nadpřirozený, do přirozenosti zasahující, ale z ní nevzniklý, povznášející ji nad ni samu do oblasti zcela jiné, neurčitě tušené a hledané, ale přirozenými silami nedostižné, takto přechodem zcela blízké, entologicky však, bytností a podstatou nekonečně vzdálené. Je to skutek nadpřirozené milosti, kterým Bůh dovršuje obraz svůj v člověku a korunuje v lásce a milosrdenství dílo rukou svých, jež ke službě svojí povolal, dokonává náboženství bázňe a úcty náboženstvím lásky a blaživého spojení.

Pojem nadpřirozena, smýšlení beznáboženskému tak protivný, jest v náboženství křesťanském základní. Co totiž v předešlých úvahách pověděno o cestě člověka k Bohu, neplatí jen o jednotlivých lidech, nýbrž určeno pro celé pokolení lidské. Každému člověku vytčen cíl ten a dána k tomu nějaká příležitost, aby cíle toho jediné možnou nadpřirozenou cestou došel.

Na základě tomto, na základě nadpřirozených skutků Božích zbudováno křesťanství jakožto náboženství nadpřirozené, k nadpřírodě vedoucí. Křesťanstvím pak chtěje se nyní obrátiti, obrátíme napřed bedlivější zřetel k pojmu nadpřirozena. Netajme si nikterak, že to předmět nesnadný a nejistý: nedivme se proto také, že obrany náboženství křesťanského předmětu tomu skoro vesměs se vyhýbají, odkazující na odborná díla dogmatická, theologická, kdež ostatně také bývá z pravidla, suše odbyván. Zdáť se, že tajemnost jeho nepřipouští rozboru vůbec, leč několik popisných známek a distinkcí; nejméně pak že radno o něm zevrubněji uvažovati v obraně křesťanství vůči protivníkům, kteříž ovšem velice málo naladění jsou přemýšletí o věci tak vzdálené, tak málo exaktní a makavé.

Obav těch netřeba. Jsou vlastně stejné s těmi, které provázejí každý rozumný hovor o náboženství vedený s protivníky nebo s hostejnými. Nesnáze s pojmem nadpřirozena jsou jen poněkud větší, poněvadž tu ocitáme se v oblasti tajuplné; ale ochota neb neochota, obíratí se věcmi těmi poněkud vážněji, není odtud, že jsme při tajemství. Vždyť rozumného člověka právě tajemství dráždí. Je to jen duševní lenost, která zanedbává i mnoho jiného, když právě nepatří to k odbornému řemeslu nebo k t. ř. časovým otázkám, kde možno se zablýsknouti.

Obav těch ani následovati nesmíme, neboť s nadpřírodou náboženství stojí a padá. Nemá-li náboženství toho cíle a rázu, není k ničemu, leč by zastupovalo určité místo mezi opatřeními státu, pokud se týkají veřejných slavností, veřejné a soukromé bezpečnosti, zvláště velikých pánů, a pod. zařízení společenských. Náboženstvím to není, neboť Bůh s tím nemá co činiti; nežádá toho ani nečeká, jakož na něho při tom také málokdo pomyslí.

Kdo vůbec s náboženstvím něco mítí chce, potřebuje nezbytně půdy nadpřirozené, poněvadž jenom na ní jest nyní náboženství možno. A kdo tedy o náboženství chce a dovede poněkud přemýšleti, tomu nesmí před důležitá pravda ta ostati skryta, neboť byla by to na naší straně neupřímnost, na jeho pak osudný sebeklam a zbabělá polovičatost, jež nikde není k ničemu.

Úvahy tyto o nadpřirozeném cíli člověka a tedy též o nadpřirozeném rázu náboženství mají ovšem, jako všecko bádání o náboženství, účel praktický, mravní: mají ukázati a prozkoumati půdu, na které rostou nadpřirozené ctnosti, bohulibý život. Ale žádné zkoumání není samo sebou praktické, každé je theoretické, mohouc jen ku praxi vésti, nikoli jí samé provésti. Pročťž nebudiž nám vytýkáno, jak se obyčejně úvahám náboženským činívá, že jsou příliš theoretické a dogmatické, hledíce málo k mravní stránce. Jestliže který směr náboženský, tedy zajisté náš vede k přiměřené praxi. Právě o nadpřirozenu, o nadpřirozené milosti ukáže se, jak vysoce praktická jest její cena. Avšak zevrubné a jasné, pokud možno, vysvětlení jest nezbytno pro toho, kdo o věci přemýšlí a snad pochybnosti má. Cílem ovšem ani tu ani kde jinde v náboženství není theorie, není plané mudrování, nýbrž láska Boží a svatost života.

Dle dosavadní úvahy zdálo by se, že jde pouze o konečný účel člověka na onom světě. Pokud dovršení úplného se týká, ovšem. Avšak co do života lidského vůbec, nikoli. Vždyť dovršení ono předpokládá přiměřenou přípravu, alespoň podle obyčejného chodu věcí, jako cíl předpokládá cestu k němu vedoucí. Jest li tak zpravidla v přirozených okolnostech, nadpříroda poměru toho naprosto neruší, ač do jisté míry může činiti výjimky.

Nejlepším důkazem, že nadpříroda i do života zdejšího zasahuje, byly by dle obyčejné domněnky určité události, každému zřejmé. Ale to je omyl, že by každého přesvědčily. Pochybovačnost dovede podezírat i skutky nejzřejmější zkušenosti, jde-li o pozadí a vysvětlení jejich, neřku-li skutky tohoto druhu, které konečně povahou svojí zůstávají přece jen uvnitř života duševného. Ostatně vysvitne nám později snad s dostatek, proč ani v těchto věcech, jako ve věcech činnosti duševné vůbec, není naprostého nucení ani hotového vědomí nebo přesvědčení bez samičinnosti.

Není tím řečeno, že takového skutkového důkazu vůbec není. Právě naopak, máme důkaz úplně přesvědčivý v existenci křesťanství. Avšak vzhledem k tolika protivníkům křesťanství dobře jest mítí na paměti, že i zjevy daleko makavější nežli jsou zkušenosti náboženské potkají se a nedůvěrou, když na nich co záleží. Nepotřebujeme protož ani o náboženství své se strachovati, že by proto bylo méně zajištěno. Ba nepotřebujeme ani hned ke

skutkovému důkazu tomu sáhati, majíce i jinak známek dosti, ze kterých souditi lze, že náboženský svazek i v tomto životě zvláštním úkonem Božím jest uzpůsoben pro budoucí život v dokonalém spojení s Bohem. Jsou to jen známky nikoli důkazy, kterých ve věci této, závislé úplně na dobré vůli Boží, a priori ani žádati ani podati nelze; avšak jsou to známky takové, že protivníci i mnohem slabších za plné důkazy používají, tak že kdyby nebylo zúmyslného odporu a protivného zájmu, stačily by jim úplně.

Vycházíme tu opět z daného poměru, že člověk do dvojího světa zasahuje bytností svou; do hmotného tělem, do nehmotného duší; tato však jest vlastně, jež činí jej obrazem Božím. Ale jako ve světě hmotném spatřili jsme stopy tvůrčího ducha, ducha to nejvyššího, tak podle něho i duch lidský mešká především ve světě hmotném, jím se obírá, na něm vlohy a síly své tříbí. Dosti dlouhá jest cesta, po které z pravidla jest se mu ubírat, nežli vnikne do sebe, nežli nalezne sama sebe, a než dokonce uvědomí si tímto způsobem, uvažováním věcí stvořených, Tvůrce a Boha svého. Bůh sestoupil s výše své do přírody po různých stupních, a po týchže stupních povznáší se člověk k němu z pouhé přírody.

A to především z přírody viditelné, o ni se opíraje. Avšak také z přírody neviditelné, neboť pojmy a úsudky, kterými se to děje, samy jsou již neviditelné a nehmotné. Dále, jak víme, nejen pozorování zevnějšího světa, nýbrž i rozjímání čistě vniterné, o činnosti a zákonnosti duševné, o směru a touze duše po pravdě a dobru atd. — i to jsou stupně přírody, přírody totiž duchové, po kterých duch lidský stoupá k Bohu. Ba stupňové tyto jsou poměrně nejvyšší, skoro až blízko samého Boha, jenžto sám jest pravda (Jan 14, 6) a sám jest dobrý jakožto dobrota sama (Luk. 18, 19). Kdo duchovým zrakem umí čísti v duchu lidském a stopovati činnost jeho, nalézá se na nejlepší cestě k Bohu, na téže cestě, po které vidíme největší myslitele i světce křesťanské nejraději kráčet.

Ale všechno to jsou cesty jaksi nepřímé; v zrcadle, v dohadu vzhledáme takto skrze hmotnou i nehmotnou přírodu k Bohu svému. Není žádné jiné cesty, kterou by se vědomí naše k němu dostalo?

Nazýváme člověka a zvláště duši jeho obrazem Božím. Duše tato jest částí přírody, ne sice viditelné, ale přece jaksi empirické, zkušenosti přístupné. Takto má svůj život, svoji činnost, myšlení a chtění, nejvyšší to produkty světa empirického. Myšlení a chtění to zabývá se v oboru přírody věcmi prerůznými, nízkými i vysokými, všedními i vznešenými, důstojnými i nedůstojnými. Je to celý život duše? Uzavírá se život její úplně

v přírodě, t. j. jinými slovy: nemá duše s oním vyšším světem, odkudž vyšla a jehož odleskem jest, žádných jiných styků, než ony nepřímé, skrze přírodu? Vždyť co ona v přírodě objevuje, vynáší velkou částí vlastně sama ze sebe, ze svých schopností abstrakčních i ideotvorných, majíc v předoze své pouhou konkrétnost a jednotlivost.

K otázkám těm vedeni jsme také s jiné strany, s té totiž, která již při stanovení konečného účelu poukazovala nás dále než pozemská zkušenost sahá. Duch lidský připodobuje a rovná se jaksi tomu, co do sebe vnímá; oduševňuje a povznáší pak předměty, kterých se v přírodě zmocňuje. Vyhovuje to úplně potřebám jeho? Pravda, i v přírodě vládne jím jakási nespokojenost a neodbytnost, způsobená vědomím, že všechny výsledky snah jeho jsou nedokonalé a kusé. Ale přece nesoudíme z toho hned o nějaké zvláštní pomoci se strany přírody, již by duchu vstříc přicházela; naopak nečiní li mu překážek, jistě mu přímo nijak na pomoc nepřichází. Pravda také jest, že veškery snahy, kterými duch usiluje vniknouti v základy všehomíra, ji samu zároveň povznášejí, a to, jak víme, velmi vysoko, až k věčným pravdám o Bohu a nesmrtelnosti. Ale přece tentokrát hned vtírá se otázka, zda li jest člověk i při tomto zůstaven sám sobě, odkázán na své síly a na pomůcky uložené v přírodě i v něm samém?

Rozdíl zajisté v obou případech je značný. Každý jej snadno vycítí. Kde jde o poznatky empirické a čistě vědecké, osobního zájmu našeho se netýkající, člověk konečně volky nevolky se před hranicemi možnosti zastaví a uznáváje hranice ty jimi se také spokojí, počíná li si poněkud rozumně. Třebas by rád dále, avšak nevidí v tom právě neštěstí, nemůže-li. Jinak jest v otázkách osobního zájmu, kde jde o to jedno potřebné. Nastane sice i zde ve mnohých případech jakási spokojenost, z netečnosti totiž a obmezeností, ale v hloubi srdce vždy přece trvá touha po něčem vyšším a po nějakém bezpečném vodítku k němu. Nezdá se že by tu rozum byl sám sobě ponechán, právě proto, že jde o věc pro člověka naprosto důležitou a přece, v tom okolí převládající hmotnosti a smyslnosti velmi nesnadnou. Mnozí obtížemi těmi dají se úplně překonati, u mnohých výsledky nevyplňují nadějí v ně kladených. Protivníci theismu rádi vytýkají, že ta část náboženství, které bychom samostatným přemýšlením a pátráním nabyli, je tak skrovná a ještě nad to tak abstraktní, že prý ani za práci na to vynaloženou nestojí, nezasluhujíc prý vlastně ani jména náboženství, poněvadž úkolů jeho ani dost málo vyplniti nedovede.

Není to sice docela správně vytčeno, ale něco pravdy v tom jest. Tak pravdy totiž, že přirozené hledání Boha, když už tak obvyklé důkazy jsoucnosti Boží nazývati chceme, příliš zaměst-

nává jednu mohutnost, poznávací. Od ní sice veškeren ostatní život duševný vzněty přijímá: avšak když ani tam výsledky nejsou dosti rychlé a dosti zdárné, přirozeno jest, že mohutnosti ostatní tím méně blabých účinků takového náboženství zakusí. A člověk přece celý náleží Bohu, všechno v něm po Bohu volá — vůle a cit neméně než rozum, ba mnohdy ještě důrazněji. A sám rozum konečně nepředstavuje si Boha jakožto pouhou theoretickou poučku neb abstraktní veličinu, na př. jako nějaký fyzikální popud nebo příčinu, nýbrž jakožto bytost živoucí, plnou veškeré dokonalosti duchovní, tak že náboženství ani jemu nemůže pozůstávati převahou v nedokonalých představách a pojmech, nýbrž také stejnoměrně v živém a čilém styku celé bytosti duševné s Duchem Božím. To ovšem předpokládá jakýsi přímý vztah, přímé spojení duše s onou bytostí duchovou, od níž veškeren stvořený svět duchový přednost svou má. Předpokládá pak spojení takové, jež neprovádí se klopotnou prací člověka ani nedostí jasnou mluvou tvorstva a vlastností jeho k Bohu poukazujících, nýbrž mluvou přímou Ducha k duchu, jako přítel mluvívá k příteli svému. Slovem: touha člověka po Bohu a potřeba náboženství zdá se žádati styků s Bohem, jež bychom po lidsku náchylni byli nazvati důvěrnějšími, než je umožňuje poznání a úcta Boží, vypěstěná samočinným a přirozeným poznáním bytosti Boží.

Život duše těmito stykům odpovídající byl by takhle vlastním a pravým životem duše, životem její lepší stránky, oné totiž, kterou duše a skrze ni člověk zasahuje do říše vyšší, duchové a věčné.

Snad není neskromnou fantasií, a priori se toho domýšleti. Postřehuje-li a oceňuje-li duše ve věcech časných ideje věčné, nehynoucí, vydává si sama svědectví, že jest ne sice docela jak ony věčná, ale přece jim příbuzná, nyní již nehynoucí. Nuže, pak by nebylo spravedливо ani důsledno, nepřipouštěti jí než tu jednu stránku činnosti a života, kterou totiž zaměstnávají věci stvořené a časné, a upíratí jí přímé vztahy k říši oné věčnosti, ku které ona sama v lepších chvílích života sebe i věci pozemské povznáší. „Sub specie aeternitatis“, jak se říká, pod zorným úhlem věčnosti na věci nazíratí a je dle poměru k věčnosti oceňovati dáno sice jen vyvolencům, ale tajemná potřeba toho hlásí se více méně v srdci každého, ať jen ve způsobě pohrdání světem a lidmi, ať v pessimismu neb zoufalství a pod. Neboť i v těchto pochmurných rozpoloženích ozývá se vlastně rozpor mezi lepší stránkou člověka a neutěšenou skutečností v něm i mimo něj, byť i řešení rozporu toho bylo takto horší než on sám.

Druhý důvod; že domněnka o jiném ještě spojení člověka s Bohem nepostrádá věčného základu, lze si představití se strany Boží, z duchové podstaty jeho. Viděli jsme, že jest-li on původ-

cem všeho, ve významu daleko výtečnějším jest původcem duše lidské; ba z pádných důvodů víme, že jest přímo stvořitelem každé jednotlivé duše lidské zvláště, kdežto všechny ostatní věci pozemské působí nyní z pravidla jenom nepřímou. A když veškero tvorstvo i hmotné dějstvo prozřetelností svou přímo neb nepřímou zachovává a řídí, kdož by nebyl nakloněn domýšleti se zvláštěního, zcela bezprostředního působení téže prozřetelnosti v osudy duše lidské, jemu ze všeho tvorstva pozemského nejbližší, domýšleti se jakési zvláštní péče a zvláštního vedení — po lidsku řečeno — ve prospěch bytosti ze všeho pozemského tvorstva nejvyšší?

To všechno arciť mohou býti jen domněnky, ale domněnky, ku kterým jsme neodolatelnou silou puzeni, tušíce velmi dobře, že ono: „učinil jsi nás pro Sebe!“ není asi vyčerpáno těmi svazky, kterými nás pouhá příroda k němu poutá, ani těmi stupni, po kterých se duše samovolně z přirozených sil svých na perutích přírodního tvorstva k němu pozvídá. Zda-li domněnky ty opírají se o skutečnost, nemůžeme si ovšem potvrditi my sami, nemajíce právě leč přirozené schopnosti poznávací a dokazovací, které nás v této věci výše nevedou nežli k touze a domněnce, po případě k naději, že tomu tak jest. Jistoty můžeme tu nabýti jen odtud, odkud věc sama závisí, nebť s jistotou tak usuzovati nemůžeme ani z tvorstva ani z vlastností Božích. Jestliť ono povýšení skutek kladný a dobrovolný, o kterém jen z kladného svědectví svobodného dárce můžeme se jistě přesvědčiti, poněvadž v celé zásobě daných nám přirozeně pomůcek poznání našeho není pro důsledek takový nutných a nutně k němu vedoucích předpokladů. Co k přátelství má vésti, může mezi dvěma nestejnými bytostmi jen od vyšší svobodně vycházeti, a jen tato projevem svým může o tom ujistiti.

Projev takový podává se v náboženství zjeveném, jež jest událostí dějinnou a v různých podobách ono přátelství mezi člověkem a Bohem uskutečňovalo, nejnověji v podobě křesťanství. To tedy je náboženství zjevené, a zjeveno jakožto nadpřirozené, a ovšem jediné zjevené a jediné nadpřirozené, žádné jiné. „Zjevený“ a „nadpřirozený“ jsou o sobě pojmy zcela disparatní, zde však znamenají pouze jinou stránku téže věci.

Spatřujíce v křesťanství vrchol všeho náboženství, hodláme se jím dále zevrubně obírat. Co křesťanství jest, zdá se věděti každý vzdělanec, aspoň takový, který sám pokřtěn jest, ačkoliv i jiní s velikou jistotou je posuzují. Hůře by bylo s pojmem nadpřirozena; a již odtud bude asi lze souditi, že ani pojem křesťanství není každému tak jasný, jak se zdá, jelikož oba pojmy jsou od sebe nerozlučny, a pojem nadpřirozena právě má vysvětliti, co vlastně křesťanství jest. Pojem zjevení jakožto dě-

jinné události je sice snadno pochopitelný, ač proto jakožto událost tajemná neméně sporný. I s ním však třeba počítati každému, kdo křesťanství chce správně oceniti, právě proto, že nadpříroda jím osvědčena a pověřena; bez něho neměli bychom o nadpřírozeném vztahu k Bohu ani jistoty ani vědomosti.

Křesťanství má mnoho ctitelův i mezi těmi, kteří o nadpřírozenou nemají ani ponětí a nechtěli by o něm ani slyšeti. Váží si křesťanství jakožto činitele společenského, kterému nelze upřítí značných předností před jinými. Mysl jejich, jdouc právě jen za studii společenskými, dějepisnými atd., spokojuje se konstatováním. Obor jejich nezdá se jich vybízeti, by se křesťanstvím dále obírali než právě jakožto zjevem společenským pro přítomnost a jen časnou budoucnost důležitým, zvláště pak v tom případě, kdy nezáleží jim na radách a léčení, nýbrž na pouhém konstatování. Je to stinná stránka metody t. ř. pozitivní a výlučně historické, že pro samé konstatování, co a jak bylo nebo jest, nemá kdy jíti věcem na kloub a z prozkoumaných předpokladů činiti důsledky praktické.

Potřebí spravedlivým býti k věcem a přijímati je tak, jak se samy podávají. Křesťanství, chceme-li je pochopiti, třeba zkoumati jakožto útvar náboženský. Že stránka náboženská je člověku i lidstvu veledůležitá, dokázáno snad už s dostatek. Dokázáno zajisté, jakým způsobem a jakou měrou do života lidského vůbec zasahuje, kolikeré a jak důležité zájmy jeho opatřuje. Zdá se sice na pohled, že jest o potřeby života již jinak dosti postaráno, a skutečný život tolika lidí zdá se nasvědčovati, že náboženství s nabídkami svými se vlastně zbytečně vtírá, ruší jen jaksi cizotou svoji souladnou zaokrouhlenost soběstačného živobytí; a tak vlastně více mate a znepokojuje, než by pořádalo a uklidňovalo, jak pořád slibuje. Zdá se býti jako neodbytný domácí přítel, který s nevítanou ochotou nabízí služby svoje, o které nikdo nestojí, a dotěrností svou spíše obtěžuje než pomáhá. A díváme-li se takto povrchně na život mnohých, málem bychom sami přisvědčili, že by tam náboženství skutečně jen zavazelo.

Avšak byl by tu názor skutečně jen povrchní a velice povrchní, který jsa proveden důsledně stal by se nad míru osudným. Úděl ten zajisté, že někdy lidem nevítaně a nepříjemně zasahuje do života jejich, má náboženství společný s mnohými jinými činiteli, kterých bychom proto nikterak nenazvali zbytečnými aniž jich odmítli. Chyba může býti také na straně člověka, který velice často nerozumí sám sobě a neví, co mu k dobru jest. A že právě náboženství takovýto osud stíhá, nemůže býti s podivem; netečnost a hloupost lidská byla, jest a bude vždy veliká. Náboženství ovšem člověka nečiní — aspoň ne přímo — zdravším,

bohatším, váženějším atd. Šli bychom třeba ještě i dále, na př. že ho nečiní ani šťastnějším, moudřejším atd., ale tu bychom se již dostali do sporu se skutečností. Beztoho již i tamto, vyčítající dobra docela hmotná neb časná (bohatství, čest atd.), byli jsme nuceni přidati výhradu: aspoň ne přímo! Ani u těch zajisté nelze veškeré souvislosti s náboženstvím popřítí, jež navádějí k životu ctnostnému, bohulibému, pojišťuje jistou měrou také dobra časná.

A tak stopující jednotlivé stránky života, shledali bychom, že onen povrchní názor o překonaném prý stanovisku nábožen-ském nesprávně nás poučil, že totiž náboženství není nikterak vetřelcem do života člověka ani soukromého ani společenského, nýbrž naopak, že nedostatek jeho zůstává hlubokou mezeru v něm. Jako vypuzená přirozenost vůbec, tak i ono se jinou cestou, v jiné snad podobě vždy zase vrací, ať užito násilí jakéhokoliv. I zarputilý vztek proti němu zřetelně ukazuje, že je všude každému na blízku, a to nikoliv jako věc zbytečná nebo lhostejná, kterou konečně nevnímavě strpíme, nýbrž jako záležitost, jež se člověka citelně dotýká a může jej po případě i značně rozčilliti.

Namítá se totiž na př. kněžstvu, proč že lidi k náboženství tolik nutí. Proč nenechají každého býti šťastným a svatým dle jeho fačony, po jeho chuti? Po všech důvodech, kterými taková blahová řeč již odbyta, smíme konečně oopověděti již jen stejnou otázkou: „a proč pak nenechají nás nevěrci nikdy na pokoji, jest-li pravda, že o náboženství nechtí nic věděti? Uniknu-li na několik dní svým pracím, abych umdleným silám svým popřál osvěžení, budou to zajisté právě oni, kdo mi svými dotazy a pochybnostmi aneb i svým duchaprázdným vtipkováním zotavení znemožní od téhož okamžiku, jakmile vstoupím do vlaku. Zaviňuji to svým duchovním oblekem? Zajisté ne. Já jsem v srdci svém klidný. Víím, co mám. Ba rozkladům takovým raději se vyhýbám, věda, jak zřídka kdy nějaký prospěch z nich kyne.“ (Weiss). Nuže, ať jsou snášeni aspoň k těm, kterým náboženství ještě je něčím, ba něčím velikým pro život vezdejší i budoucí. Vždyť zajisté nevede se nevěrci mezi věřícími nikdy hůře, ba ani ne tak špatně, jako věřícím mezi nevěrci. Byť nevěrec ani neuznával, že náboženství to tak blahodárně působí na životosprávu jejich, nač konečně je znepokojovali, když mu to v ničem neškodí?

Převědeme-li pak řeč na půdu theoretickou, má se věc podobně. Nikdo z nevěrců není nucen o křesťanství psáti. Ale kdo o něm píše, ať se o něm napřed poučí, jaké samo v sobě jest a čím jest vyznavačům svým. Je pravda, že ve vědě často nelze býti ku křesťanství lhostejným jako snad v životě, neboť mnohým smyšlenkám se ono staví na odpor. Avšak kdo myslí, že může názory křesťanské opravovati, tomu nic nepřekáží přednášeti ná-

zory svoje, které má za pravdivé, a křesťanství nechati jinak na pokoji, má-li jak slušno na paměti, že křesťanství není soustavou vědeckou, nýbrž něco více, oprávněnou a povinnou životosprávou, oprávněnou a povinnou aspoň dle subjektivního přesvědčení, kteréžto přesvědčení podepřeno jest cizí i vlastní zkušeností, hlavně pak vlastní potřebou. Kdo tedy chceš křesťanství zkoumati a posuzovati, pohlížej na ně tak, jak se samo podává, jakožto náboženství, a to náboženství nadpřirozené, mající na mysli celého člověka v soukromí i ve společnosti, v nynějšku i v budoucnosti, úplný rozvoj jeho a dokonání v cíli nadpřirozeném, k němuž ovšem též jen přiměřená životospráva vésti může, v nynějším řádě věcí tedy životospráva nadpřirozená.

Nelekejme se slova toho, které zdá se tak odpírati skutečnému životu vezdejšímu a podmínkám jeho, zcela obyčejným, přirozeným, tak prostě přirozeným, že po nějakém nadpřirozeném živlu nezdá se v něm býti ani stopy, ba ani místa proň. Nezapomínejme, že nadpříroda má svoji zvláštní oblast, anať přímo ovládá jen ducha, a to zase zpříma jen určitým směrem, tím totiž, kterým uskutečňují se vztahy k věčnosti, k věčné blaženosti. Všechny ostatní podmínky jsoucnosti naší zůstávají v přirozených poměrech a jenom nepřímou vstupují po jistých stupních též v bližší vztahy k nadpřirozenému. jímž bývají zušlechtěny a povznášeny co do hodnoty mravní, zůstávajíce jinak fysicky stejnými.

Nedivme se ani, že pojem nadpřirozena objasňuje se snáze záporně než kladně. Spíše vysvitne, co nadpřirozeno není. Proč, pochopíme snadno. Všechny pojmy naše a slova jim odpovídající utvořena nějak ze zkušenosti přirozené. Již o přirozeném poznání Boha bylo nám doznati, že jakkoli se namáháme, spíše dovedeme říci, co Bůh není nežli co jest. Všechna nauka naše, i náboženská, opírá se právě o přirozený podklad poznatků, z pozorování a vnímání smyslového nabytých. Klikatými cestami teprve povznášíme se k pojmům nadsmyslovým a uvědomujeme sobě obsah vlastní duše, zkušeností obohacený, její dojmy, její zákony, její potřeby a tužby. Po dlouhé řadě úkonů, vztahujících se na zkušenost zevnější, obrazivostí pojatou a zpracovanou, následuje teprve pozornost a reflexe na vlastní nitro, co v něm skryto, co v něm skorem od začátku, ale nepozorovaně a neuvědoměle, neb aspoň ne docela uvědoměle činno.

Tím nesnadnější pak jest, vystihnouti ony zkušenosti, které zoveme nadpřirozenými. Jsou to skutečně zkušenosti, zkušenosti každého z nás a zkušenosti dějinné, veřejnými událostmi ověřené. Ale právě proto, že přesahují přirozený chod poznání našeho a zkušenosti obyčejné, nemáme v tom pro ně měřítko, leč záporně: to není s tohoto světa. Ačkoliv časem lépe si dovedeme vymeziti význam jejich a určitějšími znaky jej vyjádřiti, přímého výměru

a popisu kladného o nich podati nedovedeme nikdy. Jsouť nám v podstatě své — a tu pravě má výměr vystihnouti — nevystihlé. Jako řeč naše o Bohu jest více obdobná a obrazná, tak také řeč o těchto věcech, jež mnohem více nežli příroda jsou zjevením jeho.

Obyčejný výměr praví, že nadpřírozené jest, co přesahuje síly a potřeby přirozené. Objasněno tím ovšem velice málo, neboť výměr ten nepraví o mnoho více než tautologie: nadpřírozené jest, co sahá nad přírodu (přirozenost). Stopujme jej však do podrobná, co z něho aspoň vyplývá. Přirozenost každého tvora je zvláštní, tak že pro něj by nebylo nadpřírozeným, co nad ni sahá, t. j. již přirozenost a schopnost vyššího tvora. Mluvíme-li tedy o nadpřírozenou vůbec, rozumíme tím onen obor předmětů, který přesahuje přírodu vůbec, t. j. síly, schopnosti a potřeby všech stvořených věcí, tak jak dle pojmu a podstaty své bytují. Přirozeno jest jim vše, co k podstatě a jsoucnosti jejich náleží tak, že by bez toho mohly býti nazývány neúplnými a nedokonanými.

Základem přirozených (naturalních) vlastností věci jest, jak již naznačuje samo jméno, rod její, původ její (natura, natu). Tím způsobem tedy jest věcem přirozeno především bytí jejich, na př. že člověk je bytost duševně-tělesná. Dále přirozena jest věcem činnost, bytí jejich přiměřená; vždyť přirozenost jest základem jednání, a jednání řídí se bytím (agere sequitur esse). Přirozeno také jest ještě bytostem, čeho činnost jejich potřebuje neb vyžaduje; tak mluvíváme o přirozených podmínkách na př. rozvoje organismů. Konečně přirozené jsou věcem vztahy, z bytnosti a přirozené činnosti jejich vyplývající, na př. vztah mezi potomky a předky, vztah druhové totožnosti s jinými lidmi a pod. Jednotlivé bytosti tedy jest nadpřírozeno každé bytí, každá činnost, každá potřeba a každý vztah, jež nad bytí, činnost, potřebu a vztah původu jeho přiměřený sahá, t. j. každá vlastnost, jež přesahuje vlastnosti podmětu jakožto takovéhle bytosti, dané, ničím nadbytečným neobohacené.

Aby nebylo nedorozumění mezi námi, třeba tento význam nadpřírozena přesně odlišovati od významů jiných, které se mu často podkládají. Tak na př. říká se, že nadpřírozeno vědou přijato býti nemůže, poněvadž není empirické, zkušenosti a výpočtu vědeckému přístupné. Míní se tím věci rozličné. Některým jest nadpřírozeným, a proto nevědeckým všecko, co jest nadsmyslné. Obyčejně se to odbývá posměšným názvem jakožto „metafysické“, kterýžto výraz náhodou může také znamenati něco, co jest nad (za) přírodou, povstav z pořadí spisův (Aristotelových), zařazených „po“ fysických. Oblíben jest výraz ten nyní u přírodopyslců, kteří jím odbývají všechny nadsmyslové činitele a důvody jakožto nepřípustné, zahrnujíce v to nejen všechny pomysly náboženské,

na př. o Bohu a stvoření, nýbrž také čistě vědecké, jako samostatnou bytost duše, svobodnou vůli, přirozený zákon mravní a pod. Nenáleží sem obhajovati metafysiku proti pouhému empirismu. Důvody tohoto jsou velice jednostranné a stejně osobivé. Usudky jeho o věcech nadsmyslových podobají se úsudku důsledného Jägrovce o duši: poněvadž necítiti zápachu jejího, není jí tuto vůbec.

Nám není vše nadsmyslové ani vše metafysické nadpřirozeným. Celá metafysika jest vědou přirozenou, tak že i poznání Boha, stvoření, ba i náboženství křesťanské jakožto dějinný skutek a rozumové předpoklady jeho náležejí do oboru přirozeného, nikoli nadpřirozeného. Odbývají-li se tyto věci zlehka přezdívkou „metafysiky“, není tím řečeno pranic vědeckého, neboť stejně metafysické jsou také pojmy příčiny, bytosti, krásy atd. Zahrnují li někteří v to také pojmy síly, atomu, přitažlivosti atd., neuznávajíce platnosti jejich realní, je to ovšem věcí přírodopytců samých mezi sebou. Budiž to jen uvedeno na výstrahu, by se prázdnými slovy neplýtváno, a slova taková nebyla brána za věci, o kterých nic nepraví.

Ani v širším významu nepochopitelná nemá výraz nadpřirozena býti kladen. Jest zajisté mnohem více nepochopitelného, aspoň nám nyní, než nadpřirozeného. Jistý bombast v řeči a záliba v nadsázkách rozšířila vůbec některé theologické výrazy v obyčejném životě a setřela s nich přesný význam. V upřilišování pak se protivy snadno stykají, poněvadž pojmy jejich jsou nejasné; proto se ani nemyslí upřímně a opravdu tak, jak slova znějí. Hned je všechno „nadhorské“ a zase „čistě lidské“, hned „nepřirozené“ a „nadpřirozené“ a zase „zcela přirozené“, hned „překonávají lidé sebe samy“, ačkoli „projevují vrozenou národu svému mohutnost ducha“ atd.

Nejlépe se o nadpřirozenou mluví v určitých případech, když totiž je řeč o určitých nadpřirozených předmětech. O nich zajisté máme v křesťanství určitou zkušenost a určitá svědectví. Jsou to události zevnější i vnitřní, kterými osvědčila se zvláštní činnost Boží, nevyčerpaná pravidelnými skutky prozřetelnosti světem vládnoucí. A takto se nejraději a nejvhodněji jedná o t. ř. nadpřirozených darech, t. j. o takových skutecích Božích hlavně naproti člověku osvědčených, které k bytnosti a přirozenosti věcí stvořených nenáležejí ani jako součástky a složky ani jako vnitřní důsledky ani jako požadavky a nutné doplňky její, nýbrž všechno to převyšují důvodem i povahou svojí; důvodem, že nepocházejí z přírody, povahou, že jsou jiné, vyšší jakosti.

Tento, jak řečeno, negativní pojem a výměr zovou jiní také vztažitým (srv. Mazzella, De Deo Creante 662), poněvadž sestruje se s ohledem na přírodu, již přesahuje. Naprosto pojato ne-

znamená zajisté nadpřirozeno nic jiného než božství neboli božskost. Přesahujet nadpřirozeno veškeru přírodu a přirozenost, stvořenou i stvořitelnou: mimo ni však právě není než Bůh a božské věci, anebo nic.

Dary ty jsou důkazy milosti Boží, t. j. lásky jeho přesahující, po lidsku řečeno, lásku, kterou v pravidelném řízení světa osvědčuje, lásky takořka překypující a zcela dobrovolné, vrozenými požadavky přírody nikterak nevymáhané. Proto zovou se také samy milostmi, zvláště jisté dary vniterné; jsou to milodary jaksi nadpočetné, jichžto důvodem není stvoření, nýbrž povolání k cíli nadpřirozenému a zvláštní prozřetelnost k tomu směřující, by cíle toho bylo dosaženo součinností člověka. Jest zajisté na snadě, že vznešený cíl ten za nynějších okolností vyžaduje zvláštních prostředků, nemoha býti přístupným všem bez rozdílu a bez ohledu, jaká byla v životě cesta jejich k němu. Nemůžeť k němu vésti pouhé užívání rozumu, jež mohlo býti dobré či špatné, ani pouhá byt sebe úsilovnější činnost vůle, jež mohla býti dobrá či špatná, nýbrž jedině směr takový, který špatný býti nemůže; a směr tento právě začíná a udržuje se milostí Boží, působením nadpřirozeným, principem božským, který k někdejší božnosti připravuje. Proto, jak dodává Mazzella, tvorové do řádu nadpřirozeného posvětnou milostí povýšení, zovou se zbožněnými (deificati).

Stopujeme-li tedy kladný tento pojem nadpřirozena, vidíme předně, že tu naznačeno jakési účastenství ve věcech božských, spojení s nimi a tedy s Bohem, spodobení s ním. Jakým způsobem a prostředkem? Vímeť, že stvořením člověka již provedl Bůh v přírodě nejlepší obraz svůj a že člověk přirozeně již účasten jest předností božských, jsa oživen duchem, nadán rozumem a vůlí. Takto jest i přirozeně mezi Bohem a člověkem spojitost nejen odvislosti jako u všech ostatních tvorů, nýbrž užší, těsnější souvislost a příbuzenství, ale přece jen jako mezi tvůrcem a tvorem, mezi původcem a dílem, mezi příčinou a libovolným účinkem. Jestť takto člověk především obrazem moudrosti a moci Boží.

Nadpřirozené spojení značí mnohem více, totiž bezprostředné, přímé a důvěrné spojení s Bohem nejen jakožto tvůrcem, nýbrž podstatně s bytností jeho, jak sám v sobě jest, skrze vlastnosti, které Boha činí Bohem a duši lidské tajemným způsobem nějakou měrou se sdělují, povyšující ji předem již jaksi do nekonečnosti, ku které povolána. I v tomto nadpřirozeném řádě jest Bůh jaksi znova tvůrcem, an totiž povznáší přírodu co do schopnosti, moci a hodnoty vůbec v řád vyšší, tvoří z ní něco nového. Tímto povýšením ji k sobě připodobňuje způsobem zcela novým, nekonečné vlastnosti jeho připomínajícím, tak že tuto již méně pro-

hledáme ke stránce tvůrčí a k výsledku moudrosti a moci jeho, nýbrž více k podobnosti samé, k obrazu bytnosti a podstaty Boží. Pozapomínáme již, že člověk i v nové hodnotě jest jen dílo rukou Božích. a raději se pyšníme, že jsme spoluobčany svatých a domácími druhy Boha samého. (Ef. 2, 19).

Octlí jsme se na půdě tajemství; odpůrcové by řekli, že na půdě metafysiky a fantasie. Ale třeba se s ní obeznámiti a sprátněti, chceme-li vůbec porozuměti křesťanství. Nepozastavujž se nikdo nad sporem slov: „tajemství“ a „porozuměti“. S plným důrazem totiž opakovati třeba, že kdo chce, aby mu křesťanství vůbec neostalo hádankou a tajemstvím naprosto nepodniknutelným, tomu bude se smiřovati se základním faktem, že život náš obektnán jest nejen tajemstvími přírody, nýbrž i jinými, vyššími a hlubšími.

Kterak tedy představiti si ono nadpřirozené sblížení člověka s Bohem? Poučiti nás může o tom ovšem jediný Bůh sám, jakž také dle víry křesťanské učinil. Učinil tak arcit jen potud, pokud možno bylo pro chápavost naši a pokud za vhodné uznal, by samočinnost naše nezůstala nezaměstnanou. I ze svého zajisté můžeme se domýšleti, aspoň na základě daných poučení, jak asi utvařuje se nový poměr tento člověka k Bohu, zbudovaný nejvyšší moudrostí a láskou, čelící k úplnému oblažení člověka.

Týž je tvůrce přírody i nadpřírody. Jelikož miluje vše, co učinil, neprovádí nových děl svých prostě na troskách starého, nýbrž na základě jeho. V našem případě tedy smíme se domýšleti, že i nadpřírodu buduje na základě přírody, že této neničí, nýbrž ji povznáší a zvelebuje.

Zvelebení to však neprovádí se zmocněným a sesíleným rozvojem přirozenosti naší, neboť tak by ostala vždycky jen ve své stře, byť i povýšena byla na stupeň vyšší. Máme tu opravdové povýšení nad původní stav, udělení nových, v přírodě neodůvodněných, ale přírodou přijatelných vlastností a schopností, jež božskému náležející řádu do téhož řádu bytost lidskou staví, druhovou jakost její ve světě duchovním mění, novou bytostí, nového způsobu tvorem ji činí.

Jaké jsou to vlastnosti božské, které se tu, pokud na konečnou bytost možno, přenášejí? Pravili jsme si, že nadpříroda pozvídá se na základě přírody, vlastně vyšším vlivem z ní vyrůstá. Nový tedy obraz a nové podobenství sestrojuje se na základě původního, nadpřirozené na základě přirozeného. Rozumem a vůlí, tedy duchovou povahou, podobá se člověk Bohu, duchu nejvyššímu, naprostému, ve vlastním významu ducha jedinému, jenž rozumem je světlo bez tmy a vůlí láska sama. A v povýšení obojí této stránky v člověku spočívá nadpřirozené sblížení člověka s Bohem. Především je to jiný způsob poznání Boha a

veškerenstva v něm. Způsob ten, vidění a názor přímý, dokonává se ovšem teprve tam, kam nadpříroda vůbec směřuje, kde smyslové poznání vůbec přestává, t. j. po smrti. Ale začátek a nedokonalý jakýsi způsob jeho máme již tuto ve víře, k níž nás nadpřírozený řád povznáší. Věrou zajisté, tak dí sv. Tomáš Aqu. (S. Th. 2 2. qu 4 a 1), začíná se v nás život věčný, a na káže rozumu sonhlasiti i s tím, co se zřejmě neobjevuje, nýbrž věrohodnou autoritou hlásáno bývá.

Poznáním víry, jež opírá se o autoritu zjevujícího Boha a je tedy objektivně jistější než kterékoliv jiné, rozšiřuje se již tuto nejen jistota, nýbrž i obor vědomostí našich o Bohu a věcech pro nás konečně nejdůležitějších nadmíru. Cíl pak toho jest právě připravovati věčné období budoucí, blaživý názor na Boha a věčné požívání jeho bezprostřední přítomnosti.

Vyššímu pak a dokonalejšímu poznání přiměřena je také vyšší touha vůle a láska k Bohu i k věcem božským. Jde-li vůle vždy za větší slastí, slast pak působena bývá dobrem, na bíledni jest, že vyšší poznání Boha již také samo působí vyšší lásku k němu a ke všemu, v čem něco božského se jeví. Nad to pak přímé nadpřírozené působení Boží na vůli směr tento k pravému dobru jen očišťuje a utvrzuje.

Tot několik jen slovy naznačený povšechný výsledek onoho povýšení v řád nadpřírozený. Obšírněji bude o nich jednati na základě Zjevení. Víra, jež jest základem života nadpřírozeného, jest ostatně tak samozřejmě potřebná, že důkaz potřebí jenom napověděti. Bůh jest nám poznatelný do jisté míry pouhým zkoumáním přirozeným, ale ne tak, jak sám v sobě jest, ve svých tajemných hlubinách. Určení však jsme a touhu cítíme i po tomto poznání a vniknutí do tajemství jeho, co možná přímém a dokonalém. A tomu slouží víra, jež mohutnost poznávací zdokonaluje, aby připravovala poznání budoucí, dokonalé.

Možnost povýšení takového dána jest v duši samé a v neobmezené moci Boží nad ní. Již v obyčejném řádě věcí, dí sv. Tomáš Aqu. (S. Th. 2 2. qu 2 a 3), mimo směr věcem vlastní nalézáme ještě jiný, vedený a řízený v nich věcmi vyššími, pokud jich k vyšším účelům svým používají a takto ke zdokonalení jejich přispívají. Podobně i duše lidská má sice svůj vlastní směr k Bohu, avšak může k němu vedena býti ještě jiným způsobem, vyšším, snadnějším a jistějším, od Boha totiž samého. Jakási poslušná schopnost k tomu (*potentia oboedientialis* říkají tomu theologové) jest v ní samé, tak že vedení Božímu nejen se neprotiví, nýbrž ochotně za své je přijímá a na základě přirozených schopností jemu se svěruje. Vždyť jako každý tvor i ona jest všestranně omezená, nesamostatná, na Bohu závislá, a protož ovšem působení Božímu přístupná; jen deismus (I. 301.) může

působení toto popírati a důsledně zavrhovati též ustanovení a provedení řádu nadpřirozeného. Příbuzný jemu naturalismus (ve filosofii a náboženství) a rationalismus, jenž obojí přetrhuje jaksi spojení člověka s Bohem, chtěje člověka učiniti co nejsamostatnějším, sám učí, že člověk jest pokroku a zdokonalení schopen, ba k němu povolán; proč by tedy nemohlo zdokonalení to bráti popud a pomoc od Boha, původce veškerých dokonalostí, které člověk buď již má nebo míti může. Samy od sebe zajisté nejsou, a člověk má-li schopnost k nim, nemá jí ze sebe, jelikož každá schopnost a možnost může pocházeti jen ze skutečnosti, t. j. ze skutečné dokonalosti. Nemůže tedy duše lidská, pokud touhle určitou duší ostává, býti podstatně změněna ani od Boha, poněvadž by to pak nebyla již ona, avšak docela dobře může od něho tak povýšena býti, aby jednak celá bytost její proniknuta byla vyšším způsobem byti, jednak její činnost obohacena vyšším způsobem schopnosti.

Jest sice i přirozené poznání a spojené s tím požívání Boha v blaženosti jistou měrou dokonalé, úplně nám vyhovující, pokud totiž poznávací schopnost naše jde jaksi do nekonečna a předmět její, Bůh, opravdu jest nekonečný, tak že jí vyhověti může. Ale s jiné stránky jest nedokonalé, jelikož jest nepřímé a analogické, a tedy nepodává obrazu ani zcela věrného ani úplného. Ale právě proto, že jest nedokonalé, může býti zdokonaleno, ne sice již přirozeně, ale nadpřirozeně, dobrovolným a láskyplným darem Božím, jenž duši povznáší a k bezprostřednému, přímému poznání Boha ji uzpůsobuje — zde v začátcích, v zrcadle, onde dokonale, tváří v tvář. (1. Kor. 13, 12.)

Neničí se tím tedy vlastní její povaha a samostatnost, neboť právě tím, že můžeme všelikou pravdu vůbec poznávati, můžeme poznávati též nadpřirozeně pravdu nekonečnou, a právě tím, že můžeme milovati vše, co dobrého vůbec, můžeme milovati též nadpřirozeně dobro nekonečné. Jako žádným zázrakem nestává se oko nástrojem slyšení neb ucho nástrojem vidění, tak ani v nadpřirozeném řádě nepřevracejí se přirozené schopnosti, nýbrž jenom nový vyšší princip a nová schopnost se jim vlévá a nové předměty předkládají, jichžto přirozené oko nevidělo ani ucho neslyšelo. (1. Kor. 2, 9.)

Těmito dary a tímto povýšením přirozených mohutností člověka zřízen t. ř. nadpřirozený řád světový, ježž nyní zastupuje křesťanství. Rozumíme tedy řádem nadpřirozeným soubor všech skutků Božích, kterými Bůh tvorstvo své uzpůsobuje a vede k věčné slávě. Jako v každé spořádané soustavě praktických opatření je tu předně jistý cíl a pak vhodné prostředky k cíli.

O cíli člověka již pojednáno; jest nadpřirozený. Vhodné prostředky k němu budou tedy též nadpřirozené; tak aspoň od-

povídá křesťanství celou jsoucností a podstatou svojí. Zdravý rozum pak zajisté nemůže nesouhlasiti. A křesťanství samo nabízí se prostředky ony uskutečniti; životosprávu k nadpřirozenému cíli přiměřenou u člověka provésti. Jde tedy o to, jakým právem a s jakou nadějí.

Jest samozřejmo, že otázky tyto mají na zřeteli touž věc, která jinak vyjadřuje se jménem pokroku, (Srv. II. 109.) Vždyť mluvíme pořád o zdokonalení přírody nadpřírodou, a tak si také souvislost obou představujeme. (Srv. Thom. Aqu. S. Th. 1. qu 1 a 8 ad 2; 1. qu 1 a 2 ad 1.) Zde prozatím máme na mysli jen pokrok, jež působí nadpříroda v přírodě, nikoli ještě ten, jenž pohybuje se již úplně na půdě nadpřirozena.

Obrátíme-li zřetel k prvnímu oboru duševné činnosti, k poznání, nebude třeba dlouho dokazovati, zač mají vědy spekulativní děkovati pravdám nadpřirozeným. Nejen že pojmy a zásady oboru přirozeného se jimi značně vyjasnily, i oblast poznatků se jimi nemálo rozšířila. Největší myslitelé stykem s pravdami nadpřirozenými obohacovali svůj obzor, i když snad proti nim bojovali a tím ovšem na scestí se octli, kde práce jejich měla výsledek pouze negativní a škodlivý; tyto přehmaty jejich, jež pozdějším generacím bylo zase pracně opravovati a na pravou míru přiváděti, s dostatek dosvědčily, jakým směrem má se bádání bráti, chce-li vésti k pokroku, totiž že nesmí nadpřirozena zanedbávati, tím méně se jemu přičítati.

Jako v oboru poznání, tak také v oboru mravnosti všímá si nadpříroda všech přirozených předpokladů, hledíc je prohloubiti a objasniti, ale také zdokonaliti. Přirozený zákon mravní nadpřirozeným světlem objasněn u v síle své utvrzen, poddaní pak zákona toho nabyli nadpřírodou nových sil, aby jej bedlivěji zachovávali, nových pohnutek, aby jím ochotněji se řídili, zřetelem na vyšší a věčné cíle překonávajíce přesilu hmotnosti, těla a náruživosti.

Na dvojím pilíři tomto, osvětě a mravnosti, spočívá vzdělanost, za jejíž nepřítelku nadpříroda tak často prohlašována bývá. Jakým právem, vysvítá již z toho, že právě nadpřirozený názor světový vybízí rozvinovati všechny mohutnosti duševné, pěstovati všechny dobré stránky člověka jakožto Bohem dané a všemožně propracovávatí obraz Boží v člověku. Ovšem míní-li se vzdělaností jen raffinovanost, pohodlí, požitkářství a zjemnění zevnějšku bez ohledu na jádro, takové vzdělanosti nadpříroda nepodporuje, ba pokud se přičí vyššímu vzletu, i proti ní se staví. Pokud však je to chvalitebná píle, zlepšiti podmínky života, jako jsou na př. podniky hospodářské a technické, nejen že se jim neprotiví, nýbrž ochotně je vítá, uznávajíc, že jsou dobré, jako vše přispívá k dobrému těm, kteří Boha milují

(Řím. 8, 28) a jako jsou dobré schopnosti člověka, které se v tom osvědčují. Přímo ovšem nemá s tím nadpříroda co činiti, ale sama vymožeností těch používá, pečujíc hlavně o to, aby se z prostředků nestaly cílem, aby v nich nebyl hledán celý úkol života. Tak i vzhledem k nim chrání pravého pokroku, objasňujíc pravý jejich význam, aby nebyly podceňovány, ale také ne nad slůžnost přeceňovány. A tím zajisté prokazuje opravdové vzdělanosti veliké služby, posvěcujíc ji a chráníc od nízkosti, ve které by zabředla, kdyby vyššími zřeteli vedena nebyla.

Takto celkem ospravedlňuje nadpříroda s dostatek sebe samu v přírodě, kterou zdokonaluje a povznáší. Ve světle Božím skutečně vidíme světlo vůbec, jak Žalmista dí (35, 10), neboť světlem Božím stává se nám to, čeho vůbec schopni jsme, snáze přístupným, pokračujeme v přirozených snabách a připravujeme se k obohacení nadpřirozenému, ke svému dovršení.

Zjevení.

Zjevením rozumí se obyčejně skutek i výsledek, totiž činnost zjevovací i to, co jí zjeveno. Zde zajímá nás především první stránka, a tak značí nám Zjevení: oznámení nějaké náboženské pravdy, podané lidem od Boha mimo pravidelný chod přírody. O obsahu Zjevení toho, stalo-li se jaké a kdy, bude nám jednati později. Píšeme „Zjevení“, jelikož název ten stal se jaksi vlastním jménem pro určitý způsob oznamovacího projevu, totiž toho, který učinil jediný pravý Bůh. Takto jest ono zjevení Boží, kteréž theismus uznává, jediné a jedinečné svého druhu, jediné totiž pravé a pravdivé zjevení, byť i četnými jednotlivými projevy bylo uskutečněno. Dle toho pak rozumí se samo sebou, že máme tu na mysli pouze zjevení pravd náboženských, jež buďto přímo něco o Bohu a našem poměru k němu vyslovují, aneb aspoň s takovými pravdami souvisejí.

Pravda může býti dvojí: theoretická a praktická. Zjevení týká se obojí, poněvadž podle pořekadla: *veritas extensione fit practica*, theoretická pravda rozvinuta jsouc stává se praktickou. Ona týká se především Boha, tato člověka.

S jiného hlediska může býti pravda buďto nutnou neb nahodilou, t. j. buďto zásadou rozumovou aneb událostí dějinnou. Vzhledem ku zjevení má se věc s obojí takovouto pravdou docela stejně, neboť obojí pravdy mohou člověku býti zjeveny jen ideově, t. j. ve způsobě vět, soudů; i události stávají se zjevenými a zjevením teprve tenkrát, když soudem nebo-li větou jakožto pravdy byly pojaty a oznámeny.

Tímto znakem liší se zjevení, o kterém nyní jednati chceme, od zjevení, které jsme dosud stopovali, totiž zjevení Boží uložené v přírodě. Toto jest zjevení v nevlastním slova významu, t. ř. přirozené, na rozdíl od onoho, nadpřirozeného. Ve tvorstvu jsou sice uloženy jisté pravdy o Bohu a náboženství, ale takové, že teprve myslícím duchem mohou býti ve formální poznatky a pravdy proměněny, t. j. jakožto pravdy pojaty a vysloveny. Ačkoli mluvívá se o dvou knihách, prstem Božím napsaných, knize přírody a knize Písma, jest ono zjevení přírodní jaksi jen zjevení monumentální, nikoli výslovné, kdežto vlastním zjevením rozumíme jen toto výslovné oznámení pravd, které zove se také zjevením zvláštním, bezprostředním, mimořádným, kladným.

Nadpřirozené zjevení toto však v jiném vzhledě dělívá se opět, ne zcela důsledně, na přirozené a nadpřirozené, a to podle pravd, jaké oznamuje, jsou-li to pravdy rozumu pochopitelné či tajemství. Scholastika zove ono nadpřirozeným *secundum quid* neboli *secundum modum*, toto *secundum substantiam*, jelikož v prvním případě jen způsob oznámení jest nadpřirozený, v druhém však také předmět a věc.

Důležité jest rozeznávati zjevení přímé (bezprostřední) a ne-přímé (prostřečné). Může zajisté zjevující osobnost, v našem případě Bůh, oznámiti pravdy své každému člověku přímo a zvláště anebo skrze jiné, kterým onoho přímého zjevení se dostalo. Jako v přírodě působí Bůh z pravidla příčinami druhotnými, zřídka kdy a zcela mimořádně přímo jakožto příčina přímá, tak také v nadpřírodě je dvojitý řád působení přímého a nepřímého. Toto pak zcela přirozeně převládá jakožto pravidelné, jelikož Bůh jsa budovatelem a organisátorem nekonečně dokonalým chtěl a uměl dílo své tak ustaviti, aby pravidelný chod v něm samém se obstarával a udržoval, vyňav z toho jen zcela zvláštní případy, jichžto z nevýzpytné moudrosti pro zcela zvláštní účely k přímému zasáhnutí použití chtěl. Proto tedy jako nikde tak ani v náboženských věcech nemají bytosti a příčiny bez potřeby se vymýšleti, neřku-li příčiny nadpřirozené a zázračné. Přednost měj vždy výklad přirozený a výklad jednoduchý, před nadpřirozeným a složitým; teprve když onen nestačí, lze s největší obezřelostí sáhnouti k tomuto.

Co takto platí o dějstvu světovém vůbec, platí měrou ještě větší o událostech, které zoveme zjeveními. Zjevení zajisté jest jakési poučení a vychovávání, o němž víme, že nejlépe se daří ve společnosti. Člověk člověku jest učitelem, a celá společnost jest jakoby pokladnicí a zároveň i strážkyní onoho duševného majetku, který vlastně jenom někteří jednotlivci nastrádali. V tom jest veliký a snad nejpřednější význam společenského pudu člověka, že čeho se jednotliví dopracovali, nemizí, nýbrž ostává

jakožto podklad pro činnost budoucích. Je v tom také veliká výhoda a důležitý rozdíl člověka od zvířete, které vždy nuceno začít od prvopočátku, nemajíc ve společnosti své žádného trvalého vzoru. A jest-li stránka tato tak důležitá v životě kulturním vůbec jakožto živé aggregační a státotvorný, tím důležitější jest v životě náboženském, kde konečně nerozhoduje, jak si kdo názory své upraví a jakou měrou o náboženství prospěl, nýbrž kde je daný závazek, jemuž každý bez rozdílu vyhověti má. Jest-li pak výchovu třeba pro vzdělanost vůbec, bude ho tím více potřeblí pro vzdělání a obcování náboženské.

Nauky o poučném styku každého jednotlivce s Bohem, a to bez veškerého zprostředkování skrze povolané nástroje, jsou tuto již a priori samy v sobě pravdě nepodobny a následky svými se naprosto nedoporučují. Pravíme každého jednotlivce, neboť původně bývá Zjevení ovšem z pravidla soukromé, jednotlivci a ne společnosti dávané, jednotlivci však pro ně uzpůsobenému a jeho schopnému. K tomu totiž náleží, aby člověk strážlivě a nepředpojatě sám při sobě posoudil a rozeznal opravdově Zjevení od přeludů své obrazivosti; a toho arcit každý nedovede. Proto vidíme ve společnostech náboženských, které taková soukromá zjevení za pravidlo uznávají, tolik ztřeštěností a fanatismu u jednotlivcův a tolik rozdílů a zmatků vespolek.

Tím neupírá se, že i jednotlivcům Zjevení učiněno býti může, t. j. Zjevení jednotlivcům soukromě dané a pro ně výhradně neb aspoň po přednosti určené. V takových případech jde o poučení, povzbuzení, upozornění neb útěchu oněch osob samých. Zjevení jim daná mohou snad posloužiti také druhým, pokud jim chtějí uvěřiti. Ano mohou nastati případy, ve kterých bylo by trestuhodnou lehkomyšlností, nevěřiti jim, jelikož velmi vážné známky nasvědčují, že jsou věrohodná, avšak ani v takových případech nemáme co činiti se Zjevením, jaké tu na mysli máme, se Zjevením veškerému člověčenstvu zjevně a výslovně určeným, nýbrž konec konců je to vždy jen zjevení soukromé, pro všechny snad přijatelné, ale nikoli závazné.

Na rozdíl od toho naše Zjevení, o jakém tu jednáme, má ráz povšečnosti, i když jedné osobě učiněno. Za tím účelem opatřeno jest a býti musí takovými znaky, po kterých je jakožto Zjevení poznati lze. Jaké to znaky jsou, uslyšíme později. Zde jen budiž připomenuto, že zámek nějakých potřebuje i ten, kdo Zjevení zpřímá od Boha přijímá, i ten, kdo je přijímá od onoho posla Božího. Jinak by bylo pošetilé, přijímati za pravdu věc tak mimořádnou, jako je Zjevení. A jest-li potřebí opatrným býti proti veškerým druhům předstíraných zjevení, tím více proti zjevením soukromým.

Sv. Tomáš Aq. srovnává (S. Th. 2. 2. qu 2 a 3) vedení člověka k víře, tedy Zjevení, s vyučováním a výchovou lidským. Jako zde učitel jest nad žáka, tak i tamto jediný Bůh může po- učiti o tom, co on jediný ví, totiž o věcech nadpřirozených. Výchov neděje se najednou, nýbrž postupně, podle povahy a schopnosti. Důležitý však rozdíl je v tom, že výchovou a vyučováním rozvíjejí se dané již vlohy, které i na nejvyšším stupni výcviku ostávají přece jen v témže druhu a řádě. Zjevením však povznáší se člověk na základě přírodních vloh sám nad sebe a nad ně, jelikož dostává se jim nové síly a nové látky, která není z nich.

Důležitý jest rozdíl ten proto, že pojmu „výchovu“ rati- onalismus, na př. Lessingův, užil důsledně po lidsku tak, jakoby Zjevením tytéž věci, na které by rozum sám časem připadl, jen dříve a snadněji oznámeny byly. I my sice takový způsob Zje- vení uznáváme, že totiž mnohé přirozené pravdy náboženské, které člověk sám od sebe poznati mohl a měl, Zjevením určitěji a spíše mu oznámeny. Ale to jest jenom nižší stránka Zjevení, nadpřirozená jen co do způsobu. Vlastní Zjevení je způsobem i obsahem nadpřirozené, t. j. takové, že oznamuje přímo pravdy, kterých by člověk ani na nejvyšším možném stupni přírodního rozvoje nebyl sám ze sebe poznal. Ostatně sam rationalismus jiným směrem pojem výchovu ničí, neboť ve výchovu předpokládá se jakési působení vychovatelovo na chovance, osoby na osobu. Této osobní působnosti však rationalismus nepřipouští, tak že celé jeho „zjevení“ rozplývá se konečně v jakousi neurčitou předtuchu ze zvědavosti, jak ji pěstovalo hadačství a věšteství. Proti tomu skutečně dějiny Zjevení ukazují, že máme v něm určitá sdělení Boží, vedle nichž mantika jako znetvořenina jejich své řemeslo provozovala. Hadačství a věšteství ovšem pochází z přirozené zvědavosti a snahy, odhaliti závoj, za kterým se božské věci skrývají. Ale to trvalo vždycky a trvá až dosud vedle Zje- vení, které zajisté neslouží ješitné zvědavosti, nýbrž naopak zjevuje také vůli Boží a zákon člověku závazný. I když časem pobloudilý rozum výplody chorobné obrazivosti a podlouného věšteství pokládal za zjevení božstva, zdravý rozum vždy měl a má jisté znaky, dle kterých zjevení právě od nepravého roze- znati lze.

Podržíme-li tedy správný význam Zjevení jakožto výchovu božského za věčným cílem, máme tu velikolepý úkon prozřetel- nosti Boží, kterou člověk na základě přírodních podmínek veden jest k vyššímu životu a ke konečné dokonalosti všech sil svých. Vedení to týká se člověka jednotlivého, ale nejen v soukromí, nýbrž i ve společenských vztazích. Takto zasahuje Zjevení do života jednotlivcův i národů jakožto před důležitý činitel dějinný,

působící pravý pokrok, pravé zdokonalování člověka i člověčenstva.

Činitele toho můžeme stopovati v činnosti samé, v obsahu jejím i v následcích. Událost Zjevení jest historická, historicky vyšetřitelná. Jsou-li to skutky pouze vniterné na mysl člověka, totiž buďto přímé způsobení jistých představ a pomyslů v duši aneb nepřímé skrze úkazy zevnější, které přímo pronášejí pravdy zjevované, jako když tajemná ruka napsala na stěně náleží Boží králi, pak dle jiných vlastností neb okolností lze souditi, jest-li tu pravé Zjevení. Jsou-li to však účinky zevnější, ze kterých teprve nadpřirozená pravda se má vybrati, opět potřebí nějakých vysvětlujících okolností, jež by jednak pravost výkladu jednak nadpřirozený původ zjevů těch zaručovaly. Abychom určitě mluvili, máme ve skutečném Zjevení na př. poznatky přímo apoštolům sdělené osvícením vniterným, vědomosti vlité, dále oznámení skrze mimořádné sny, pak hlas Boží neb andělský a pod. Všemi těmito způsoby sděluje se vědomost přímo buďto uvnitř anebo skrze smysly. Zevnější způsoby jsou na př. úkazy přírodní, jako hořící a nespálený keř, události dějinné, jako obrácení sv. Pavla, obrazná zařízení, jako oběti starozákonné (figury, předobrazy budoucích zařízení realních, a typy, předobrazy Krista).

Všechny způsoby zjevování takového předpokládají ovšem náležitou vnímavost, uzpůsobení totiž vniterné k přijetí a nějakému aspoň porozumění zjevené pravdy. Rozpoložnosti takové jest potřebí z nejedné příčiny. Jako při vyučování lidském třeba vzbuditi smysl a zájem, vzdáliti roztržitost a příčiny její, odstraniti nechut a necitelnost, podobně také zde potřebí přiměřené přípravy na přijetí božské pravdy, a to přípravy mnohem hlubší. Vnímavost pro věci nadpřirozené jest zajisté od přírody velmi skrovná, t. j. kladně žádná, záporně skrovná. Člověk totiž kladně po nich od přírody netouží, jelikož o nich neví a k přirozeným podmínkám své jsoucnosti jich nepotřebuje. Záporně jich sice není neschopen, ba naopak má schopnost pro ně, ale málo činnou, více passivní. Překáží-li smyslůst již přirozenému poznávání věcí abstraktních a duchových, tím hůře je s pravdami nadpřirozenými, jež nejen duchovou povahou, ale ještě více nadpřirozeností svou žádají po člověku vyššího rozmachu. Protož potřebuje duch lidský jednak posily ke zbystřené činnosti vůbec, jednak zvýšení přirozené chápavosti, aby způsobitým se stal pojmáti věci nadpřirozené. A čím nepříznivěji působí smyslůst, zkaženost citu a vůle na duchovní činnost vůbec, tím větší pomoci potřebuje člověk, aby i tyto překážky odklizeny neb aspoň zmenšeny byly.

Tuto nadpřirozenou disposici, jakési nadpřirozené světlo k přijetí zjevených pravd uděluje Zjevení samo, jak světlo osvětluje oko a dává mu též viděti předměty osvětlené. Že však i přiro-

zená nálada a rozpoloženost může jim cestu upravit, jest samozřejmo z obdobných zkušeností obyčejného života, kde ne každá rozpoloženost jest přízniva poznávání pravdy. Proroci starozákonní v samotě a odříkání očekávali projevy vůle Boží, lid israelský měl se na ohlášení zákona připraviti, a Bůh sám celé pokolení lidské na obnovené a zdokonalené Zjevení dlouho připravovat.

Tajemství.

Tvrdou se zdá býti řeč o předmětech tuto objasňovaných, neboť rozum v nich necvičený naráží na samá úskalí. Jak již častěji zmíněno, neměl by se člověk tajemství tolik hroziti, zvláště ne člověk, jenž trochu myslí a něčemu se naučil. Není zajisté pravda, že by jen lidé hrubí, smyslní a nevzdělaní nejochotněji tajemství uznávali a přijímali. Právě u takových pozorujeme největší nevšímavost a netečnost ke všemu, co není hned prvému pohledu zcela zřejmé. Odbývají to pak pohodlným: ať je to jak chce! Nestarají se o to dále, poněvadž vůbec se nerádi namáhají.

Hrubost takovou nalézáme však nejen u lidí prostých, nýbrž také u lidí ve svém směru třebaš velice učených. Jednostrannost jakási jest nyní skoro nezbytná v povolání učeném a ne každému dáno jest ubrániti se jednostrannosti výstřední. Pozorujme t. ř. odborníky, jak všechno narážejí na kopyto — sit venia verbo — svého odboru. Lékař materialista vidí v člověku jen anatomický praeparat, jenž ovšem přivádí jej často do nemalých rozpaků; z těch pak pomáhají „zvláštní komplikace“, „psychosy“ a pod. Právnický a statistik pomůže si při nevyšetřitelných případech výjimkami z paragrafu a zákona; sociolog, jenž by nejméně měl úkazů neobyčejných pomíjeti, následuje předešlých aneb si pomůže novým zákonem, jenž právě tak málo vysvětluje jako pouhé konstatování fakta. O odborech realních, ve kterých se vše vyšetřuje jen měřítkem a číslicí, netřeba zvláště ani se zmiňovati. Poslední slovo jejich jest: ať je to jak chce, nějak to bude!

Tím ovšem není vyřízeno pranic. To cítí každý, kdo poněkud dále myslí. Jest-li to člověk prostý, jenž někdy tak trochu se zadumá o záležitostech svého života, přírody a lidí jej obklopujících, jest ovšem snadno náchylný, viděti všude tajemství, jelikož neví, co si s tím počíti. Učenci jest mnoho z takovýchto tajemství zcela zřejmo v příčinách i následcích. Ale i on, chce-li dále pátrati, nucen často zastaviti se byt i byl nad své předchůdce pokročil. Příroda již staví mu mnoho tajemného v cestu; nad to pak život lidský, život soukromý, vniterný, a dokonce společenský!

Že příroda plna jest neproniknutelných tajemství, o tom nepochybuje nikdo. Budou-li kdy proniknuta, jest více než pochybno. Ale konečně na tom nezáleží nic více, než pokud to poslouží blahobytu člověka. Čím více vnikneme do pokladů přírodních a poznáme síly její, tím snáze je učiníme služebnými ve svůj — aspoň hmotný — prospěch; možná že i v duchovní, aspoň kdo bude uměti a chtíti.

Mnohem více záleží na tajemných stránkách života lidského. Týkají se sice také hmotného blahobytu, ale mnohem více blahobytu vyššího. A že člověk jest největší hádankou, o tom ujíšťují nás odjakživa [nejen filosofové, nýbrž i básníci, a z těch nejen básníci filosofičtí, nýbrž i zcela frivolní opěvovatelé všelijakých krás, skutečných i pochybných. Sociologie jim dává za pravdu, ačkoliv, či právě proto, že zkoumá zákony života. Čím více v tom prospěje a mnohé jen dočasné tajemství života prozradí, tím více — o tom můžeme zúplna býti přesvědčeni — vysvitnou tajemství opravdová, přirozenými podmínkami nevysvětlitelná. Ne že bychom ji podceňovali — právě naopak. Ale pozorujeme-li, že dosud větší část toho, co ve dne upředla, nucena byla v noci rozpléstí a dále, že co mnohdy za vysvětlení podává, nejsou než jiné názvy týchž věcí, nepřeháhlíme se v úsudku, aspoň ne tak velice, abychom jí vševědoucnost slíbili.

Již základní skutek života lidského, mnohými neuznávaný, relativní totiž svoboda vůle lidské, jest v jednom směru mezníkem nepřekročitelným. A směr ten není nikterak podřízeného významu, neboť vůle jakožto důvod činnosti rozhoduje v životě nejvíce. Jak nepohodlným činitelem pro mnohé badatele jest právě tato svobodná vůle, viděti již odtud, že jí prostě neuznávají. Methodicky bychom počínání takové úplně chápali, neboť nebylo by vědecké stanoviti záhadu za východisko bádání. Naopak, metoda vědecká káže počínati si, jakoby záhady nebylo, hleděti ji rozebrati a tím odstraniti, možno-li. Ale táž vědecká metoda jest-li poctivá, žádá též, abychom na konec záhadu uznali, není-li, nejen vyvrácena, nýbrž jest-li kladně dokázána. Negací se skutek neodstraní.

A takovýchto tajemství přirozených v životě lidském jest hojnost. I proti těm ostatním pokračuje se touž popírací methodou, na př. co se týká duše, spojení s tělem a pod., ale vše to jest jen obcházení, které vede zase nazpět, nikoli v před. Urází-li pak někoho slovo tajemství, nuže lze voliti jiné, na př. hádanka, problem a pod. Pro nás poznávající podměty hlavní je při tom naše nevědomost. Ignoramus et ignorabimus. Je divno, že vědcové toho nechťi připustiti, ač to jeden druhému stále opakuje, totiž že ten druhý nic neví. Je to pokrok od starodávného „vím,

že nic nevím“, ale pravda ostává táž. Toto dřívější přiznání bylo pravdivější.

Ne každý člověk tedy a tím méně každý rozumný člověk brozí se tajemství. Jsou totiž tajemství dočasná a relativní, a ta dráždí zvědavost a snaživost lidskou, zbystřují pozornost a vedou k pokroku poznání. Jsou však také tajemství, která kategoricky velí nenamáhati se zbytečně o dobytí jejich, nýbrž buďto se po kořiti a přijati je jakožto tajemství, pokud ona sama dovolí, aneb odejiti. Rozumný člověk přizpůsobí se věcem. Jsa prý měřítkem všeho, bude se dle měřítka toho sám napřed řídit a uzná, že něco mu dáno věděti jakožto poznatek pochopitelný a pochopený, něco pak jakožto tajemství.

Rozum lidský se tomuto druhému způsobu nevzpírá, leč jest-li lehkomyšlný aneb osobivý. Vždyť pohlédne-li člověk sám do sebe, uznamená snadno, že sám sobě ve mnohém jest hádankou a tajemstvím. A chce-li dále stopovati, jak se chová naproti různým poznatkům, dojde zajisté přesvědčení, že i tajemství jsou mu potřebou. Chce sice všechno prozkoumati, všechno věděti, ale přece zase také zatouží po tajemném zátiší a skrytém šeru nitra svého, kde vládne více potucha než pojem, kde nevládne zákon přesně vymezených a mathematicky dokázaných pouček, nýbrž nadšená důvěra a výhled do nekonečna, do říše věčných pravd, jež teprve jako cíl nám v odměnu kynou, ale již nyní pouhou nadějí a částečným poznáním nás blaží. Srdce lidské chce míti tajemství, a kdyby jich nemělo, bude se jich domýšleti.

Jest-li tomu tak v oboru přirozeném, kterak teprve bude ve věcech božských! Vždyť jsou to předměty, jimž naše poznávací schopnost není nikterak úměrná, tak že jenom nerozum by mohl žádati pochopení jejich; zdravý rozum, jenž poněkud jest si vědom mezi svých, nebude toho žádati, poněvadž toho není schopen. Mohutnost poznávací jde sice do nekonečna, totiž do neurčita, jsouc přístupna každé pravdě, bez konce, ale není nekonečná tak, aby veškeru a nekonečnou pravdu pojala.

Takto s obojí strany, se strany předmětu i podmětu, jsou tajemství odůvodněna, a špatnou službu náboženství i člověku prokazují ti, kteří mermomocí chtějí tajemství rozumem úplně vysvětliti a pokud nejsou vysvětlitelna, je odmítnouti. Rozum jim za to vděčen býti nemůže, neboť jemu praví vlastní vědomí, že mu taková osobivost nesluší, aby se domníval, že nemůže býti pravdy, které by on nepoznal a nepronikl. Náboženské předměty ovšem ostanou i dále tím čím jsou, jich všetečná osobivost nemůže změnit ani snížit, avšak poznání jejich trpí, poněvadž racionalistickými výklady místo co by porozumění jejich rostlo, znetvořuje se pravý smysl jejich. A rozum když takto jedno tajemství domněle překonal a se ho zmocnil, sobě je osvojil, bude

si přimýšletí jiná, pověrečná. Srovnání s hluchoněmým v koncertní síni, jež Vosen v té věci provádí, jest jistou měrou velmi poučné. Nemaje tušení o hudbě, bude hluchoněmý žasnouti nad chováním hudebníků i posluchačů. Uvěří-li výkladu přítelovu, bude o jednu vědomost bohatší, ač hudby samé nesezná; neuvěří-li, bude zajisté o lidech těch mylně souditi a rozličným nepravdivým domněnkám se odevzdávati. Podobné tajemství nepoučují sice o věcech zevrubně, ale přece o nich poučují a poučením svým kladou bezuzdné obrazivosti správné meze. Srovnání mezi rozumem naším co do tajemství a mezi hluchoněmým co do hudby nesmí se ovšem hnísti do podrobná, neboť tamto máme na mysli pravidelnost, rozum vyvinutý, zde pak vadu, nedostatek sluchu. Ale v tom je srovnání případné, že rozumu také se něčeho nedostává a přirozeným způsobem dostáváti se nemůže, totiž chápavosti nekonečné, schopnosti pro vniterné věci božské.

Tajemství dle toho nejsou proti rozumu, ač jsou nad ním. Nejsou to poznatky rozumové, ale jsou rozumné. Rozum sám uznává, že je zcela rozumno, aby byla nějaká tajemství.

Vedle toho vyhovují tajemství též ostatním duševným stránkám našim. Víra ve věrohodnou autoritu jest nám tak přirozená, že bez ní nelze si výchovu a vyučování ani představit. Tajemství pak jsou předmětem víry. Cit náš nejen nehrozí se tajemství, nýbrž naopak je předpokládá, těší se jimi a v nich se kochá. Pokrok náš, o nějž usilujeme, má v tajemstvích vděčný cíl a žádoucí úkol. Ne sice v tom smyslu, jako bychom přirozeným pokrokem poznání do nich vnikali a znenáhla je pronikali, nýbrž tak, že očekáváme takové zdokonalení schopností svých, abychom je kdysi, pokud konečnému duchu vůbec možno, pronikli. Jestliže přirozená tajuplnost, pološero, nedozírání, nesměrnost cit náš jakýmsi blaživým tušením a neklidem naplňuje, tajemství nadpřirozená tím více oblažují. Vždyť mystika není vlastně než kochání se v nich. A ta by byla psychologicky nemožná, kdyby se tajemství duši lidské přičilo a nebylo jí tak milé, tak vítané. Není mystika naše nikterak fanatická, s rozumem pomínutá, šíleně extatická, nýbrž hluboce rozjímavá a klidná, a proto vydává důležité svědectví, jakým dobrodiním, jakým vábivým a osvěživým útlukem jsou tajemství duši lidské.

Ani popírači tajemství ani rationalističtí vykladaelé jejich nejednají tedy v zájmu rozumu, a tím méně v zájmu pravdy. Říci, že tajemství není neb že jsou to nesmysly, jest velmi snadné a pohodlné. Taková filosofie stane se velmi snadno populární a pouliční, poněvadž při ní netřeba se pranic namáhati. Čemu nerozumím, toho není. Jak je to příjemná a pohodlná zásada při věcech, jež nějaké povinnosti vymáhají, na př. v našem případě, v náboženství!

Těm pak, kteří rozličnými nesprávnými výklady pravý význam tajemství porušují a splošťují, praví již Bacon Verul. (De augm. scient. 10, 1), že důstojnější jest, aby duch, přizpůsobuje se tajemstvím, se jaksi rozšířil, než aby tajemství podle úzkého obzoru jeho byla súzována: *animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo suo dilatetur, non mysteria ad angustias animi constringantur.*

Jak již podotčeno, náboženství s díkem odmítá služby, které se mu popíráním nebo přemudrováním tajemství nabízejí. Nic si z toho nedělá, že proto mnozí odcházejí reptajíce na tvrdou řeč. Nebo vlastně rmoutí se z toho, ale řeči své nemění, protože nemůže. Pověstný výrok Tertullianův, obyčejně slovy „*credo, quia absurdum*“ uváděný, dí: Umršel jest Syn Boží; je to zcela uvěřitelné, poněvadž je to nejapné, je to jisté, poněvadž je to nemožné. *Mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est.* (De carn. Chr. 5). Jest samozřejmo, že nestanoví se tu nejapnost neb nemožnost za princip víry, nýbrž naopak paradoxním jen způsobem vyslovuje se hluboká pravda, že co vzdálenému nevěrci zdá se nejapným, tomu, kdo rozváží, co jest Bůh, právě v té nepochopitelnosti bude Boha důstojným a docela věrohodným. Výrok ten posměchem často stíhaný jest i psychologicky velice duchaplný a věčný, an opírá se o obecnou náchylnost člověka, uznávati tajemství a spatřovati v nich projev vyšší moudrosti i moci. Jen Bůh zajisté může si dovoliti něco takového předložiti k uznání a věření bez obavy, že bude vysmán. Jako druhdy Kristus pochybovačům pravil (Mat. 9, 5): „Co je snadnější? Říci: odpouštějí se hříchové tvoji? Aneb říci (ochromenému): vstaň a chod?“ Říci zajisté jest oboje stejně snadno, s výsledkem však ani to ani ono, jen že tamto jest výsledek skrytý, zde očividný. Kdo však tuto každému zřejmou moc má, tomu zajisté uvěřiti třeba, řekne-li něco tak neuvěřitelného, jako jest odpuštění hříchů.

Proto také Církev právem odmítla veškery kompromisní, semirationalistické výklady vlastních tajemství a stanovila zcela určitě a rozhodně vedle sebe jednak, že Bůh a vlastnosti jeho přirozenými schopnostmi poznány býti mohou, jednak ale také, že „božská tajemství svou povahou stvořený rozum tak převyšují, že i když Zjevení podáno a víra přijata, přece závojem víry samé zakryta a jakousi jakoby temnotou obklíčena zůstávají, dokud v tomto smrtelném životě od Boha vzdálení jsme . . . Kdo by tedy řekl, že v božském zjevení nejsou žádná pravá a vlastně tak nazvaná tajemství obsažena, nýbrž že všechna dogmata víry lze rozumem řádně vzdělaným z principů přirozených pochopiti a dokázati, vyobcován buď,“ (Vatic. hl. IV. k. 1.)

Neříkej nikdo, že tajemství takových potřebuje náboženství, vlastně pověra, aby nevědomé lidstvo udržovala v jakési úctě a bázni. Dejme tomu na okamžik, že by jich potřebovalo náboženství. Jest-li ono jinak pověřeno a za dobré osvědčeno, bude vždy člověk také zavázán přijmouti je a s ním všechno, čeho po něm ono žádá. Osvědčený učitel-vychovatel zajisté by se poděkoval, kdyby mu žák předpisoval, čemu jej má vyučovati a jak co vysvětlovati. Osvědčený lékař, jest-li rozpoznáním nemoci úplně jist, nenechá si předpisovati od nemocného, co v léku býti smí a nesmí, jest-li to k léčení potřebno. Avšak nikoli náboženství, nýbrž člověk potřebuje tajemství, by si zůstal vědom vyššího povolání svého a vyšší moudrosti i mocnosti nad sebou. Bůh by nebyl Bohem, kdyby úplně od nás mohl býti pochopen. Nynějšímu pak stavu našemu, jenž je stavem hledání a dohadu, přiměřeno jest, aby ani to všechno, co kdysi úplně budeme moci pochopiti a nazírati, nebylo nám nyní již úplně zjevno, nýbrž ostalo poněkud zahaleno. Právě-li apoštol (1. Kor. 2, 14), že živočišný člověk nechápe těch věcí duchovních, vyslovuje tím nejen výtku nízké smyslnosti, která se k duchovním věcem povznésti nechce, nýbrž nepřímou i přirozenou pravdu, že náš smíšený způsob poznání, tělesně-duševný, není přiměřený tomuto předmětu, nadpřirozeným tajemstvím, která jsou čistě duchovní, a že tedy jen z daleka a nepřímou jako v zrcadle námi spatřována býti mohou, i když nám zjevena.

Jestli tajemství pravda, jejížto podmět a výrok rozumem lidským přirozeně aspoň dle obdoby může poznán býti, vniterná však souvislost jejich, nutnost a způsob její totiž, pochopen býti nemůže. A to ovšem platí o tajemstvích, jež nám už oznámena. Prostě však znamená tajemství ve vlastním slova významu všelikou pravdu nadrozumovou, jejíž ani jsoucnost ani vniterný význam lidským rozumem přirozeně poznán býti nemůže.

Vlastní tedy tajemství nemůže předně rozumem býti nalezeno neb vypátráno. Chybíť veškery předpoklady, ze kterých by se to státi mohlo. Dále když bylo oznámeno, nemůže býti tak pochopeno, abychom prohlédli, kterak výrok s podmětem souvisí a proč tak souvisí. Protož ani před Zjevením ani po Zjevení nemůžeme tajemství dokázati, že jest možné, že je skutečné neb že je nutné. Vědecký důkaz zajisté bere se především z nitra věci. Tcho však neznáme, a proto nemůžeme odtud nic dokazovati.

Co z tajemství poznáváme, je předně smysl podmětu a výroku. Pojmy a slova jejich mohou tu ovšem býti jen obdobná, po lidsku volená, tak že věc jen jaksi v podobenství naznačují. Ale smysl jejich poznáváme aspoň tak, že větu, kterou se tajemství vyslovuje, rozeznáváme od protivné nebo protiřečné. Tři osoby na př. jedné podstaty a bytnosti jsou nám aspoň tak zřejmé,

že rozeznáváme je od jedné neb dvou, a že posoudíme bludné nauky o nerovnosti osob; kterak ale tři osoby ty jsou jedna věc, kterak táž věc, bytnost božská, je třem společna a přece každému plně vlastní, to jen poněkud tušíme dle toho, co nám zjeveno. (Srv. I 177.)

Dále z poznání toho následuje, že dovedeme vyvrátiti všechny námitky, které by se stanoviska rozumového činily se proti možnosti toho neb onoho tajemství. Sami kladně nedovedeme pouhým rozumem dokázati, že jest možno. Neboť když o něm pranic nevíme sami ze sebe, ani že vůbec něco takového existuje, kterak bychom mohli dokazovati, že jest možné? Ale právě proto také námitky proti možnosti neb skutečnosti tajemství jsou plané a snadno je vyvrátiti lze.

To vše platí o tajemstvích ve vlastním a přesném slova významu. Jsou také tajemství relativní a nahodilá. Relativní jsou taková, jichž nepoznáváme docela jistě aneb dokonale, jako jsou na př. tajemství přírodní. Nahodilá tajemství jsou ta, jež poznati překáží nějaká okolnost zevnější jako na př. tam tomu hluchoněmému ostává hudba tajemstvím.

Zde jest hlavně řeč o tajemstvích nadpřirozených a naprostých. Předpokládajíc, že jaká Bohem zjevena, sluší míti na paměti, že obrana jejich od nich samých vycházeti povinna, a proto potřebí především správného výkladu jejich. Prázdné zdání sporu mezi věrou a rozumem, dí sněm Vatikanský (hl. IV.), odtud hlavně pochází, že buďto články víry nebyly pojaty ve smyslu církevním aneb že smyšlené domněnky (*opinionum commenta*) pokládají se za výroky rozumu. Nebudíž tedy zazlíváno, že výkladem věcí těchto tak dlouho se obíráme a méně času věnovati se zdáme obraně jejich. Správným výkladem nejlépe lze docíliti porozumění a dorozumění, tak že mnohé námitky, jimiž bychom dlouhého byti nuceni se zabývati, odpadají samy sebou.

Zjevení křesťanské, jak uvidíme, tajemství obsahuje a zjevuje, samo však také tajemstvím jest. Jsouc zbudováno na základě přírodním, neobsahuje samých tajemství, nýbrž mnohé pravdy přirozené a rozumové. Samo taktéž spojuje v sobě živél přirozený a nadpřirozený, rozumový a tajemný. Zjevování totiž, jak jsme viděli, děje se způsobem jednak božsky nadpřirozeným jednak člověku přirozeným; tajemstvím jest na př., kterak vznikl na Taboru hlas oslavující Syna Božího, přirozeno však bylo, že apoštolé srozumitelný hlas slyšeli a pochopili. Když tedy i skutek Zjevení jest nám znám, i také obsah, můžeme rozeznati, co tu přirozeného, co nadpřirozeného. A poněvadž Zjevení dáno nám lidem ku prospěchu, nemohlo nám býti dáno jinak než jak nám přiměřeno. Obrací se tedy k rozumu našemu, abychom je poznali a za to, čím jest, uznali. Pročež můžeme teď, na základě učině-

ného Zjevení, které vydává se za pravé, posouditi, jest-li co takového vůbec možno, jest-li to pravděpodobno, a pak rozhodnouti, kterak se člověk ku Zjevení zachovati má. Onof bez něho ostane, čím jest, člověk však bez něho nebude, čím býti má.

Možnost Zjevení.

Dobře bude připomněti si, co znamená možnost a jaká jest. Je to schopnost býti. Vniterná je tehdy, není-li v podstatných znacích věci, o kterou jde, sporu; věc ona tedy může býti rozumně myšlena, jelikož pojem její neukazuje žádného rozporu v sobě. Zevnější možnost znamená dostatečnou moc příčiny, jež by onu věc provedla. Obojí tato možnost předpokládá možnost fysickou i morální, z nichž tato naznačuje možnost, danou v okolnostech, náklonnostech a zvycích oné příčiny účinné, na které věc závisí; mravně nemožno jest na př., aby vážný stařec při zdravém rozumu jako šašek po veřejnosti pobíhal.

Zjevení možným býti klademe v celém rozsahu možnosti: metafysicky t. j. vniterně, fysicky vzhledem k přirozeným silámúčastněných činitelů, Boha a člověka, i mravně. Možným ovšem zoveme je na tom základě, že vydávají se nějaká zjevení za skutečná a že protivníci jejich vůbec každé zjevení božské pokládají za nemožné.

Zároveň možnými býti klademe veškery způsoby Zjevení, které jsme nahoře rozeznávali, t. j. Zjevení pravd náboženských oboru přirozeného, pak i nauk a příkazů nadpřirozených a konečně tajemstev, a to Zjevení přímého i nepřímého.

Sněm Vatikanský (hl. II. k. 1. 2.) praví o této možnosti: Řekne-li kdo, že není možno ani záhodno, by člověk zjevením božským o Bohu a počtě jemu náležité poučen byl: vyobcován buď. Řekne-li kdo, že člověk k poznání a dokonalosti, která by přirozenou přesahovala, Bohem povýšen býti nemůže, nýbrž sám ze sebe konečně k držení veškeré pravdy a dobra stálým pokrokem dospěti může a má: vyobcován buď.

Možnosti té vzpírají se ovšem předně všichni, kteří vůbec žádného působení Božího na svět neuznávají, jako naturalisté a deisté. Pantheistům jest otázka po možném Zjevení zbytečnou, jelikož u nich celý svět a zvláště člověk je zjevením božstva, a náboženství dle Straussa reflexí božské bytosti u člověka. O rozumové námitky pokoušejí se hlavně rationalisté již od dob Lockeových. Nynější „kritický“ protestantismus opouští již i tento kousek křesťanské půdy, přejímaje a stupňuje námitky rationalistické. Nepohlíží totiž na Zjevení se stanoviska náboženského obcování s Bohem, nýbrž doktrinářsky se stanoviska soběstačného

rozumu jakožto pramene prý veškeré pravdy, jehožto sebevědomí prý se přičí uznati nebo přijati poučení, jemu nepřiměřené formou i obsahem.

S tím sebevědomím se operuje prazvláštně. Když my se na ně ve svůj prospěch odvoláváme, poukazuje se na to, že v sebevědomí může býti též sebeklam. Proti nám však má platiti bez klamání. V pravdě však ani nesvědčí sebevědomí lidské naukám racionalistickým, ani jinde, ani v tomto případě. Kdyby pojem Zjevení tak tuze přičil se lidskému sebevědomí, nebyla by možná obecná víra ve Zjevení, jakou skutečně nalézáme. Indové odvozují náboženství své od Brahmy, který se zjevil potopnímu praotci Manuovi, Babyloňané od Bela, Foiničané a Egypťané od Thauta, Římané ještě ve věku polohistorickém od nymfy atd. Myslitelé řečtí i římstí uznávají, že lepšímu náboženství, než bylo souvěké, naučili se předkové jejich ze zjevení božského; tak Platon ve Filebu a jinde. Cicero v úvahách Tusculských, a Pythagoras dle Jamblicha míní, že třeba jednati bohulibě, ale o tom že poučiti může nejlépe Bůh sám nebo nějaký vyšší duch. Podobné ač velmi nejasné zprávy pozorovati v bohocetě národů nevzdělaných.

Tento pomysl božského poučení sice nezdá se pocházeti ze samostatného přemýšlení, nýbrž ze starého podání, ale tím nemění se pranic ze skutku, že přesvědčení o poučení tom nebylo ani mimo křesťanství nikterak cizí neb neobvyklé. Právě naopak, bylo to poslední útočiště v pochybnostech, odkud odvozovati věc tak zvláštní, jako jest ušlechtilé, čisté náboženství, uprostřed mnohé bídy duchovní. Daimonion, prapodivný to zjev u Sokrata, může tak opravdového, jest až dosud hádankou; ono prý mu zjevovalo životní nauky jeho, jako věštba Delfská mu určila úkol filosofický.

Zkoumáme-li pak možnost Zjevení samu v sobě, nelze proti ní nalézti vážných námitek ani u Boha ani u člověka ani ve věci zjevované.

U Boha není nic nemožného, leč co samo v sobě jest nemožno. Ba i u této výminky, jež se týká nemožnosti metafysické, třeba býti opatrným, abychom všemohoucnosti Boží nekladli mezi dle obmezených pojmů svých. Jest zajisté Bohu možno, co nám nemožným se vidí, jelikož pojmy naše jsou nedokonalé. Jen tam tedy, kde metafysická (vniterná) nemožnost je zcela zřejmá, můžeme s jistotou tvrditi, že platí i pro všemohoucnost Boží.

O tom však v našem případě nelze mluviti. Hledíme-li k vědoucnosti Boží, není jemu žádná pravda neznáma, ani přirozená ani nadpřirozená; pro něj není žádných tajemství. Zná tedy také veškerou pravdu, které by nám prospěly, a zná také způsoby, jakými je sdělovati.

Že pak je příhodnými způsoby také sdělovati může, jest samozřejmo. Daltě lidem schopnost oznamovati své myšlenky druhým, sám tedy ji asi také má, jinak by veliké přednosti byl zbaven. Neumíme ovšem sami napřed určití, jak to činiti chce, ale lze se právem domýšleti, že tak činí všemi způsoby, jakými na mysl člověka působiti může, totiž buďto obyčejnými znaménky uvnitř (představami, osvícením, upozorněním) i vně (předměty, hlasem utvořeným), aneb mimořádnými, z části neb docela nadpřirozenými, o jejichž významu by zase srozumitelným způsobem poučil. A podobně může vniterným osvícením nebo zevnějšími známkami pověřiti Zjevení své, že totiž od něho pochází.

Praví se, že jest nedůstojno moudrosti božské, by dodatečně jaksi opravováno bylo původní zřízení. Avšak moudrost ona nezádala, by vše stvořeno bylo co nejdokonaleji, jinak by nebylo stupňů ve tvorech. A proto zcela dobře shoduje se s moudrostí tou, že dokonalejší účinky provedla tehda, kdy je za dobré uznala a kdy jich člověk více snad potřebovai. Ba naopak jest nadpřirozené řízení a zjevení právě důkazem nejvyšší moudrosti božské, že jím člověčenstvo vždy znova upozorňováno na Boha a k němu přiváděno, kdy zneužitím své svobody od něho bylo odpadlo. Nebyla tím nikterak původní přirozená zařízení jen doplňována, nýbrž buď obnovována anebo povyšována.

Nelze proto ani mluvití o změně v Bohu, neboť jak dí sv. Tomáš Aqu., něco jiného jest změnití vůli a něco jiného zase chtítí — a to zde od věčnosti — změnu nějakých věcí.

Že pak konečně dobrota Boží a jiné dokonalosti jeho údivným způsobem ve Zjevení se ukazují, jest samozřejmo, jelikož ono jest právě dílo jejich. Nemůžeme si ani teď představití, jakých poznatků transcendentních bychom bez něho byli zbaveni, neboť i ti, kteří proti němu bojují, používají jinak pojmů a poznatků jen ze Zjevení známých. Protože jsme v něm vyrostli, zdá se nám zásoba pomyslů jeho přirozeným majetkem, prací lidskou dobytým, jímž arcit nikterak není.

A co praví k tomu člověk? Předpokládajíc možnost u Boha a zároveň vůli Boží, že se zjeviti chce a skutečně zjevil, nebude ovšem o nemožnosti u člověka ani řeči, neboť Bůh zajisté umožnil by, co někomu snad se zdá nemožným. Ale i toto zdání jest úplně klamné. Již psychologie, jedinečná i rodová, nejenom že Zjevení se nepřičí, nýbrž naopak mu přeje. Zjevení (ať pravdivá neb domnělá, na tom tu nesejde) u jednotlivců i u celých národů pokládají se v důležitých věcech, zvláště náboženských, za něco docela přirozeného, tak jako přirozeno jest, aby člověk nejen vlastním bádáním, nýbrž také cizím poučením poznání nabýval.

Řekne se, že právě toto stanovisko jest v našem případě naivní, anthropomorfické, přenášejíc poměry lidské na Boha. Co

prostému rozumu je zcela přirozeno, rozumu vytríbenému jest nemožno. A proč? Předně by tím prý doznáno bylo, že rozum není s to, seč býti má, když potřebuje ještě zvláštního zjevování pravdy, tedy že není dokonalý a soběstačný: buď tedy Bůh nestvořil ho, jak měl, aneb není třeba ho dále mimořádně poučovati.

Nebude zajisté sporu o tom, že Bůh nepotřeboval tvořiti rozumu lidského tak, aby rozum jedině a výhradně svým bádáním poznání veškeré jemu dostupné pravdy docházel. Možno, že by si někdo přál, aby tak bylo, ale proč, není zřejmo. Ani že by tak lépe bylo, není zřejmo; spíše naopak u rozumu omezeného přirozenější jest, aby též cizím poučením pravdy docházel, které mu vlastní námahu usnadňuje a cestu k pravdě zkracuje, pomáhajíc tak jaksi omezenosti jeho.

A co se týče nedokonalosti rozumu, kterou prý Zjevení předpokládá, ovšem závisí rozum lidský jakožto schopnost konečná na mnohých okolnostech. Jediný rozum božský jest samostatným a podstatným pramenem veškeré pravdy sám ze sebe. Rozum lidský přirozeně závisí na předmětech, jež se mu naskytují, a na vůli, která jej k pozornosti pobízí. Nazývá-li kdo nedokonalostí, že učitel předkládá dítěti, čemu se má učit, a po případě též na vůli jeho působí, by na to pozor dávalo, měj si pravdu. Ale ta nedokonalost tak přirozená, jako přirozenost sama, vlastní všemu konečnému a stvořenému, vyvážená zajisté s dostatek mnohými výhodami, jako ta, že člověk vůbec závisí na rodičích a na společnosti. Jest-li pak Bůh stvořitelem a pánem člověka, nemluvic o tom, že jest původcem a pokladem veškeré pravdy, pak zajisté není nic nepřirozeného v tom, že některé pravdy člověku mimořádně předkládá a vůli k přijetí jejich vybízí. Lidé na světě by mohli ledacos věděti, kdyby si toho všímali a tím se poněkud obírali; ale nestává se to, a proto místo vlastního pátrání dají se poučiti od jiných. S pokolením lidským jest nejinak. I ono mohlo, ba mělo věděti mnohé věci, kterých nevědělo. Tedy již v pravdách přirozených docela dobře bylo božské poučení možno, aniž se tím rozumu stala jaká urážka. Tím méně lze mluvit o opravování lidského rozumu, jak původně stvořen byl, při pravdách nadpřirozených, při zřízeních na vůli Boží jedině závislých, a ještě méně při tajemstvích. Neboť obojí tyto pravdy nejenom nenáleží k povinnému věnu člověka, nýbrž úplně dobrovolně a nadměrně jsou přidány, a to vzhledem k vyššímu určení člověka, jehož bez nich dosíci nelze. Jest-li pak toto možné, bude možno též, aby člověk o něm a o cestě k němu vedoucí byl poučen; nic jiného však neznačí Zjevení pravd a zákonů kladných, nadpřirozených a tajemství.

Avšak jako proti Zjevení vůbec, tak zvláště proti těmto pravdám zdvíná se námitka, že tím ničí se veškerá činnost ducha

lidského, tedy takořka podstata jeho. Bůh prý jest nekonečná činnost, nekonečné činnosti pak odpovídá nekonečná trpnost, tak že Zjevení by sneslo se do člověka jako do prázdné mrtvé nádoby. (Pfeiderer).

Krajnosti se stýkají. Jedni protestanté si představují Boha stále zaměstnaného zjevováním, jako lidského panovníka, v soukromých audiencích a inspiracích každému jednotlivci daných, jiní opět ze samé bázně anthropomorfismu vymýšlejí námitky tak akademicky učené, že jsou nepřirozenější než věc sama. Kdybychom onu námitku o nekonečné působnosti Boží připustili, pak není vůbec žádný skutek Boží ve světě možný, neboť každý výsledek její měl by býti nekonečný. Máme pak z toho pantheismus v nejlepší podobě, jemuž ostatně onino odpůrci Zjevení skutečně více méně hoví. Všecko je božské, všecko je bohem. Ale obrátíme-li to, víme přece jistě, že my a myšlenky naše nekonečny nejsou. Kam tedy podělo se božstvo? Vždyť ono má jen nekonečnost působiti! Nevíme sice docela dobře, kterak Bůh působí, ale že co v nás jest, není nekonečno, to víme. Není to tedy skutek božský, a poněvadž ve světě vůbec nic nekonečného nespátřujeme, není nic skutkem božským, ani stvoření samo. Takto vyjde z námitky oné kterákoliv jiná soustava nauková, jen žádná rozumná a žádné náboženství.

Moc Boží, která způsobem nevýslovně vznešeným jest rovnocnna každému druhu moci a síly konečné, jest ovšem sama nekonečná a v nekonečnosti té vždy působí, i v případech nejnepatrnějších, ale výsledek její není a nemůže býti vždy nekonečný. Vždyť účinek není vždy roven činnému podmětu, nýbrž jen potud, pokud podmět jest činný, pokud je příčinou. Činnost pak se řídí sice především povahou podmětu, avšak také předmětů, na které působí. Slunce oslepuje i osvětluje, roztavuje i zatvrzuje.

Účinek je zde zjevování nejen věčných, nekonečných pravd, nýbrž také přirozených a omezených. Co tedy vlastně odsuzovalo by člověka k úplné passivitě? Zjevování samo sebou? Avšak činnost ta, v Bohu ovšem nekonečná, má cíl a určení své v člověku, bytosti konečné, a té se ve výsledku přizpůsobuje. Ontologicky zachovává se zákon o rovnosti účinku a příčiny, neboť Zjevením člověk příúčastňuje se jaksí nekonečna, jsa k němu pozvídán, do nadpřirozeného řádu povyšován. Ale dynamicky přijímá člověk ze zjevovací činnosti Boží tolik, kolik je schopen, a tím způsobem, jakým je toho schopen.

Něco pravdivého v námitce je, totiž že nekonečná činnost Boží zjevovací žádá passivity naprosté ve smyslu poslušnosti. Zjevuje-li Bůh pravdu a vůli svou, je člověk naprosto povinen ji přijati. Ale to není passivita fysická, nýbrž mravní, a passivita

taková, jež fysicky vede k nejvyšší aktivitě, t. j. k osvětlení rozumu, k povzbuzení vůle, jakého by člověk v řádě přirozeném marně hledal.

Jestliže tedy sám cíl činnosti zjevovací přizpůsobuje ji povaze a schopnosti člověka, tím spíše Bůh sám jakožto moudrý učitel a vychovatel dovede pravdu a vůli svou oznámiti tak, aby to člověku bylo přiměřeno. Námitka ona mohla by se opíratí jen o to, že Bůh toho neumí neb nemůže. V onom případě byla by zapřena osobnost a všemoudrost Boží, v tomto pak všemohoucnost, ba vlastně ne tak nejvyšší moudrost ani všemohoucnost, nýbrž moudrost a moc vůbec. Vždyť upírá se tu Bohu, co každý rozumný a pravidelný člověk má, schopnost oznámiti myšlenku a vůli svou člověku, ba i zvířeti — i zvířeti, pravím!!

Snad by však ony věčné a nekonečné pravdy, které se kromě jiných člověku také zjevují, odsuzovaly k naprosté nečinnosti? Je to zvláštní řeč od myslitelů, kteří jednou neb oběma nohama stojí už v pantheismu, kdežto my, uznávající člověka proti Bohu za červa a za jedno stadium světové tendence ad nihilum, k nicotě, jež celému tvorstvu je podstatnou bez Boha, my máme proti nim hájiti schopnost a právo rozumu. Schopnost, s pomocí Boží povznéstí se až k tajemstvím, a právo, zkoumati dané Zjevení podle své schopnosti. Že věčné a nekonečné pravdy nejsou rozumu nikterak protivné ani činnosti jeho zhoubné, netřeba snad dokazovati tomu, kdo v přemrštěném idealismu a pantheismu vidí jediný správný názor světový; vždyť právě tam je vše nekonečné, vše božské. Ale i docela střízlivý myslitel pováží-li, že bytnosti věcí a pomysly jejich jsou věčné, že nutné pravdy jsou věčné a takto ve svém způsobu neobmezené a nekonečně platné, nebude ve Zjevení spatřovati zhoubu naší činnosti, kdyžtě nás ono v té říši věčnosti vede jenom k novým pravdám jiného řádu, které zde na zemi nemají obrazu důvodu, k tajemstvím, jež výhradně říši té jsou vlastní, jsou z jiného světa. Náš svět zajisté k věčnosti a nekonečnosti poukazuje, protože od ní vyšel a k ní směřuje, ač ne svou podstatou, nýbrž vůlí a dobrodiním svého původce. Proto má jakési spojení s tajemnou věčností; říše pravdy a dobra rozprostírá se i nad ním; jsouc mu idealem přirozeně dosažitelným, jelikož pro ni stvořen. Ale pravá vlast pravdy a dobroty essentiální, vlastní sídlo její na tomto světě není, neboť on jí má býti teprve dobyt a získán. V oné vlastní říši kmenové, z níž paprsky vyzařují na přírodu naši, jsou skryté poklady moudrosti a svatosti Boží, o kterých příroda nemá jasné vědomosti, nýbrž jen jakési tušení. Ale právě proto, že jeden jest vládce říše obojí, přirozené i nadpřirozené, který neviditelné a tajemné vlastnosti své tvorstvem poněkud zjevil, právě proto není ani ona původní oblast tajemných dobrů člověku docela cizí, nýbrž jest

mu jenom nedostupná. Máť zajisté v sobě passivní schopnost, býti do ní povýšen, jako že v přirozeném poznání a chtění svém k věčným pravdám přirozeným se povznáší. Tyto stačí mu pro život pozemský a přirozený. Na cestu do pravé vlasti nestačí zúplna. Potřebí je zdokonaliti a obohatiti z vniterného bohatství Božího. A jest-li pravda, že „tehda právě Boha poznáváme, když jej klademe nade všechno to, co o něm člověku mysliti lze; jelikož božská podstata přirozené poznání člověka přesahuje“ (Tom. Aqu.), pak zajisté člověk tomuto lepšímu poznání, které zjevováním tajemství se zdokonaluje, nejenom se nevzpírá, nýbrž po něm i touží, nemaje ovšem ze sebe síly ho dosíci jen vlastním pátráním.

Tajemství zjevená nejsou tedy člověku mrtvým majetkem, neboť podávají se mu jeho způsobem a vstupují v jeho skutečné vědomí a vědění. Nejsou to prázdná slova, jen že nejsou docela jasná v celém dosahu. Nejsou snad o nic nejasnější než mnohé věty a poučky o tajnostech přírody, na př. elektřině a pod. Neklademe jich proto do jedné řady, ale srovnáváme pouze na důkaz, že neničí se činnost rozumu, když poznáváme nějaký skutek, nějakou věc, že jest a jaká jest, aniž vyrozumíváme, proč a kterak takovou jest. A nejen že nejsou činnosti rozumové na škodu, nýbrž naopak i tím nedokonalým poznáním ji obohacují; nenapadne zajisté rozumnému člověku, vymýtiti nauku o elektřině z vyučování, jelikož ani učitel a tím méně žák úkazů jejich vyložiti nedovede.

A zde jest učitelem Bůh! Ten Bůh, jenž nekonečné bohatství tajemstev u sebe chová a pro nějž přece tajemství prázdného není. Můžeme-li tedy věřiti lidem, v něž důvěru máme, ač nerozumíme úplně všemu, o čem nás ujišťují, proč bychom nemohli věřiti Bohu, i když nerozumíme do podrobná všemu, co nám oznamuje. Opakujeme stále: rozuměti úplně, dopodrobná, vniterným důvodům věci. Částečné porozumění vždy u zjevené pravdy předpokládáme, jinak by byla zbytečně zjevena, a Bůh zbytečností nečiní. Je tedy jen planou pomluvou nauky naší, vytýká-li se, že žádáme víry také pro věty, jimž naprosto rozuměti nelze žádnému člověku. A nejen věříme lidem věrohodným (aspoň pro nás věrohodným), nýbrž vážíme si i toho, co nám sdělují, ačkoliv toho úplně nepochopujeme. Jsme při tom poněkud passivní, pravda; ale nehanbíme se za to nikterak, jelikož jsme při tom též aktivními a přece něco nového poznáme. Podobně má se věc též u Zjevení.

Avšak nejenom o rozum člověka mají strach odpůrcové Zjevení, nýbrž i o mravnost jeho. Zjevení není prý možno také proto, že jím přerušuje se samostatnost a autonomie mravní. Zjevená vůle Boží působí prý na vůli a jednání naše cizím vlivem, jímž trpí vlastní sebeurčování. Námitka tato má trochu smyslu jen

tehda, připustíme-li — což nemožno — nauku, že mravnost člověka pozůstává jenom v neodvislém sebeurčování člověka. t. ř. autonomii vůle. Ale to je fantom, nikoli vědecká pravda. Člověk se sice určuje podle rozumu a myšlení svého, ale to není poslední instance. Jednak řídí se rozum jiným zákonem, buďto nebeským nebo pozemským, jednak rozhoduje vůle svobodně sice, ale podle zákona jí daného, tedy podle sebe samé, tedy naproti jiným vlivům svobodně, ale podle svého směru k dobru nutně. Člověk si mravního zákona sám v podstatě nedal ani ho nemůže zrušiti, jako si nedal sám sebe ani se sám nemůže v niveč uvésti. Jaká tedy autonomie? A k tomu ta blasfemie, že Zjevením Božím porušuje se mravnost! Viděti tu nejlépe, k jakým absurdnostem vede suchoparně formalistické mudrování o náboženství, bez ohledu na obsah věci a na skutečnost. Zjevení porušuje mravnost, jelikož nehodí se do deterministních formulí! Zjevení Božské pravdy a svatosti jakožto vzoru a ideálu našeho porušuje mravnost, protože člověku samému te nenapadlo! Osvobození od bludu, předsudku, zlé vášně a jak se všechny ty překážky svobody a mravnosti jmenují, porušuje mravnost, povědáž člověk sám se jich zbaviti nechce neb nemůže! To tedy matka poškozujíc mravnost, když dítě vystřihá zlého a vede k dobrému!

Podobného druhu je též námitka, že Zjevením přerušuje se přírodní zákonnost, jelikož tu zasahuje nový činitel, mimopřírodní, jehožto působení nelze vědecky kontrolovati a proto ani do zákonnosti přírodní a dějinné zařazovati. Proto prý vědě pragmatické nelze Zjevení uznati za možné.

Je to opět táž zpupnost jistého druhu vědy, která se dělá, jakoby dějstvo přírodní a dějinné bylo před ní jako násobilka na kousku papíru. A přece nezná ze zákonnosti jeho ani procenta. A kdyby ji i sebe více znali, nebyla by zpupnost ta menší. Případá ta bezcitná pavědecká moudrost jako když jest vojevůdce trestán, že veda vítěznou válku nedbal všech podrobností reglementu. Bůh, jenžto všecko nese slovem moci své, bez jehožto věčné všemoci veškera nahodilost daného všehomíra upadla by v niveč, ten Bůh, jenž také ve všem a se vším jakožto příčina prvotná působí a bez jehož působení by nebylo žádné činnosti přírodní, působí ve světě hmotném fysicky i v duševném psychologicky tak, jak tvorstvu jest přiměřeno, a jak řádu přírodnímu náleží, aby k cílům vytčeným vedl. Jest-li však ještě jiný řád světový, hlavně člověku stanovený, k vyššímu a poslednímu cíli směřující, pak by i každé zasažení proti onomu řádu nižšímu mělo býti vítáno jakožto dobrodíní. Řád takový pak skutečně jest. Ale vždyť Zjevení ani neporušuje nižšího řádu, nýbrž jej pouze doplňuje, po případě nahraňuje nebo vede cestami, k vyššímu cíli směřujícími, používajíc buďto daných prostředkův a sil anebo

z nitra jejich nové nadpřirozené způsoby činnosti vzbuzující, aby sloužily čemu sloužiti mají. Jsou to ovšem nové nadpřirozené podněty a popudy, ale působnost jejich přimyká se k působnosti přirozené, tvoříc s ní jedno dějstvo, jeden řád spasného vědění a jednání člověka.

Nelze tedy ani v Bohu ani v člověku nebo ve zjevené pravdě naléztí, čím by Zjevení stávalo se nemožno. Poněvadž pak jiné instance není, třeba Zjevení pokládati za možné, ovšem předpokládajíc, jak už opakováno, že Bůh zjeviti se chce. Jinak bychom o Zjevení vůbec nepotřebovali, ba ani nemohli mluvití, kdyby nás o něm sám Bůh nepoučil, na jehožto svobodném rozhodnutí jako každý skutek po lidsku „zevnějším“ nazývaný úplně závisí.

Zjevení přímé.

Tajemný skutek, jímžto Bůh mimořádně jednotlivým lidem pravdu neb vůli svou zjevuje, právě proto, že je v sobě tak tajemný a takovou závaznost v zápětí má, vyžaduje největší pozornosti a obezřelosti. K ní samo Písmo napomíná častěji, velíc zkoumati duchy, jsou-li z Boha (1 Jan 4, 1). V přímém tomto Zjevení zajisté jest začátek řetězu další nauky, která se pak rozvinuje a šíří nástroji povolányi i nepovolányi. Kdyby hned začátek byl otráven omylem nebo podvodem, byly by následky osudné, i kdyby snad později nepravdivost šířené nauky byla dokázána. Tím pak více potřebí obezřelosti u Zjevení přímého, jelikož nesnadněji se zjišťuje a sebeklamu více jest vydáno, nežli Zjevení nepřímé, v začátcích totiž zjištěné, ale šířiteli znešvařené. Nic by nepomohlo, ba naopak uškodilo by, kdyby Zjevení bylo možné a také za možné bylo uznáno, kdyby však nebylo možno přesvědčiti se s naprostou jistotou, že od Boha pochází. V té věci nelze se odvolávati na tajemství. Tajemnost je v obsahu a způsobu Zjevení, ale skutek sám musí býti zjištěn sudidly lidskými; toť právě také jedna stránka, kterou se nadpřiroda přírodě přizpůsobuje.

Jak už pověděno, předsudek proti zjevení soukromému jest pokaždé oprávněn, jelikož obyčejný řád a pravidelnost má vždy přednost; mimořádné potřebí napřed dostatečně pověřiti. To platí vždy a všude. A tím více platí to nyní, kdy i dle výpočtu pouze lidského zajisté máme dosti důvodů domnívati se, že Bůh — chtěl-li se vůbec zjeviti — bezpochyby již se zjevil, a kdy nad to máme nejen Mojžíše a proroky (Luk. 16, 29), nýbrž i Syna Božího v těle příšlého, který celým zjevením svým byl Logos, Slovo a Zjevení Boží. Dle pravděpodobné analogie s učením lidským pak

lze se dohadovati, že Zjevení, které mělo sloužiti jistému účelu, účelu tomu také přizpůsobeno bylo. Sloužiti mělo věčné spáse lidstva, které v jednotlivcích a v celku v poznávání se vyvíjelo a pokračovalo. Tak lze též o Zjevení se domýšleti; že řídilo se rozvojem člověka a dle něho se docelovalo. Důsledně tedy lze z toho vychovatelského úkolu předpokládati, i kdybychom toho z víry nevěděli, že podstatně již jest ukončeno, a to dosti dávno.

K tomu, jak asi zjišťuje se pravé zjevení u přímých přijimatelův jeho, přiblížíme se poněkud již roztríděním způsobův jeho. Výraz „zjevení“ jest povšechný, znače oznámení něčeho neznámého, nepravě však o způsobu docela nic. Proto jsme mohli rozeznávati zjevení vniterné a zevnější, a i v tom dvojím ještě různé odstíny (II. 153). V něčem širší, v něčem užší jest pojem *inspiratione* (profetie, prorockého daru). Širší je potud, že zahrnuje také upozornění a vytčení věcí známých aneb vybídnutí k úkonům známým. Užší je potud, že jest pouze vniterná.

Vidění (*visio*), jež často inspiraci provádí nebo zprostředkuje, značí určitý způsob vniterného zjevení, totiž v obrysech obrazivosti, fantasmie. Obrazy ty vzaty jsou buďto z osobní obyčejné zkušenosti, nebo z dějin, a znázorňují pravdu zjevovanou buďto zřetelně aneb hádankovitě. Opak toho na př. uvádí se ve 4. knize Mojžíšově o něm samém, že viděl Pána nikoli v obrazech neb hádankách, totiž přímo sdělením příslušných pomyslů. V širším smyslu lze viděním nazývati také skutečné zjevy zevnější, které všem súčasněným osobnostem jsou viditelné.

Vidění spojeno bývá u proroků s *ekstasí* (vytržením), jakožto vidění ekstatické. Ekstasi tuto třeba si představovati jakožto částečnou uzavřenost proti zevnějším dojmům a více méně vědomé soustředění všech súčasněných mohutností na předmět vidění. Není to mrtvá passivita, jako v mantice pohanské nebo v třeštění montanistův a novějších blouznivých sekt. Takto stávali se proroci sice nástroji Božími, ale nástroji vědomými, rozumějící aspoň z části obsahu Zjevení.

Příbuzný s tím jest ekstatický spánek a sen v něm se vyskytující, aneb také sen vůbec, za okolností zcela přirozených. Dle Písma ve snách mnohé Zjevení se dalo, ač nejdůležitější nikoli. Nyni víme, že sen prozrazuje polospánek a že v něm obrazivost nejvíce pracuje, ač na základě daném. Sen zjevovací zajisté byl provázen zvýšenou činností stránky vědomé. Ostatně jest nám sen vůbec i dosud tajemstvím, a odhalení, která nám rád činívá, překvapují mnohdy jako události takorčka zázračné; telepathie, jasnovid atd. nedovedou toho zcela vysvětliti a jsou samy v sobě nevysvětlitelný. Tím méně lze odmítati přímé božské působení na ducha neb obrazivost ve spánku skrze sen, v té totiž chvíli, kdy vnímavost k zevnějšku jest nejmenší. Vždyť víme ze zkušenosti

dobře, co značí sebezapomenuté snění na př. při vzpomínkách, v rozjímání, reflexi atd.

Ne však vždycky, kdy v Písmě o zjevech a viděních řeč jest, potřebí mysliti na zjevy zevnější, neboť známo jest, že východan pochody vniterné rád promítá a symbolisuje. To platí na př. o „hlase“ Božím, o „vidění“ Boha a podobném, což může rozuměno býti též o úkonech čistě duševných. Je pravda, že veškery tyto tajuplné styky s Bohem třeba posuzovati dle skutečných událostí v Písmě vypravovaných a nikoli dle rozumových konstrukcí, ale s druhé strany třeba nezapomínati na samozřejmá pravidla rozumné exegese.

Zjevení tedy přímé může se všemi těmito způsoby díti, ne-
hledě k četným jiným nahoře naznačeným, z nichžto prvé místo zajisté zaujímá přímé sdělení pravdy božské skrze příslušné pojmy a soudy v mysli vzbuzené. Všechny způsoby tyto shodují se v tom, že při nich Bůh skutečně člověka osvěcuje a poučuje o nějaké nové pravdě. Tím liší se veškery způsoby činnosti zjevovací od pouhého přispění, t. ř. assistence, která za naší doby tolik odporu způsobila, jelikož byla mylně vykládána. Assistence B ží neznačí nic jiného nežli onen úkon prozřetelnosti Boží, kterým hlasatel zjevené pravdy bývá jakkoliv podporován, by žádnému bludu proti pravdě té neučil. Je to tedy úkon více negativní a nahodilý, totiž v tom případě nastupující, kdyby hlasatel pravdu přijatého Zjevení měl a vlastní silou svojí nedovedl vykládati. Rozumí se tedy samo sebou, že o zajištěné assistenci takové může býti řeč jen u osobností, Bohem za neomylné vykladače pravdy jeho povolanych, jako jest na příklad Církev učící vespolek aneb zástupce její, Římský biskup. Není to Zjevení ani inspirace, ač při onom i při této může potřeba její nastati, kdyby totiž povolaný příjemce Zjevení svými přirozenými schopnostmi neuměl podaných pravd správně vyložiti a nesprávně je zvěstovati hodlal, ať si z nevědomosti nezaviněné nebo zaviněné

Jakýsi způsob inspirace jest při každém přímém Zjevení potřebný, a to za tím účelem, aby příjemce jistě zvěděl, že Bůh k němu mluví a svou pravdu mu zjevuje. Jak již podotčeno, je to nadpřirozené světlo duchu lidskému vlité, kterým osvícen s bezprostřední jistotou poznává a cítí, že to, co ve světle tom jako Zjevení božské se mu podává, skutečně jím jest. Že takového bezpečného a pravdivého přesvědčení lze nabýti, o tom není pochybnosti. Bůh zajisté může vyvolenému příjemci Zjevení svého týmžé úkonem zároveň dáti jistotu, maje hnutí mysli naší v moci své, a člověk docela dobře může ujištění tomu porozuměti a ve světle tom rozeznati, co jest vnuknutím Božím a co není. Jako v přirozeném řádě ohlašují se nám jisté poznatky a soudy jako samozřejmé, kterých dále netřeba a nemožno dokazovati, na př.

že jsem, tak také v řádě nadpřirozeném jisté poznatky a pravdy samy sebou, totiž světlem Božím doprovázeny, oblašují se jako božské, zjevené.

To vše platí arcit jen o samém bezprostředném příjemci Zjevení od Boha, A i pro něj jsou ještě jiná sudidla, která i jemu samému veškeru pochybnost mohou odníti, tím více pak jeho posluchačům, totiž jednak vniterná povaha nauky samé, jest-li Boha důstojná, jednak zevnější potvrzení, jako zázraky, proroctví nebo blahodárné následky nauky té.

Tím tedy odstraněna i poslední pochybnost o možnosti Zjevení, zdali totiž možno Zjevení za božské poznati a uznati. Je to ovšem věc neméně důležitá nežli Zjevení samo, neboť bez jistoty, že pochází od Boha, by taková subjektivní osvěcení nebyla s to, aby byla pevným základem víry u příjemce samého a tím méně u druhých, a dle toho by málo nebo nic neprospěla. Takto však dána záruka, jaká jen ve věcech rozumových a duchovních dána býti může, abychom nic bez příčiny nevěřili.

Prospěšnost Zjevení.

Uzná-li Bůh člověka za hodna, zjeviti mu něco z pokladu tajemství neb vůbec nadpřirozených pravd svých, není v tom nejen nic nemožného ani škodlivého, nýbrž naopak jest uznati v tom svrchovanou moudrost i dobrotu Boží, jakož i také svrchovaný užitek člověka. O tom jsme se s dostatek přesvědčili, a seznali bychom výhody ze Zjevení takového pro vniterný život člověka plynoucí tím přesvědčivěji, kdybychom sami Zjevení toho ještě účastni nebyli, ale mohli je při tom u jiných pozorovati a oceniti a měli ho teprve pracně dobývati. Takto člověk nedosti váží si toho, co jest mu na snadě.

A přece by každý byt i sebe skrovnější paprsek z tohoto prazdroje světla měl býti na výsost vzácným a vítaným. Či snad je vzácné jen to, čeho si člověk sám svou silou dobude? Dle některých posuzovatelů prý ano.

Nuže dejme tomu na chvíli, že to pravda, a podívejme se především, zdali se důsledně tak soudí vždy a všude, či jenom v oboru náboženském, aby zasahování Boží bylo nějak odbyto. Všude, ve všech oborech činnosti lidské oceňuje se ovšem po zásluze dobrá snaha a vlastní příčinlivost, ale konec konců hledí se přece hlavně na výsledek. Jen ten, kdo s úspěchem se potkal a zdárného výsledku došel, platí v tom oboru něco. O tom, zdali se mu to podařilo snáze či nesnadněji, měl-li větší schopnosti neb lepší příležitost a pomůcky, vůbec o větší či menší námaze stane

se ovšem příslušná zmínka, ale nejdůležitějším přece ostává to, co provedl, co objevil, o čem sebe a jiné poučil; jak k tomu dospěl, jest vedlejší.

Převládá tu tedy právem cenění objektivní, věcné, nad subjektivní, osobní. Vůle a snaha je dobrá, šlechtí člověka, avšak úspěch jest cennější; kdyby pro nic jiného, tedy již aspoň proto, že z něho druzí mohou něco mít, neřkuli původce sám. Veškera snaha se nese také za nějakým dobrem, tedy za něčím od snahy samé rozdílným, a není pouze na to, aby byla. Jest sice také sama o sobě dobrá, jelikož přirozenosti lidské přiměřená, avšak vyšší a lepší jako všude jest účel, ku kterému snaha jakožto prostředek směřuje.

Oblíbené subjektivní nazírání na věci nesmí nás másti. Jako jsou věci mimo nás a bez nás, tak také jsou hodnoty jejich mimo nás a, chceme-li, také bez nás. Cena jejich nezávisí pouze na uznání a cenění našem, nýbrž naopak my máme se také odjinud nechat poučiti o pravé ceně jejich, od nich samých totiž. Nesmí nás tedy másti, že bývá nám milejší, co nás stálo více obětí, neboť tato láska může býti také nesprávná, ono pretium affectionis může spoléhati také pouze na převrácené choutce a libůstce pro věc jinak bezcennou. Podobné i práce a snaha lidská jest ontologicky sice lepší než nečinnost a passivita, avšak jest-li jinak bezúčelná nebo směřuje-li dokonce ke zlému, pozbývá ceny, kdežto v opačném případě jí ještě více nabývá. Účely a předměty dodávají činnosti ceny pravé a úplné, hodnota pak účelův a předmětů těch nezávisí pouze na nás, jak my si jich vážíme, nýbrž jest objektivní, skutečná. Příčinění naše, kterým jsme se o ně zasloužili, činí nám je ovšem bližšími a vzácnějšími, ale tím ještě není řečeno, že pro nás skutečně cennějšími jsou, neboť člověk často sám sobě a svému skutečnému prospěchu nerozumí.

I náboženské pravdy, ať theoretické ať praktické, mají cenu samy v sobě a tedy také mimo nás a bez nás; i můžeme si jen blahorečiti, když se jich zmocníme, budiž to způsobem jakýmkoliv. Není sice pravdy, které by nikdo nemyslil a neznal, ale podmětem tímto poznávajícím nepotřebujeme býti právě my aniž vůbec kterýkoliv člověk. Předměty a účely tyto jsou na výsost vzácné, a bylo by jen naší škodou, kdyby nám zůstaly cizími.

Na tom, jak se jich zmocníme, zajisté pramálo záleží neb aspoň nemá záležeti. Více, ba všechno záleží na tom, abychom se s nimi vůbec seznámili. Vždyť při poznání tomto nezůstáváme nikterak nečinnými, passivními, jako vůbec při žádném poznávání. Nejsme tedy ani zde připravováni o chloubu vlastní práce, vlastního příčinění. Dle různých způsobů poznání jsou sice také jednotlivé mohutnosti poznávací různě činné, jednou více pamět, podruhé více důvtip, jindy zase rozum atd. Ale nikdy není jedna jediná

výlučně činná, tak, že by ostatní naprosto byly trpnými; toho není při žádném učení.

Však právě pomysl učení přivádí na paměť námitku, již hlavně Rousseau popíral prospěšnost Zjevení pravd přirozených. Jednaje o výchovu dle přírody a jenom z přírody (Emile 3. 112) nazývá zbytečným, ba škodlivým Zjevení toto, jelikož prý zákony přirozené jsou samy sebou zřejmy a proto každému snadno přístupny a také brzy známy. Příroda prý jest kniha všeobecně otevřená a snadno srozumitelná, aby z ní povinnosti své vyčetli.

Kdyby to jenom také bylo pravda! Ale jest-li vůbec vychovatelská theorie Rousseauova pochybena, zkušeností před tím a potom vyvrácena, tím méně oprávněna jest ve věci naší. Divno však při tom zůstává, že myslitelé, kteří jinak nedostatky její uznávají, co do Zjevení tytéž zásady přijímají za své. Vždyť přece již dávno překonána jest domněnka, že k vyučování není třeba ničeho jiného, než vyvozovati a vyvinovati to, co v žáku již vězí, aniž potřebí něco nového mu sdělovati, aneb že by toto dokonce i škodливо, protože prý nepřirozeno bylo.

Pravda zajisté jest, že veškero vyučování opírá se pouze o vrozené schopnosti poznávací, nikoliv o nějakou vrozenou zásobu skutečných poznatků nebo vědomostí. Cesty, kterými se ke skutečným poznatkům přichází, jsou rozličné, ale všechny se zakládají na dojmech, kterými se schopnosti poznávací probouzejí a v činnost uvádějí. Naskytnou-li se dojmy ty bezděčně a náhodou v přírodě a zkušenosti životní či vzbudí-li se schválně a uměle působením vychovatelským, na tom nesejde: vliv jaksi zevnější je vždy nezbytný.

Tak se má věc u pravd theoretických i praktických, ať týkají se všedních potřeb nebo vyšších oborů vědeckých a náboženských.

V tomto případě máme na mysli především t. ř. přirozené pravdy mravní a náboženské. Přirozenými je zoveme proto, že rozum lidský za pravidelných podmínek je s to, aby sám svým přičiněním je poznal.

Pravdami takovými jsou na příklad jsoucnost Boží, svoboda vůle — v oboru theoretickém. V praktickém dělí se pravdy ty v prvotné neboli zcela povšechné a v druhotné, které z oněch vyplývají jakožto přímé a snadno odvoditelné důsledky; konečně pak i z těchto ještě možno, ač ne již tak snadno odvoditi podrobnější zásady mravní, které týkají se jednotlivých případů jednání. Zcela povšechnou zásadou mravní jest na př.: dobré má býti uznáváno a, potřebí-li, konáno, zlé zavrhováno a mříjeno. V zásadě té ozývá se zajisté hlas přírody samé, dle níž vůle stejně jako tělo bezděky se nese za tím, co jest jí dobré, a vybývá se tomu, co jest jí zlé. Co je skutečně dobré a co je sku-

tečně zlé, toho ovšem už nepraví nejvyšší zásady mravní, nýbrž teprve bližší nebo vzdálenější důsledky z nich. Nejblíže jsou na příklad předpisy Desatera, vyjímaje předpis o svěcení určitého dne. Že doba nějaká má býti Nejvyššímu výhradně věnována a zasvěcována, jest samozřejmým příkazem zdravého rozumu; která však to doba a jaká má býti, to určuje předpis kladný. Ostatních devatero příkazův obsahuje tedy t.ř. přirozený zákon mravní. Jsou to, jak řečeno, přímé důsledky z nejvyšší zásady mravní, jejichžto závaznost jest rozumu samozřejma, jakmile si význam jejich uvědomí. Na př. zákaz „nezabiješ!“ hlásá se sám sebou; třeba jen si uvědomiti, co jest vražda.

Avšak právě na tomto uvědomění mnoho závisí. Na něm hlavně záleží, zdali odvozené zásady mravní se uznají či ne, a pak ovšem také z části, zdali se provedou či ne. Myšlenkový chod při tomto uvědomění přirozeného a jinak samozřejmého zákona mravního není vždy jednoduchý a snadný. Zůstaňme na příklad u drastického „nezabiješ!“ Jestliž známo, že až dodnes nejsou moralisté a právníci o celém významu a dosahu jeho za jedno, ač jinak jest vůbec uznáno a Zjevením i rozumovým odůvodněním pro jednotlivce s dostatek vysvětleno. Kdy je týž materialní skutek vraždou a kdy zabitím? Je vždycky zakázán? Což sebeobrana? Válka? Trest smrti? Atd... — To jsou pořád ještě časové problémy, alespoň v některých případech. Nevědomost neb aspoň nejistota v těchto a takových věcech vedla ke křivým úsudkům o dovolenosti neb nemravnosti příslušných skutků, vedla k porušení přirozeného hlasu svědomí, vedla k oněm přehrozným zvrácenostem ve mravnostních názorech, zásadách a skutecích, dle nichž by se zdálo, že smyšlenkou jest nauka o přirozeném, tedy každému normalnímu účastníku lidské přírody vstípeném zákoně mravním. Vždyť právě člověk přírodní proti tomuto zákonu přírody tolik hřešil a hřeší, že teprve vzdělanost pomáhá zákonu tomu ke skutečné platnosti, ač jinak bohužel zase i ona porušuje ho předpisy a zvyky svými. A přece není správně, z těch hrozných, až nevysvětlitelných a nepochopitelných převráceností v názorech mravnostních, jak je v dějinách spatřujeme, usuzovati, že není přirozeného zákona mravního, jenž by byl všude stejný, ale že všeliký zákon jest kladný a lidský, dle lidských růzností, dle různého vývoje různý a proměnlivý. V úsudku tom bylo by nedorozumění a záměna dvou věcí podstatně rozdílných, totiž mravního přesvědčení vůbec a mravního přesvědčení venkonce vytríbeného a správného. Nikde a nikdy v přírodě ani v dějinách nenalzáme kmene lidského, u něhož by nebylo rozdílu mezi dobrým a zlým, nebo určitěji řečeno, mezi dovoleným a nedovoleným. Předsudky a bludy spočívají v jednotlivých a určitých úsudcích o dovolenosti toho neb onoho názoru a skutku.

Namítne se arciť, že pak málo platný je zákon, který nepoučuje s dostatek o jednotlivostech a působí na život tak skrovnou měrou. Smutné jest dojísta, že namnoze i nejhlavnější požadavky mravnosti upadly v nevážnost, avšak toť i jinak osud kleslého lidstva, i nelze odtud usuzovati nic jiného než právě časnou a místní pokleslost jednotlivců a třebaš i celých kmenů. Chýba kleslým člověkem vládne, a jako z četných a přerozmanitých bludů rozumových nenásleduje, že by lidé vůbec rozumu, a to podstatně stejného rozumu neměli, tak ani z praktické negace mravních zákonův i nejpřednějších nenásleduje, že by jich nebylo. Vždyť i jim jest, jak jsme viděli, nejbližším základem a hlasatelem rozum lidský, právě zmíněný, jenžto v pravidelném rozvoji dochází k vědomí zásad theoretických i praktických. Tyto druhé pak samy v sobě již obnášejí závaznost a povinnost. A rozum ten jest přirozeně stejný, docházeje za pravidelných podmínek celkem ku stejným výsledkům, tak že výjimky sebe čtenější jen pravidlo potvrzují.

Pravidelnými podmínkami rozumového vývoje a úsudku rozumíme na př. zdravý smysl a neporušené schopnosti duševní, neporušené totiž chorobou neb jinými překážkami přirozeného rozvoje. Rozvoj tento pak si představujeme obyčejný, bez mimořádných případův jednak opozdilosti, jednak zvláštního vzdělání, protože ony pravdy náboženské mají přístupny býti člověku průměrnému, tedy co největšímu počtu lidí. Dále předpokládáme za pravidelných podmínek člověka tak jak jest, se všemi blahodárnými, avšak i škodlivými vlivy okolí a prostředí, ve kterém se obyčejně nalézá. Především tedy mezi blahodárnými vlivy máme na mysli vychovatelský účinek spořádané společnosti rodinné, státní atd. Nemáme totiž nikterak za to, že by vybájený člověk „přírodní“, úplně sám na sebe poukázaný, byl žádoucím idealem člověka, všemu dobrému a v pravdě lidskému nejvíce a nejsnáze přístupného. Není tento domněle „přírodní“ stav nikterak „přirozený“, a protož ani výhodný ani žádoucí. Přirozeně zajisté je člověk poukázán na společnost sobě rovných, která mu poskytuje mnohých výhod, ba bez ní by sotva obstál, a kdyby obstál, velmi nesnadno by se vyvíjel. Avšak tolik zase naopak je pravda, že společnost může na člověka působiti také nepříznivě, ana bludy a předsudky udržuje, šíří a v nich vychovává, tak že se stanou nepřekonatelnými. Proti proudu takovému nesnadno jednotlivci plouti. A právě v náboženských věcech, hledíme-li ke skutečnosti, zdá se býti vliv společnosti na jednotlivce největší, v dobrém i špatném směru. Právě tu šíří se a vštěpuje jak pravda tak i předsudek a pověra nejsilnější společností, okolím. Mnohé jinak přístupné pravdy by člověk, jak uvidíme, stěží jinak došel, avšak mnohé pověře a mnohemu předsudku by se vyhnul,

kdyby byl ponechán sám sobě, kdyby si o těch věcech mohl utvořití úsudek vlastní. Není to spolu známkou, že v těchto věcech člověk nejméně zůstaven vlastnímu hledání, že mu zde dána vyšší a vydatnější pomoc?

Bylo by to zcela záhodno a užitečno již vzhledem k cíli, ku kterému jest člověk ustanoven. Krátký poměrně život a ten ještě ne u všech lidí stejný, má býti úvodem k dlouhé věčnosti. Co do časných potřeb, ať tělesných nebo duševných, stačí si zajisté úplně, neboť ony končí se a přestávají zároveň s ním. Náboženství však přenáší se za hranice života časného, kde se teprve dovršuje. Je tedy velmi prospěšno, aby k tomu cíli věčnému a nadpřirozenému člověk záhy vhodnou přípravou byl uzpůsobován. Není tím nikterak řečeno, že život časný právě pro tento věčný cíl má býti zcela jen bohoslužbou v užším smyslu, t. j. jen konáním pobožností, jak se křesťanství pořád vytýká, že se nehodí za životosprávu pro dané skutečné poměry života. Bohoslužbou, t. j. službou Boží v širším smyslu, konáním jen dobrého a míjením zlého vzhledem k Bohu ovšem život tento býti má, a právě proto jest bohoslužba v užším smyslu, t. j. stránka čistě náboženská jakoby jádrem a kořením celého života, anať všechny ostatní úkony člověka, byť i nejvšednější, posvěcuje a v pravý poměr k cíli věčnému staví. Nic zajisté pro tento cíl není úplně bez významu, co se v životě časném vyskytuje. Pročež nerozumná jest ona výčitka, že se křesťanství pro tento svět nehodí, neboť naopak ono káže každou povinnost svědomitě konati a za povinnost klade všechny požadavky i nejvšednějšího života, pokud rozumnému účelu člověka neodporují. O vztahu tomto, který každou chvíli se uskutečňovati má, zajisté nejlepšího poučení lze nabýti Zjevením, jelikož okolnosti vezdejší snadno mysl člověka úplně zaujmou a pozornost jeho od věčných zájmův odvracejí.

Avšak i bez ohledu na tento věčný cíl, sám skutečný poměr světa a člověka k Bohu i vzájemný poměr lidí vespolek vyžaduje, aby člověk co možná dobře a jistě znal základ jeho, totiž ony pravdy, o kterých právě jednáme, které o poměru onom poučují. Pravdy tyto právě mají za účel, zavéstí správný řád mezi Bohem a lidmi a mezi lidmi vespolek. Každý tedy, kdo k sebevědomí dojde, má jich šetřiti a tak pravý řád a pravý poměr, v jakém se nalézá k jiným bytostem, osvědčovati. Jinak by jednal nenáležitě, nemravně. I kdyby snad neměl osobní viny z přestupků tohoto zákona, jelikož ho nezná a neznalostí tou není vinen, přece mají přestupky ty do sebe něco, co býti nemá, nehledíc ani k tomu, že namnoze porušují právo jiných a tím se prohřešují proti dobru a blahu jednotlivcův i společnosti.

Je tedy na biledni, že jest na výsost důležité, by člověk ony pravdy přirozeného náboženství záhy a jistě poznal.

A to předně, pokud se podmětu týká, každý člověk je má znáti, jelikož každého se pravdy ty osobně týkají a každý z pravidla nějakým způsobem do společnosti zasahuje. Není vyňat ani vzdělanec ani nevzdělanec, ani jincch ani stařec, ani badatel ani rukodělník, zde rozhoduje pouze jakási dospělost rozumu a mravní zodpovědnost.

Co do předmětu, již pověděno, že nestačí pro život znáti jenom nejpravděpodobnější zásadu, nýbrž i odvozená pravidla, aspoň nejhlavnější.

Co do poznání samého, potřebí mu ovšem předně správnosti, neboť poznání nesprávné není poznáním pravdy a jest horší než nevědomost. Osobně sice ani bludným přesvědčením a jednáním, jak zmíněno, člověk se neprohřešuje, není-li nevědomost zaviněna, avšak věcně nemůže býti žádoucím, aby blud panoval jakožto pravda. Nebylo by to ani Boha ani člověka důstojno a ve společnosti lidské vedlo by to ke všem těm zmatkům a zlům, jaká vůbec má v zápětí hřích a nespravedlivost.

V pojmu správného poznání zahrnuta jest i jistota, neboť pouhá domněnka a pochybnost nemůže býti zvana opravdovou vědomostí. Každý obor vědění má sice svůj zvláštní způsob a stupeň jistoty, avšak nějaké jistoty, aspoň subjektivní, jest potřebí i ve věcech mravnostních, jež jistoty mathematické nemají. Co se pak týče metafysických poznatků, na př. jsoucnosti neb jedinečnosti Boží, jistota jejich jest věcně a logicky nejvyšší, avšak osobně právě ona bývá nejslabší, jelikož nám poznatky ty vůbec nejsou zcela evidentní, samozřejmé, a nad to vyžadují vytríbeného, přesného myšlení, jehož není každý schopen. Povážíme-li pak nad to, že pravdy, o kterých tu jednáme, zahrnují pro člověka také závazky, mnohdy nepříjemné a obtížné, vysvitne tím jasněji, že tu třeba značné jistoty, an člověk i sebe jistějším požadavkům rád se vymyká, jsou-li mu nějak nepohodlny.

Ať máme na zřeteli kteroukoli stránku věci, pokaždé ukazuje se Zjevení přirozených pravd náboženských tím, čím opravdu jest: velikým dobrodiním, duševnému i hmotnému prospěchu člověka i lidstva na výsost prospěšným.

Hledíme-li k osobnosti poznávající, přímé sdělení těchto pravd jeví se býti povaze její nepřiměřenější každým směrem. Poučení cizího je schopen a potřebuje více méně každý člověk, kdežto samostatně bádati a mysliti dovede jen málokdo. Mnoho lidí nemyslí vůbec nic, mnoho jich zase pátrá a přemýšlí jen o věcech „praktických“, totiž k živobytí hmotnému potřebných, skuteční pak myslitelé zaujati jsou předměty tak rozmanitými, že jen skrovná část věnuje se též pravdám náboženským. A přece jich potřebují všichni lidé. A to po celý život, tedy ne teprve tehda, kdy by snad ten neb onen došel jich vlastním bádáním.

Ostatně víme z dějin, že takovýchto bylo pramálo a že z různých příčin ani ti k čisté pravdě nedospěli, ač jim některé paprsky z ní zasvitly. A na život jejich vlastní i to lepší vědomí nehrubě působilo, tím méně pak na život jiných. Neměli sami jistoty, nemohli jí poskytnouti ani druhým, neboť neměli potřebné vážnosti ani povolání, jímž by nauku svou zaručili místo nebo vedle důvodů věcných, ne každému přístupných.

Možná, ač frivolní jest námitka, že tedy bylo vůbec lépe o pravdy ty se nestarati, když bylo tak nesnadno, ba skoro nemožno, jich dosíci, a když lidé tak málo se jimi mohli nebo chtěli zabývati. Nehledě k tomu, že Bůh a ne člověk má právo určovati, oč jest člověku dbáti a oč ne, námitka ta jest velice nedůsledná a nebezpečná. Kdybychom měřili snažení lidské dle toho, jak si ho druzí všímají a váží, neobstálo by nic, co právě neslouží chvilkové potřebě. Odpadla by mnohá odvětví vědy a umění, vůbec vyšší činnosti, u které není makavý užitek hned zřejmý. Tím méně lze očekávati, že se lidé kvapem poženou za tím, co ukládá nějaké závazky, jako je právě v naší věci. A přece kdyby jen jediný člověk seznal s jistotou jsoucnost Boží a závaznost zákona jeho, stačilo by to, aby i ostatním z jeho sdělení vzešla stejná povinnost. Dějiny lidstva nejsou vlastně co do myšlenkových proudů dějinami všech lidí, nýbrž jenom několika vůdců, po případě svůdců, z jejichžto činnosti ostatní lidstvo popudy přijímalo. Ani v naší věci tedy není nedostatek samočinnosti žádnou instancí proti přirozené souvislosti pravd náboženských se životem a oprávněností jejich, nýbrž naopak vidno je zřetelně, že i tyto pravdy, ačkoli člověku tak blízké a v podstatě jeho zakotvené, stejně s druhými vznešenými ideami potřebují výslovného hlásání a vštěpování. Velmi tedy prospělo Zjevení člověčenstvu tím, že hned na počátku vztýčilo mu tento maják svěla životního, které až dosud osvěcuje každého dříve, než je sám schopen i jen tušiti vznešené ony pravdy. Snadným způsobem a krátce obeznámen tak člověk s poznatky nejdůležitějšími, jichžto záby potřeboval a sotva by vůbec kdy tak jistě byl se zmocnil.

Avšak i toto někoho uráží, že tak hluboké problémy tak hravě se podávají. Pravda, kdo poněkud se do otázek kosmologických a náboženských zahloubal, usměje se, s jakou jistotou a hravě řeší hošík ve škole dle katechismu nejobtížnější záhady, ba zdá se, že jinde zase z této důvěřivosti v theologická kompendia a ve slova učitelova pochází také nedůvěra a nechut ke všemu novému bádání v otázkách, které dosavadními výsledky zdají se býti vyřízeny.

Jsou však v tom významné pokyny. Především ten, že náboženský život potřebuje jakéhosi pevného, ustáleného podkladu naukového, potřebuje jakéhosi klidu a spočinutí v nějaké jistotě,

potřebuje něco hotového a daného, oč by se opřel. Podklad takový má sice každý, kdo ještě stojí na půdě náboženské, ale u někoho jest přejat a hotov ve všech podrobnostech, na kterých mu záleží, u někoho toliko v obrysech, jež vlastním zkoumáním si vyplňuje. Těchto druhých jest ovšem velmi málo, ale oni pracují za mnoho jiných, právě aby tito mohli bezpečně na svém přesvědčení přestávat. Je tomu opravdu tak, i když se na pohled zdá, že oni vlastně ustálené přesvědčení znepokojují a podrývají. Různou měrou příúčastňujeme se pravdy, jíž nikdo nemá celé; ale snadno může míti člověk celou tu pravdu, které potřebuje k nábožnému životu. Pohrdati proto jedni druhými nemají proč, neboť nikoli ve vědění jest naše spasení, nikoli dle něho pouze jsme ceněni, jako zase naopak skrovnější míra jeho, byť i jistá a bezpečná, stačíc jednomu nemůže býti měřítkem a hranicí pro jiného. Proroci starozákonní břemenem nazývali úřad hlasatelský a obsah jeho, a jako závidění hodným bylo klidné vědomí a přesvědčení těch, kteří se jimi v úplné důvěře vésti dávali, tak potřebné a záslužné bylo působení těch, kteří pravdě božské přístup zjednávali do srdcí jejich podle potřeby a možnosti.

Náboženství tedy a mravnost nejsou výsadou nikoho a nikoho nevyklučují, obrací se ke všem jakožto závazek životní způsobem přiměřeným; věc táž, podoba různá. Nepotřebuje se nikdo báti, že prostou formou vyučování náboženského sníží se pravdy, které pyšná věda staví tak tuze vysoko. Platí zde především, že se učíme pro život, a prospějí li pravdy ty každému člověku, od dítěte až po starce, v životě, dosti jest, věda starší se sama o sebe, jak svým úkolům dostojí; neosobuj si nároků, kterých nemá, neprohlašuj nepravdivých smyšlenek za jistotu, pak nepotřebuje se ani báti, že by jí prosté vyučování náboženské překáželo a osvětlu zdržovalo neb úroveň vzdělanosti snižovalo, jak se nyní říkává.

Avšak ani vychovatelé, kterým záleží na methodickém postupu vyučování, nepohoršujte se abstrakcemi, které náboženství předkládá nedospělým posluchačům. Tytéž nářky nad lidskou nechápavostí k „abstrakcím“, t. j. vyšším pravdám, pronáší často již první vychovatel lidstva, Bůh sám, stěžuje si, že člověk je příliš tělesný, materialistický. Tím však trpí veškero vyučování, a přece nikoho nenapadne, aby je proto odsuzoval. Ani nejpokročilejší methodika nesmí si lichotiti, že by poučky theoretické tak byly chápány, jak se vykládají. Naopak zkušenost učí, že při nejlepších výkladech dostavuje se napřed jen jakési matné tušení, které teprv opakováním a dalším objasňováním shuštuje a ustaluje se v určitý poznatek; a to ne pouze u dětí! Kdyby se proto vyučování mělo odložiti až k úplné chápavosti, kdož ví, jak dlouho by to trvalo. Není tu ovšem kdy vykládati methodiku náboženství

neb obhajovati nevhodné způsoby vyučování — idealu ani v jiných oborech, snadnějších, ještě nedostižno —: co do věci samé představy a poznatky náboženské jsou analogické, tedy odjinud vysvětlitelné a také jinak upotřebitelné a štěpují se rovněž jako jiné poznatky postupně, dle potřeby a chápavosti lidské. Proti jiným naukám mají pravdy náboženské naopak velikou výhodu v tom, že neobracejí se pouze k rozumu a k pojetí theoretickému, nýbrž i jiné stránky duševné, ba ty hlavně, zaměstnávají, a směřují přímo do života. Protož naukou i cvikem vrývají se poměrně hlouběji do mysli člověka, ačkoli předměty jejich jsou transcendentní a theoreticky nesnadno přístupné. I v tomto smyslu osvědčují se slova Kristova, že Zjevení dáno hlavně maličkým (Mat. 11, 25), jelikož mluví ono také k vůli a citu, nevinnému, nepředpojatému, a u něho nejspíše porozumění dochází.

Tedy přece snad Zjevení jest pouhou náhražkou vědy, určenou hlavně nevědomým a lehkověrným, kteří by jinak neměli čeho se zachytiti? Není. Zjevení jest a trvá vždy vedle vědy, doplňuje ji nadpřirozeným způsobem a jsouc od ní zase, pokud možno, objasňováno. Pravda jest, že leccos z prvotné víry v podanou nauku později nahradí se věděním, něco z původních představ pak se věděním odstraní. Ale toto jsou jen případy, věci nepodstatné. Jádro ostává vždy, i když je později jakožto pravdu přirozenou pronikneme rozumem: nadpřirozený ráz jeho jakožto nauky zjevené má nám býti vždy oporou, i když rozum a hlavně srdce kolísá, zmítáno jsouc proudy nepříznivými. Málokdo snad, a učení nejméně zůstanou ušetřeni chvílemi, kdy proti nárazům takovým všechny důvody rozumu jsou slabými, kdy člověk tápe po něčem pevnějším než je věda, čeho by se zachytil: a tím jedině jest nadpřirozená jistota Zjevení, byť se jednalo pouze o pravdy přirozené, jistota, které mathematickými formulami nelze vyložit, které však v člověku jest a jej nad propastí skepticismu a pessimismu udržuje.

Hned na počátku duševného a mravního života podává se tedy jakási zásoba směrodatných pravd mysli lidské, pravý poklad, jehož člověk neocení sice hned a snad nikdy zúplna, jehož tedy se ani docela nezmocní, jehož však i skrovná část postačí, obohatiti nevýslovně život lidský a dodati mu vznešeného významu. Jestliť cosi velkého, velikosti věci náboženské úplně přiměřeného, čeho se tím dosahuje. Považme jen! Hned na počátku, sotva první úkony myšlení a vědění se vyskytly, připomíná se člověku poměr jeho k veškerenstvu, význam jeho života, úkol všech jeho snah. Vznešené a zároveň blaživé pomysly o Bohu stvořiteli, zachovateli a odplatiteli, s příslušnými důsledky praktickými, povznášejí zraky člověka hned na začátku, aby neuvázl úplně v těch drobnostech všednosti, kterými první pozornost jeho jest poutána, a rozšiřují

nesmírně obzor jeho. Nic nevádí, že nestávají se úplným jeho majetkem. Do prostrannějšího rámce zajisté lze více zasaditi než do omezeného; obrazem života pak má rámeček tento býti znenáhla vyplněn. Jest-li vškeren život, a tedy také duševní, rozvojem a pokrokem k dalším stadiím, potřebí programmu a půdorysu co nejrozsáhlejšího, aby všechna v něm našla místa. Cíle vysoké nikdy nemohou škoditi, nízké ovšem ano. Pokrok duševný a mravní pak bude mnohem lépe zajištěn, když dány nejvyšší cíle, ku kterým má směřovati, půda, na které se pohybovati, a cesty, kterými se ubíráti. Kolik marné práce tu ušetřeno, kolik bezúčelných pokusů zamezeno! A naopak, jak velice usnadněna jest ostatní činnost, když hlavní otázky života aspoň v základních obrysech vyřízeny!

Není tím řečeno, že poklad hlavních pravd náboženských takto svěřený jest jako bohaté dědictví, které člověku padlo do klína, aby z něho pohodlně a bezstarostně trávil a hýřil. Majít to naopak býti jenom nejnutnější podmínky zajištěného živobytí, aby se z nich jako tam z těch biblických hřiven těžilo a s nimi dále hospodařilo, jak kdo umí a může. Není-li účelem života nauka a vědění pouze, nýbrž, a to hlavně, jednání v podrobnostech tak různotvárné, tedy ovšem bude těžení to také velice rozmanité. Zvláště po stránce první, intelektuelní, bude míti přemnoho stupňů a odstínů, od prostého přijetí a uznání pravd těch za pravidlo života až po prohloubení a propracování filosofa a metafysika. Ve všech případech bude práce ta usnadněna a výsledek její lépe zajištěn danými pravdami těmi, ať si je člověk osvojil prostým uznáním neb učeným rozbořením. Ono jest více povinností, tento více právem, ale tak, že ani učenec není zbaven povinnosti, ani prostý vyznavač práva. Oba mají povinnost, pravdy ty uznati, jakmile se o zjevení jejich přesvědčili, oba mají však právo, o pravdivosti jejich se přesvědčiti. Koho schopnost a povolání vede více k činnosti duševné, má více povinnosti i práva, samostatným přemýšlením do nich vnikati, nejza však zbaven povinnosti podrobiti se jim. Kdo však méně může se jimi takto obíráti, má právo i povinnost, spoléhati na autoritu jejich a přijati je přímo za přesvědčení i pravidlo své, jak svědomí mu káže. Oběma pak svědomí nepředpojaté musí dosvědčiti, že jejich rozum a názor není a nemůže býti obecně rozhodujícím a směrodatným, neboť ani jeden ani druhý nemůže rozumným způsobem sobě neb jiným namlouvati, že oni znají celou pravdu a jedině oni.

Kterému však z obou dáti přednost? Myslím totiž jen dvojí směr v přijímání zjevené pravdy, nehledě k nesčetným odstínům a přechodům: na které straně jest hodnota větší, na straně prostých vyznavačů pravd zjevených či na straně badatelův o pravdách

těch? Hledíme-li pouze k vědění, nemůže býti sporu, že na straně badatelů, neboť i daná pravda zajisté dána jest za tím účelem, aby se jí člověk myslí svou zmocnil, o ní rozjímal a co nejvíce si ji osvojil. Není tedy podívaná právě nejpěknější na badatele, kteří zkoumají a myslí, že vědí všechno možné a nemožné, ale v těchto pravdách základních jsou pravými analfabety. Je to zajisté, prostě řečeno, nedůstojné, zahanbující. Oč výše stojí proti nim prosté vědomí neučeného člověka, který nemaje příležitosti věnovati se hlubšímu bádání o věcech božských a lidských poctivě přijímá danou pravdu, rozumu jeho přiměřenou, podle schopnosti své, a podle ní myšlení i jednání své spravuje.

Ano, myšlení a jednání! Vzhledem k celkovému významu života zajisté mnohem větší jest hodnota těch, kteří dle mohoucnosti své snad méně v pravdách náboženských bádali a více podřizovali se bezprostřední jistotě a autoritě jejich, ale podle přesvědčení toho žili, nežli hodnota nekonečného hloubání a vyšetřování, které více negativně si počíná, od pravdy dané více odvádí než by ji osvětlovalo, a proto ani k žádnému kladnému výsledku, ke zbožnému přesvědčení a mravnému jednání nevede. A tuto hodnotu právě má na mysli Zjevení, které obrací se ke všem za stejným účelem, bohulibého totiž života, ať k němu dospějí konečně cestami jakýmkoliv, kratšími nebo delšími, cestou prostého přijetí nebo cestou dodatečného bádání. Obojí cestu Zjevení usnadňuje. Ale chtějí, aby člověk v každém případě účelu života vyhověl, i kdyby se dodatečně vydal na dlouhá bádání o pravdách náboženských, staví je hned na začátek života a takto nejistý výsledek samostatného hledání anticipuje, cestu k němu zkracuje neb raději odkládá na příhodnější dobu, až by člověk byl schopen, vlastním přičiněním ji podniknouti a z oklik jejich k původnímu východisku se vrátiti. Nezaslouží proto zajisté výčitek, nýbrž jen uznání a díků.

Či je snad nesprávně, takto na život poblížeti a takto měřiti cenu činnosti lidské vzhledem ku Zjevení? Není-li přece lépe, že nepřijímáno Zjevení těchto přirozených pravd náboženských všude za základ filosofie a že bádání bralo se docela svou cestou, bez ohledu na ně, cestou sice obtížnou, ale za to tím výnosnější? Nebylo by bez této odbočky od vykázané cesty lidstvo chudší o mnoho plodů činnosti badatelské, o mnoho vzácných myšlenek a podnětů?

Bylo by ukvapeno, kdybychom otázky tyto pouhým záporom zodpovídali, neboť by to znamenalo, že rozum lidský nezmůže pranic bez Zjevení a že všechna myšlenková práce mimo tuto půdu byla marná. Kdybychom to všeobecně tvrdili, odporovali bychom sami sobě. Tvrdíme zajisté, že rozum lidský sám o sobě byl schopen dojiti oněch přirozených pravd náboženských. Třeba

tedy uznati a z odsouzení onoho vyloučiti předně onu spekulaci náboženskou a mravoučnou, která se zdárně konala mimo Zjevení, jelikož bylo jen matně známo neb vůbec neznámo, hlavně tedy před Kristem. Co o ní souditi, uslyšíme ještě. Celkem lze již tuto poznamenati, že vynesla sice vzácné plody ducha, však ojedinělé jaksi a osamělé, promíchané nepravdami a v životě neúčinné, protože neměly dosti jistoty a vážnosti.

Co do filosofie, která se brala směrem Zjevení odporujícím, rovněž třeba svědectví dáti pravdě, že jednak odporem samým přispěla k prohloubení potíraných pravd, jednak mnoho nových a hlubokých myšlenek pronesla, které sice nebyly úplně cizí vlivu pravd zjevených, ale přece jinak zase předstihovaly obyčejný chod myšlenkový. Obhájcové pravd zjevených mnoho zanedbali, ustrnuvše v jakési jednotvárné a pohodlné bezpečnosti, nevyužítkovali sami od sebe pokladův uložených v pravdách těch, až když byli mnohdy protivníky donuceni, a tu ještě často zůstávali ve vleku jejich.

Tohoto vlivu naukám proti Zjevení stojícím upírati nelze. Škoda, že se tak rozšířil, neboť celkové výsledky jejich přece ostávaly negativními, neposlouživše za pravidlo zdárného života ani svým původcům, neřkuli stoupencům. I zde třeba opakovati, že vyskytlo se v těchto směrech dosti nových snad nápadů, duchaplných myšlenek a popudův, ale málo plodné životosprávy. Kteraktě mohlo obecenstvo řídit se něčím, čemu málokdo rozuměl? Kterak mohlo lidstvo jíti za filosofy, když každý učil něco jiného a druh druhá potíral. Kdo tedy má pravdu? A má-li ve všem pravdu? Mýlí-li se však v něčem, kterak ho následovati v jiném? Kritiky není každý schopen, a kdyby jí byl schopen, nepotřebuje vůdce.

Myšlenková práce nábožensko-mravní, která se koná jaksi proti tradicionelním naukám Zjevení, vůbec se velice přeceňuje, jak v minulosti, tak i nyní. Komu jsou známy dějiny filosofie a jednotlivé proudy její, neupře ani jakožto nepřítel Zjevení, že přehromná ta práce, vynaložená na potírání neb opravování pravd oněch, není v nížádném poměru k výsledkům, k pravému pokroku člověčenstva. 90% ne-li 99% děl takových pořízeno zcela zbytečně; nikomu neprospěla, mnohým uškodila, pravdě nikterak neposloužila. Ohromná literatura minulých věkův i našeho, jež jaksi vedle Zjevení nebo proti němu pěstuje spekulaci „náboženskou“ a ethickou, velice nádherně se nese, imponujíc množstvím i obsahem, avšak jen tomu, kdo z ní málo zná. Kdo se s ní obeznámil důkladněji, měl by sto chutí, státi se stoupencem starého pravidla o úctyhodném čtenáři jedné a jediné knihy, neboť přesvědčil se, kolik tu opisování, jalového přemílání a rozředování starých nepravd, stokrát vyvrácených.

S jinými podniky má se věc podobně: buďto přiživují se z fondu zděděných pravd nábožensko-mravních, a v tom za něco

stojí, anebo podnikají proti nim marný a jalový boj, kterým paralyzují i to dobré, co jinak do sebe mají. Kdyby pozorovatelé časových proudů chtěli nepředpojatě říci pravdu, museli by doznati, že čas po čase vrací se lidstvo bezděky zase k původním pravdám, a připustiti, že cenné jest jenom to, co ve službě těchto pravd pronešeno a vykonáno, kdežto vše, co proti nim podniknuto, jest vyplýtvaný důvtip, vyplýtvaná práce, něčeho lepšího hodná. Posloužila snad škole, životu neposloužila, odložena navždy ad acta. Ze zjevených pravd bohužel netěženo vždy, jak mělo býti, a i tu děláno přemnoho zbytečností, zatím co potřeby ostávaly neukojeny — a odtud zajisté z velké části ona nepřátelství. Avšak ony pravdy hlavní svůj úkol přes to vykonaly, poslouživše mnohým a mnohým na cestě života nematným světlem svým, jímž doprovázely je bezpečně ve všech případech od začátku až k cíli věčnému, pokud sahala působivost jejich. —

Vliv Zjevení posléze tak velice vyniká nad domysly a nauky lidské tím, že jest *autoritativní*. Tím předně jest tento způsob poznání přiměřen obyčejným poměrům mezi lidmi, neboť všichni lidé a každý z nich většinou učí se od autorit, a na základě toho teprv někteří samostatně přemýšlejí a pracují. Je tedy přiměřen každému člověku a těm zvláště, kteří jaktěživi k samostatnému bádání o těchto věcech se nedostanou, a přece je věděti chtějí a mají. Jestliže pak autorita vůbec je tak užitečná pro vzdělání člověčenstva, čím užitečnější jest mu autorita Boží, autorita vševědoucí, neklamná!

Hlavně však tato stránka autority rozhoduje o přijetí pravd zákonodárných. I kdyby všechny ostatní důvody, které pro užitečnost Zjevení lze uvést, nebyly dosti pádné a přesvědčivé, tento jediný by stačil, abychom za dané Zjevení přirozeného zákona mravního velebili nevystihlé bohatství moudrosti Boží. Jde o zákon. Tomu potřebí autoritativní sankce. Je pravda, že se zákon mravní sám ohlašuje v rozumu a svědomí jakožto zákon, avšak pro náležitý důraz bylo zajisté velmi prospěšno, prohlásiti jej výslovně jakožto bezpečné a přísně závazné pravidlo života. Rozum totiž rád si namlouvá, čeho si žádostivost přeje, a svědomí nechá se oblušiti. Zákona však, jenžto nejen uvnitř sám se ohlašuje, nýbrž také zjevně prohlášen, a to s potvrzením autority nejvyšší, naprosto nesporné, toho již tak snadno zbýti se nelze. Velevhodně zajisté přistupuje tu Zjevení ke člověku, jako pravý vychovatel a vůdce k chovanci, aby mu potřebné pravdy předložilo, k přijetí jejich přiměřelo, aby v něm vzbudilo úctu k zákonu, základ to veškeré pravé poslušnosti, a dle zákona toho jej pevnou rukou v kázní vedlo. Moudrost opravdu božská jeví se v tomto opatření, jež tak podivuhodně přichází vsříc povaze člověka. Potřebí zajisté člověku říci, co má věděti a činiti, a zároveň také, že to má věděti a činiti. —

Každým směrem tedy lze stopovati výhody, jakých poskytnuto Zjevením člověku pro začátek a rychlý vzrůst náboženského života. Bylo by nevděkem, zneužívati toto dobrodiní neb dokonce za škodu je klásti. Ve všech přirozených výkonech, ať duševných ať tělesných rádi se ohlížíme po výpomoci, jíž bychom si práci usnadnili, urychlili a výsledek její přesnějším učinili. A v této věci by pomoc tak vydatná měla býti nevítanou, škodlivou? Běží tu o pravdu náboženskou, a dva stojí vůči sobě: Bůh, základ a pramen veškeré pravdy, a člověk, potřebný a žádostivý veškeré pravdy. To že jest proti přírodě a prospěchu člověka, aby od Boha o věcech božských byl poučen? —

Promluveno tu o prospěšnosti Zjevení, pokud se týká přirozených pravd náboženských obšírněji než bývá zvykem, poněvadž opakují se stále všelijaké nedozrálé theorie prý psychologické, jež by rády z důvodů prý pedagogických odklidily naučné působení nejvyššího vychovatele na pokolení lidské a na jednoho každého z nás. Otázka tato není sice zásadně tak důležitá, neboť i kdybychom nepoznávali, jak prospěšno jest nám Zjevení, byli bychom povinni, je přijati a si ho vážiti, neboť otec a vychovatel lépe ví, co dítěti prospívá, než ono, a nemůže proti svému uznání se jeho náklonností neb odporem řídit. Ale pokud sami jsme s to, abychom ocenili výhody ze Zjevení plynoucí, dobře jest, připomínati si je, poněvadž učíme se tím Zjevení si vážiti a výhod jeho také používati. Poklady jeho jsou nepřeborné, i nemůžeme z něho nikdy příliš mnoho těžiti. — —

Prospěšnost jeho vysvítá tím více, hledíme-li zároveň k druhé, obsáhlejší části jeho, k zjeveným totiž pravdám a předpisům kladným a k tajemstvím. Kladnými předpisy projevena určitěji vůle Boží, která zajisté jenom naše blaho má na mysl a zákonem bohulibého života je chce pojistiti. Již z tohoto samého důvodu zjevno jest, jaký prospěch pravidla ta přinášejí člověku, umí-li jich používati a jimi se spravovati. Nemůže zajisté lepšího vůdce najíti nad toho, k němuž cesta směřuje. Tím více by všechny užítky toho Zjevení se ukázaly, kdybychom probrali obsah jednotlivých pravd a příkazů. Jak zmíněno, jest na př. kladným předpisem v tomto smyslu v Desateru příkaz o svěcení každého sedmého dne, příkaz to v nejednom vzhledě, zvláště náboženském a společenském, tak důležitý, že i nejzarytější protivníci všeho božského v podstatě jej zachovali, pouze ráz a dobu změnivše. Ostatně poněvadž kladné zákonodárství toto jest jedno s křesťanským zřízením, jak od Krista dáno neb obnoveno, bude o něm ještě častěji jednati.

Prospěšnost Zjevení tajemství nadpřirozených vysvitla částečně z úvahy o tajemstvích vůbec (II. 147.). Jsou prospěšná životu rozumovému i mravnímu, zvláště když opět hledíme nejen k tomu,

že vůbec nějaká tajemství nám zjevena, nýbrž také k obsahu jednotlivých tajemství.

Pro rozum lidský jsou tajemství zjevená velikým dobrodiním již samou existencí a projevením svým. Rozum lidský, velikých věcí schopný, poznává je a jest povinen je uznati, ačkoliv jich úplně nechápe. Jaký to zdravý lék proti domýšlivosti a osobivosti lidské, jež dle Tomáše Aqu. jest matkou bludu! Moderní titanství toho sice neuznává, pokládají právě bezuzdnou domýšlivost za nejvydatnější vzpružinu poznání, skromnost pak za pramen nevědomosti a nevědění. Skutečnost toho nepotvrzuje, dokazují naopak, že domýšlivost ona činí člověka nad dovolenou míru smělym a proto nebezpečným v podnikání, lebkovážným v názorech a úsudcích, a proto také ledabylým v práci. Rozlišovati ovšem potřebí na obou stranách, neboť zajisté je také skromnost, na vlas podobná duchovní lenosti, kterou však právě vznešená tajemství náboženská odsuzují, hledíce z ní obsahem svým vyburcovati.

C do obsahu zjevených tajemství, poučují nás pravdy jejich o mnohé záhadě, která věkům snad byla mučivou, již však nyní, po daném poučení, ani příliš necítíme ani si nevšímáme, ba dokonce ji zlehčujeme.

Jaké světlo šíří mnohé tajemství nadpřirozené po tajích přírody a dějin, na př. tajemství pádu a vykoupení člověčenstva! Všimneme-li si některých blíže, budeme překvapeni, jakou úlohu mají v dějinách lidstva, jak organicky do nich zasahují — snad ne do těch oficiálních dějin, jak jsme zvykli je čítati, nýbrž do dějin lidského srdce, lidské osvěty. Podíváme se často zvláštní souvislosti jejich se životem jednotlivcův i národů, tak že bychom byli náchylni pokládati je za podstatný článek jeho, a ne pouze za dobročinný skutek Boží ve prospěch náš, kdybychom nevěděli, že náležejí řádu jinému.

V nynějším řádě věcí, kde se příroda s nadpřírodou tak stýká a proniká, je někdy nesnadno obě rozlišiti, tak že co jedinou nadpřírodou nám poskytnuto, bývá snadno za přirozené pokládáno, a naopak čeho příroda sama mohla dosáti neb i skutečně dosáhla, pouze nadpřírodě se přičítá, a proto v té příčině Zjevení nejen za užitečné, nýbrž dokonce za potřebné se klade. Není skoro ani divu. Dobří znalci člověka v dějinách i v přítomnosti, kteří dobře vědí, čeho je schopen, kam až dovede klesnouti, domnívají se míti dosti důvodů, hlásati jistou potřebu Zjevení z několikerych příčin, ze kterých jiní Zjevení pouze užitečným, nikoli však docela potřebným býti kladou.

K těmto přistoupiťi zdá se důvodnějším.

Má tedy býti poukázáno na ten neb onen zjev života, jenžto teprve Zjevením pravd nadpřirozených se objasňuje neb lépe

odůvodňuje a jest nám proto novou příčinou, proč Zjevení tomu takovou váhu přičítáme, zovouce je nevýslovným dobrodiním člověčenstva.

Jedna příčina právě naznačena. Je to veliké tajemství zla ve světě, zvláště mravního, lidské nevědomosti, žádostivosti a zkaženosti. Rozporu v přirozenosti lidské, že totiž „lepší vidím a schvaluji, horší sleduji“ (Ovidius), nikdo tak dojímavě nevyličil, jako Zjevení samo, na př. apoštol Pavel (Řím. 7, 15, a j.): nikoli dobro, jež chci, činím, nýbrž zlo, jehož nenávidím, to páchám. ... Chtění, to jest u mne; vykonávati však dobré, toho nedostihuji... Kochám se v zákoně Božím co do vnitřního člověka; pozoruji však jiný zákon v údech svých, odporující zákonu ducha mého a jímající mne pod zákon hříchu... Nejen myslitelé po francouzsku přemrštění, jako na př. jansenisté, Pascal, Nicolas atd., nýbrž i theologové nejlepšího jména z této bídy lidské domnívají se oprávněni býti k jistému úsudku, že jedině Zjevením lze se o původu jejím poučiti, zprávou totiž o nešťastném pádu prvního člověka a hříchu dědičném. K vysvětlení zla tedy jest prý Zjevení nezbytné.

Pokud se týče skutku samého, jak zlo vzniklo a se rozšířilo, zajisté nelze určitě pověděti leč na základě Zjevení. Avšak že vůbec mohlo u člověka vzniknouti, zdá se s dostatek vyplývati z přirozenosti lidské, jež jako vše stvořené jest a nemůže nebýti nedokonalá. V řádě fysickém, v řádě nutnosti tedy jsou nedostatky nezbytné, na př. nedostatky těla, rozumu atd. V řádě mravním, v řádě relativné svobody jest absolutně možnost mravní bezúhonnosti, ale právě proto, že svoboda vůle není naprostá, jsouc jaksi omezována různými vlivy z oboru mravního i fysického, dána také možnost mravního pádu.

Možnost tato je takorčka neobmezená. Člověk jak vysoko může vystoupiti, tak hluboko může klesnouti. Že však zlo nabylo takového rozsahu, řekli bychom téměř nepřirozeného, dává tušiti jakousi zvláštní příčinu, kdyžtě víme, že Bůh jest nekonečně dobrý a svatý, nemoha zlého chtíti. Ale určitě příčinu tu poznati dává nám teprve Zjevení, jež odhaluje neblahé ono tajemství nepravosti, rozšířené po celém pokolení lidském jakožto trest za hřích prvotný. Není tím vysvětleno všechno, neboť dědičnost hříchu ostává dále tajemstvím. Ale jinak dáno tím poučení veledůležité a veleprospěšné. Nehledíc ani k nabízenému vykoupení, vyplývají tu ze Zjevení mnohé stežejně pravdy životní. Především odražen veškeren fatalismus a pessimismus: zlo není Bohem neb osudem zavedeno, nýbrž vinou člověka, jenž tedy také povinen následky nésti. Utrpení tedy jest, nebo vlastně může býti pokáním a očistou. Práce obtížná, bolestná jest rovněž pokutou, avšak práce sama jest projevem a úkolem života, zdrojem dobra,

protivou všetečné, hříšné zahálky, zadostučiněním za ni. Pokolení lidské jest jakousi společností solidární, byť i v nejvolnějším poměru. Hřích není jen věcí soukromou, osobní, ač tou hlavně, nýbrž jistou měrou také poškozuje mravní společnost lidskou, zvláště následky svými. Hřích jest největší zlo, vlastně jediné zlo, jediné neštěstí. Sám ze sebe zase jen zlo plodí. Ale nic neprospěje oddati se proto zoufalství, nýbrž naopak potřebí toto zlo, pokud možno, obrátiti v dobro, aspoň ve způsobě výstrahy a pokání. Následky třeba trpělivě nésti, pokud jsou pokutou a pokáním, zlo samo však třeba potíratí a zmenšovati, kdekoliv jen možno. Idea osobního odřikání, ale bliženské dobročinnosti má zde své základy.

Tyto a podobné úvahy vyplývají ze zjevené nauky o prvotném hříchu, dávající životu spasný směr, zvláště zřetelem k vykoupení, které nadbytečnou měrou vyrovnává a nahraňuje nedostatky hříchem povstalé. Avšak o tom třeba promluvití zevrubněji na jiném místě. Zde stačíž uvéstí jen povšechně moment za dostučinění a smíření, jenžto jsa neméně významný v životě mravním, také jen Zjevením s dostatek objasněn a uskutečněn.

Význam hříchu každý představuje si dle ostatních názorů životních; tak alespoň se veřejně úsudky o něm projevují. V soukromí jsou snad poněkud jinaké. Materialistovi je to jako ctnost jenom nutným článkem v řetěze událostí, projevem choroby, jemuž třeba jen takto rozuměti, abychom jej odpustili. O nějaké příčetnosti neb zlovolné urážce mravního zákona není řeči, tedy ani o smíření.

Dostí zámluvná je známá věta Lutherova, již rationalismus přejal: dále nehřešiti, nejvyšší pokání; nejlepší pokání nový život. Je to pravda, ale ne celá. Směřovala proti katolické nauce o lítosti, a můžeme konečně připustiti, že poměrně milejší nám může býti hříšník, který bez lítosti přestal hřešiti, než ten, který s „lítostí“ hřeší dále; ale stavěti onu činorodou zásadu hrdě jakožto vy-moženosť protestantskou proti katolické neplodné prý lítosti, jest veliký nerozum. Zločinec doživotně zavřený zajisté také již nepáše toho, proč je zavřen, a přece snad nikdo toho nenazve kajícností. Jestliže pak kdo dobrovolně upustí od páchání hříchu, není to zajisté bez lítosti, t. j. bez uznání hříšnosti, bez nepřijemného vědomí viny a bez odporu ke špatnému skutku.

Byly doby, kdy nejen poetičtí frasisté, nýbrž i filosofové radili a snad i sami vyhledávali smíření hříchů (oni ovšem to nazývali všelijak jinak) na prsou matky přírody, v chrámech umění atd. Pohodlné kátharse takové prospívají snad dobře zdraví, náladě, zušlechťují snad i vkus, nejsou dokonce ani na mravní stránku bez účinku, ale co se svědomí týče, lze je spíše nazvati smiřováním s hříchy nežli smiřováním hříchů, uspáváním svědomí,

ne očistou jeho. Proto ovšem smíření takové mnoho nevydá, nepokoj se vrací zas, a dobře ještě, když se vrací.

Nyní snad jsou i nad to povýšeni, neboť pro jisté veleduchy prý nic takového jako dobré a zlé nestává. To jest možno, neboť vždy se našla individua, neznající, t. j. nechtějící uznati rozdíl mezi mým a tvým, mezi přírodou a necudností, mezi „právem“ silnějšího a zhovadilou krutostí, slovem mezi dobrým a zlým. Že by to však bylo opravdové přesvědčení, nenamlouvej nikdo sobě ani druhým. Ať na zkoušku každý nechá to, co pokládá za lhostejné, platiti také proti sobě, proti svým zájmům a na svou škodu. Řekne se sice potom, že to jen vypěstěný egoismus se brání proti úrazu, ale to stačí zatím k důkazu, že jsou věci, kterých člověk nemá rád od jiných a tedy že jich asi nemají rádi ani druzí od něho, a dále k obecnému úsudku, že jsou věci, kterých nemáme činiti a které máme činiti. Šťastnou náhodou budou to stejné věci, které zakazuje, po případě rozkazuje obyčejná lidská mravouka. Člověk pak myslí poněkud ještě normalní, kdy totiž ještě jest opravdu člověkem a ne tvorem chorobným, pocítí při tom totéž, co onen racionalista protestantský, který domnívá se, že jest možné obrácení bez lítosti: pocítí libost a spokojenost nad skutky dobrými, svými i cizími, nepříjemnost pak a odpor nad skutky zlými, rovněž nad svými i cizími, ale zvláště nad svými: ne snad hned, ne snad ani tuze znatelně, ale přece.

Toto strastné vědomí viny jest nejen dle nauky náboženské, nýbrž i dle obecné zkušenosti nezbytnou podmínkou pravého smíření a očištění. Ani lidé nesmiřují se opravdově, nepozorují-li nějaké vniterné změny, obratu ve smýšlení a jednání, vzeš'ého ovšem odtud, že dřívější odsuzují a jeho litují. I mezi světáky pokládá se to za jakousi očistu.

Aby však ani tento samozřejmý skutek nezůstal nesporným, vytáhla do pole t. ř. charakternost. Opravdivý muž, pravý charakter prý ničeho nelituje. Kdyby to bylo pravda, bylo by to smutné. Na štěstí to není pravda. Rozumný člověk jest si vědom, že není ani neomylný ani bez chyby, a když chybí — ať vědomky, ať nevědomky — nemůže mu to býti lhostejno, tak jako mu není lhostejna pravda či blud, ctnost či hřích.

Lítost tedy dostavuje se před každým polepšením a jest jeho podmínkou. Záleží na tom, zdali ona sama stačí také viny sprostiti, od hřichu očistiti. Záleží na tom všechno, neboť ostává-li vina a vědomí její, ostává také neštěstí, které se lítostí nejenom nemírní, nýbrž ještě zvyšuje. K poskvrně přistupuje ještě trápení, a to bezúčelné, beznadějně. Dluh starý se stále vtírá u vědomí, že nedělati nových dluhů nestačí ještě na úhradu starých.

V lidských poměrech soudíme z pravidla tak, že kdo učinil vše, aby bližního smířil, a přece smíření nedosáhl, smí přestat

na tom, nejsou dále k ničemu zavázáni. Tu ovšem předpokládáme obyčejné podmínky smíru, jaké mezi lidmi bývají: zadostučinění v poměru k urážce, náhrada škody a pod. Stačí to vůbec na očistu z hříchu? Ve zjevené nauce máme záruku, že kdo učiní povinné pokání, tomu Bůh hříchy i sebe větší odpouští. Záruka ta jest obecná a povšechná, není však každému jednotlivci dána, že on jistě podmínky odpuštění vyplnil a tedy že jistého oduštění došel. Naděje naše má silnou oporu v milosrdenství Božím a ve zjeveném zaslíbení jeho, ale není to úplná jistota každého jednotlivce.

Bez nauky zjevené by tato nejistota byla mnohem větší. Byla by tím sice dána mocnější výstraha proti hříchu, avšak při slabosti lidské zajisté by ani ta nestačila a stav člověka ve vědomí viny byl by hrozný. Jaký asi by byl, můžeme si přibližně představit z zoufalství lepších duchův i davů starověku. Tito měli aspoň jakousi útěchu v nesmyslných a nelidských obětech, jejichžto množství a ukrutnost měla jaksi vyvážit velikost závazků, zvláště smírných, k bohům. To bylo ovšem kleslé vědomí náboženské. Bystřejším duchům toto nedostačovalo a přece vědomí viny lidské skličovalo i je, aniž pomoci znali.

Byla tu tedy mocná touha po očistě, po smíření. S kým? Řekněme prozatím jen, že s mravním zákonem. Ten ovšem nejsou osobní nemohl autoritativně stanoviti podmínek, za kterých se odpuštění dochází. Mohl sice v sobě obsahovati mezi mravními příkazy též příkaz, jenžto vchází v platnost, jakmile se člověk dopustil hříchu, a příkaz ten tuším jsme již poznali: je to příkaz, litovati hříchu a již se ho nedopouštět. To, myslím, praví zdravý rozum každému, jakmile v něm vznikne vědomí, že chybil. Při tom ovšem ozývá se zároveň pokyn, aby napravena byla křivda neb škoda hříchem učiněná.

Křivdu makavou, proti lidem spáchanou napraviti káže rovněž zdravý rozum. Ale útlejší svědomí mluví též o jiné křivdě, o urážce zákona, neviditelného, neslyšitelného, ale přece jistějšího než cokoliv jiného. Křivda ta není ještě odčiněna, když nahrazena lidem krádež neb vůbec násilí a škoda nějaká. Křivda ta u vědomí zůstává jakožto výčitka svědomí poskvrněného proviněním proti něčemu vyššímu, proviněním, které nastalo každým hříchem, ať jím lidem ublíženo nebo ne, ať lidé o něm věděli nebo ne. Neboť tentýž zákon, jenžto říká: „nepokradeš!“, říká také: „nepožádáš!“

Každý zákon sám o sobě praví pouze, co se má či nemá díti. Nesvědčilo by důstojnosti zákona, kdyby hned sám v sobě předpokládal, že se tak nestane, a tedy hned s poddanými ujednával výminky, za jakých porušení zákona bude promíjeno. Ani sama sankce zákona, totiž vyhrůžka trestu za přestupky, není již obsažena v jádru zákona. On jest kategorický, bezpodmínečný. Sankce první;

jemu vlastní, jež vlastně sankcí nemůže ani zvána býti, jest pouhé vědomí závaznosti jeho. Zákon sám ze sebe počíná si, jakoby ani nikdy přestoupen býti nemohl. Sankce vlastní jest mu více zevnější, je to přídavek zákonodárce, jež má moc nad zákonem i nad poddanými a eventuelními přestupníky jeho. (Srv. II. 175.)

Týká-li se to každého zákona, tedy zajisté především přirozeného zákona mravního, který dříve než napsán na jakýchkoli deskách napsán v srdci lidském. Přestupek proti zákonu tomu sám se hlásá jakožto hřích a vina, která má býti bezpečným způsobem shlazena. Zákon sám o způsobu tom nic nepraví. A jako jsme viděli, že zákon není bez osobního zákonodárce, tak také tato sankce a po přestupku smíření zákona může zaručeno býti jen zákonodárcem osobním. Nevykoná-li ho tento, stojí tu zákon přes veškeru touhu a námahu provinilce jako porušený, přervaný, nemoha ovšem sám odpouštěti neb nápravy učiniti. Odpustiti a smířiti může jen osobní zákonodárce. Protož vidíme všude provinilé lidstvo utíkati se k určitému božstvu, ačkoliv nelze tu nepozorovati, že i s tím božstvem nakládá se jako s bezosobní mocností, kterou ne tak uprositi a získati jako spíše překonati třeba násilím velikých obětí a jiných hrubších prostředků.

Theistickému názoru jeví se Bůh jakožto zákonodárce svatý a spravedlivý, který dobré odměňuje a zlé tresce, ale také jakožto zákonodárce dobrý a milosrdný, který zákonem svým nechce tížiti a hubiti, nýbrž zachovávati a řídit. Ale proto není přestupek zákona o nic menší. Nikdo sám od sebe nemůže si s jistotou namlouvati, že Bůh pro ty neb ony zadosťčinné skutky jeho jest povinen mu hřích odpustiti; aneb že může zaň úplně zadosťčiniti. Jsme zajisté povinni vždycky veškeru spravedlivost vyplniti a žádná nepotřebuje nám počítána býti do minulosti. Ale s druhé strany jisto jest, že Bůh může hřích odpustiti i bez dostiučinění, jelikož spácbán byl proti němu jakožto zákonodárce, a zákon mravní nestojí vedle něho nebo proti němu jako nějaká cizí mocnost, nýbrž úplně v mysl i vůli jeho spočívá. A člověk, jenžto i přirozeně pobádán jest k naději v dobrotivého Boha, může zajisté jakousi naději míti, že budou mu asi hříchy odpuštěny a on s věčným cílem svým se nemine, když vykoná ony přirozené skutky kajicnosti a ostane na cestě pravé. Ale to ovšem jen tehda jest možno, dokud svědomí jest neotupělé, přesvědčení o Bohu poněkud živé. Jinak noc, která zahaluje mysl, naplní ji také beznadějí a zničí všechny pokusy, kterými by obrácení a smíření mohlo býti započato.

Jest-li tedy za pravidelných poměrů nynějších taková nejistota odpuštění hříchův a smíření s Bohem, jaká by as byla, kdyby člověk ponechán byl sobě samému, mimo Zjevení! Zjevení naopak mnohými způsoby k pokoji duše v tomto směru přispívá.

Především zákon mravní postaven jest jím člověku zcela určitě nikoliv jakožto mrtvá mocnost naprosto nesmířitelná, nýbrž jakožto moudré pravidlo dobrotivého otce, které naprosto uráženo býti nemá, se kterým tedy nelze vyjednávat ani smlouvat, které však, když člověkem porušeno, znova může býti ve svatém a věčném právu svém před původcem a dárce svým uznáno i potvrzeno, a uznání toto jakožto platné zadostučinění přijato. Podmínky jeho pak, Zjevením určitěji stanovené, poskytují, jsou-li svědomitě vykonány, bezpečné naděje, že smíření a čistota mravní vykonána, že snato veškeré bříme, které by v dobrém pokroku překáželo, další snahy mařilo a jako neumřitelný dluh všacký síly vyčerpávalo.

To platí vůbec o Zjevení, pokud ukázalo člověčenstvu cesty, kterými lze smíření dojíti, a tím více pak, ze smíření to také pomocí svou provedlo. Vyšlo tím zajisté vstříc veliké touze člověčenstva hříchem ochrnuého, jež bez rady a pomoci marně z tísně viny své východu hledalo, potácejíc se bezvládně mezi rozpustilostí a zoufalstvím. Tím, že znova důrazně vytklo věčnou sankci zákona mravního, daného a chráněného pod věčnými tresty Bohem samým, zostřílo sice rád životní, ale vyburcovalo a zjemnilo také svědomí lidské.

Novým, výslovným vytčením zákona mravního obnovilo památku jeho v srdcích lidských, sesílivši světlo jeho na cestu života. Zdálo by se někomu, že touto obnovou zákona obmezena svoboda, člověku znesnadněn život a dána příležitost k více vědomým, formálním hříchům. Ovšem přílišná horlivost obklopila tu a tam zákon Boží tolikerými předpisy, že odevšad na člověka číhal jen hřích, kamkoli se pohnul. Ale zákon Boží sám, ač byl snad ochablému člověčenstvu ostrým, nepříjemným, jako ranní paprsek ospalci právě se probouzejícímu, byl mu přece skutečným osvícením pravdivých poměrů životních a bylo proto na výsost užitečno znova, určitěji a důrazněji si jej připomenouti.

Podobně určitá sankce zákona mravního Zjevením vyslovená a prohlášená obtížila sice na chvíli chabou vůlí přísností svou, avšak tím ji zároveň vzpružila. Není zajisté pravda, že sankce odměny a trestu — dle Zjevení odplaty to jaksi nekonečné, věčné — změlčuje mravní vědomí, poukazujíc více na odplatu, než na samu krásu a závaznost povinnosti. Právě naopak, sankce vážná a důrazná tím více budí a sesiluje mravní vědomí, vědomí, že jde o věc důležitou, vyžadující opravdové snahy a příčinlivosti. Stalo a stává se ovšem, že na stanovenou odplatu pohlíženo více sobecky a znišně nežli s mravním rázem skutku se snáší, a bude tomu tak asi také v budoucnu, avšak není to zajisté tak časté, jak protivníci Zjevení hájí. A i pak jest beze vší pochyby lépe, že pouhá odplata způsobuje, po případě zamezuje skutky, které

by jinak sotva byly vykonány, po případě zamezeny, totiž u osobností, které nesnadno jinými pohnutkami se řídí, nežli právě nadějí neb obavou odplaty. V tom případě vždycky ještě lepší jest materielně dobrý skutek neb zamezení špatného, nežli skutek špatný. Byť i onen čistě materialně dobrý skutek — jest li vůbec takto možný — nebyl právě mravně nejryzejším a nejzáslužnějším, tu dobrou stránku přece dojista má, že nedopouští se bezpráví proti druhým. Víme li však, že v úkonu bázně Boží, naděje v odměnu a bázně trestu takorůzka samy sebou se vyskytují také jiné v pravdě vznešené úkony víry v Boha, úcty k němu, vědomí o vyšším cíli atd., tedy neukvapíme se tak snadno jako jistí reformatoři mravouky a vychovatelství s úsudkem o sporu mezi pravou prý mravností a nadějí neb obavou odplaty.

Zjevení tedy i v této důležité stránce přispělo nedokonalosti lidské na pomoc, dotvrdivši sankcí mravního zákona velikost a svatost jeho, jakož i velikost hříchu proti němu, a vznešenost povinnosti a ctnosti. Spjalo zákon tento s jinými důležitými pravdami, jako o Bohu odplatiteli, o nesmrtelnosti duše, posléze pak o nekonečném zadostučinění skrze Vykupitele, na němž nejlépe znázorněna svatost zákona a tíže hříchu. Tím uvedlo v souhlas veškerý stežejný představu náboženskou, takže odmítnuty byly představy bludné, jako o všemocném osudu, o libovůli a sobectví božstev, o lhostejnosti jejich k mravnímu řádu, nejasné pak představy o nesmrtelnosti a odplatě onoho světa zevrubněji určeny a se skutečnou spravedlivostí ve spojení uvedeny, aby byly směrodatnými v životě dle práva a svatosti. Konec a cíl pak všeho postaven tu na jisto v osobnosti nejdokonalejšího Boha, ku kterému vše směřuje; odpadly tedy všechny ty báje a domněnky o zničení veškerenstva neb aspoň individuality lidské, o bezúčelném bloudění duše a podobné. Byla by snad i teď urvana někomu milejší, aspoň se tak někdy píše, ale při zdravém rozumu sotva.

I bez Zjevení byl by ovšem člověk, rováživ si zákon mravní, který se v srdci jeho ozýval, spolu se vznešenou bytostí Boží a nesmrtelností duše, nalezl v tom jakousi pobídku k šetření zákona toho, pobídku tím mocnější, čím nepředpojatěji by byl schopen předměty těmi se obírat. Zkušenost životní pak, v níž někdy odplata dobrého i zlého již v tomto životě se naskytuje, byla by k tomu nápomocná, kdyby náhoda, jak vůbec v životě hraje hlavní úlohu, opačnými zkušenostmi přesvědčení o vyrovnávací spravedlivosti nezviklala. Že i sankce jen časných dober a trestů mocně může působiti na mravnost, jest uznáno a potvrdilo se i v zákonodárství Mojžíšově, které jiné odplaty málo si všímá. Zde ovšem působila spolu představa vychovatelské, otcovské péče dobrotivého Boha, že celý zákon jeho, zajisté vznešený a svatý, zachováván hlavně z této vyšší pohnutky a nikoliv jen pro časnou

odplatu. Ale i mimo Zjevení mohly zajisté pohnutky takové přispěti svým dílem k opravdové mravnosti, která vůbec se prohlubuje nejlépe sama sebou. Kdo ji totiž zachovává, ten nejlépe vniká v podstatu její, byť ani neuměl o ní a o mravných či nemravných pohnutkách disputovati. To platí i v tom případě, kdyby někdo byl začal spořádaný život pod dojmem nějaké z těch pohnutek, jež se často zovou zistnými a mravnosti prý nedůstojnými, na př. z bázně trestu. Právě ocenění mravnosti dostaví se již samo sebou; toho právě pouhá theorie, byť byla sebe učenější a důmyslnější, nedostihne, jak z nesčetných pokusů vidíme.

Mohl tedy člověk opravdu i bez pomoci Zjevením poskytnuté zachovati se v ctnosti a životě bohumilém, právě jako i po Zjevení přes nejdůtklivější výstrahy se v něm nezachoval. Ani v řádě přirozeném ani v nadpřirozeném neměla býti svoboda vůle jeho tak omezována, aby zásluhy, po případě viny byl zbaven. V onom řádě byly by snad povinnosti menší — ovšem také cíl nižší — a překážky snad větší a přispění Boží menší, a proto celkem povinnost nesnadnější; takový poměr však vždy býti musil, aby člověk, co na něm bylo, povinnostem svým mohl dostáti a cíle svého dojíti. V řádě nadpřirozeném jest ovšem poměr docela jiný. Ale i po utvrzení v přirozených pravdách zákona mravního, pro posilu člověka proti různým překážkám v přirozeném životě náboženském bylo Zjevení nadpřirozené velmi prospěšno, jelikož nejen rozumu potřebné pravdy ony určitěji vytklo, nýbrž také vůli skutečné pomoci poskytlo. Prokázanou pak souvislostí pravd přirozených s nadpřirozenými nabyly ony vyššího významu a větší působivosti.

Podobně se má věc se zevnější bohoslužbou a bohocťou, o níž zajisté nebude pochybnosti, že nejlépe může stanovena býti Bohem samým, tedy Zjevením. Jest sice modlitba a zevnější projev úcty před Bohem něco zcela přirozeného, tak že by člověk sám asi byl si vynašel přiměřené způsoby bohocoty takové, které by jemu vyhovovaly a Boha nebyly nedůstojné, zvláště pokud by ostávaly soukromými. Jen poněkud správná představa o Bohu dovede jim dáti příslušný ráz. Zjevením však i soukromé i veřejné úkony bohoslužebné, nejen pokud byly přípustné, ukázány, nýbrž naopak, pokud byly nejlepší, Bohu nejmilejší, ke cti jeho a ku prospěchu člověka nejpůsobivější. A jest-li pravdiva domněnka některých, že by člověk sám ze sebe nebyl připadl na bohoslužebný úkon oběti, tedy Zjevením i tato nejpřednější část bohoslužby v pravém významu objasněna a správné místo jí vykázáno.

Veřejná bohoslužba děje se v jakési společnosti, neboť i společnost jest bytost, již jako takové sluší nábožnou býti a náboženství vyznávat. Požadavky a potřeby její namnoze s ná-

boženstvím souvisejí, Bůh stvořitel a zachovatel jest i jejím Bohem, soukromé zájmy veřejnosti bývají buď podporovány neb utlačovány; zanedbávají náboženství ve společnosti vedlo by k úpadku jeho i v soukromí, a naopak. Nepotřebovala však společnost ona býti čistě náboženskou, od ostatních společenských útvarů, jako jest rodina, obec, stát, oddělenou. Úplně oddělenou ode všech útvarů těchto vůbec ani býti nemohla, jelikož členové obojí byli by titěž. Ale ovšem bylo na výsost užitečno, aby povstala takováto duchovní společnost, již nyní zoveme Církví, která majíc zvláštní cíl a zvláštní zájmy věnovala péči svou výhradně stránce náboženské, a tím aby bylo lépe o stránku obojí, časnou i duchovní, postaráno. Není tím řečeno, že by obě spolu byly nespojitelné; vždyť v jednotlivcích spojeny býti musejí. Ale nebezpečí jest, aby nebyly směřovány, zvláště pak aby vznešené a posvátné zájmy duchovní, věci to svědomí a věčnosti, nebyly uváděny v podruží hmotných neb i sobeckých.

Zjevením poměr tento zcela správně vytčen a dle něho zřízena zvláštní organisace náboženská, duchovní, jež ovšem nestojí nad lidmi neb mimo ně, nýbrž skládá se z nich, ale podle zvláštních úkolů má také svůj zvláštní směr a hodnotu. Nejsou to zvláštní lidé, ale titěž členové lidské společnosti vůbec, jen že tentokrát pod jiným úzolem a jménem. Tímto ústavem duchovní spásy lidstva prospělo mu Zjevení zajisté nemalou měrou, jako vůbec všechna zde zmíněná a podobná zřízení nadpřirozená účinně a velmi prospěšně zasáhla do přirozeného rozvoje člověčenstva, aby jej povznesla, urychlila a jistou dráhou vedla.

Všechny důkazy tyto nejsou ještě brány z dějin, ve kterých se blahodárná zřízení ona tak skvěle osvědčila, nýbrž z povahy věci samé. Představíme-li si totiž, možno-li, člověka rozumem a svobodnou vůlí obdařeného, bez oné zvláštní péče prozřetelnosti Boží, kterou zoveme Zjevením, tedy by se nám přirozený vývoj člověka jevil takto možným, že by dospěl jistých náboženských a mravních pravd přirozených, dle nichžto by náboženský život svůj zřídil směrem k přirozenému, ač věčnému cíli, k jakési blaženosti přirozené, vykonáváje aspoň hlavní povinnosti k Bohu a bližnímu, nejsou ovšem asi bez chyb nevědomosti i zlé vůle, máje však snad nějaké prostředky, kterými by se jich uchránil, po případě z nich vyhledl. Jak viděti, je to všechno tak vratké, tak nejisté, jako byly všechny ty vymoženosti ducha lidského ve vyšších sferách. Možnosti však popírati nelze, ač si jí dobře představit nemůžeme. V dějinách starých totiž nenalzáme zpráv o člověku, jenž by stoji mimo Zjevení byl si zachoval přesvědčení o jediném Bohu a dle něho živ byl, ačkoli dějiny náboženské na monotheismus poukazují. Novodobý pak člověk buďto jest tak kleslý, že přírodního člověka nepředstavuje, aneb stojí sice mimo

Zjevení, jsa při tom monotheistou, ale Zjevení zná, jím odkojen byl, tak že ač zavrhuje veškeru nadpřírodu nemůže rovněž repraesentovati člověka, vyznávajícího náboženství přirozené. Jde tedy vlastně o konstrukci ideální a to nejpriznivější podoby, kterou přijímáme proto, aby se a priori dokázalo, jakým dobrodiním i v tomto nejpriznivějším případě by bylo Zjevení. Jím by totiž přirozené pravdy náboženské byly snadno, rychle a se žádoucí jistotou všem učiněny přístupny, vedle toho pak nadpřirozenými pravdami a nadpřirozeným zřízením byl by náboženský život obohacen a žádoucí měrou zajištěn.

Tyto výhody, dle obecného zvyku zde v několika kategoriích uvedené (vysvětlení zla, očista hříchu, sankce zákona, patřičná bohoslužba, Církev) ze Zjevení bez odporu vyplývají, budiž jinak odpor proti nadpřirozenému rázu jeho jakýkoliv. V podrobnostech lze blahodárné účinky ty stopovati nejlépe dle skutečnosti, dle dějin Zjevení. Vyšší svět (tak zvaný) se jich sice znenáhla pbavuje, pohrdaje jimi, jakoby se jich byl už nabažil, a kazí v tom směru také nižší vrstvy, ale celkem společnost na štěstí své i těch nepravých dobrodinců svých ještě z nastřádaných pokladů dobře žije a tyje. Snadno tedy jest některým býti nespokojenu a reptati, nepřijímati však žádné zodpovědnosti a svalovati ji na jiné, nejlépe na samého Pána Boha a jeho zřízení. Nelzeť ničím tak snadno vyniknouti, jako právě tímto bohoborstvím, které hravě dobývá si nedoučeného, avšak domnělou vzdělaností svou nadmutého a nevázaného davu.

Tolik o poměru zjevených tajemství a zřízeních k potřebám lidstva vůbec.

V oboru soukromě náboženském a mravním povznášejí nás tajemství k Bohu a přece zase vzdálenost naši ukazují a úctu k němu v nás budí. Dávajíce nám poněkud nahlédnouti takorčka do vnitra Božího, obohacují vědění a víru naši nevýslovným způsobem, vedouce k důvěře v Boha, ke spasné důvěře v sebe jakožto svěřence a chránence Hospodinovy, k lásce Boží i k lásce blíženské, jež obsahuje v sobě všechny ctnosti, Bohu tak milé i lidem, nejvíce těm, kteří jich sami nemají, jako jest skromnost a pokora, trpělivost, milosrdí, snášelivost atd.

Potřeba Zjevení.

Dokázána-li možnost a prospěšnost Zjevení, mohlo by se na tom přestatí a pokročiti hned ke skutečnosti, totiž ke Zjevení opravdu danému, dějinami pověřenému. Třetí kategorie, potřeba, vlastně potřebnost neboli nutnost Zjevení, byla by dána sama sebou, vyskytlo-li se vůbec jaké Zjevení, neboť rozumí se samo

sebou, že zjištěný projev vůle Boží třeba přijati a dle něho se zachovati. Dal-li je Bůh, tedy bylo zajisté ne-li potřebné, tedy aspoň prospěšné, neboť Bůh zbytečně nic nečiní. A poněvadž jemu není ničeho potřebí, tedy jedině člověku mohlo býti Zjevení potřebno.

Mohlo by se snad u Boha mluvit o vniterné potřebě sděliti se o bohatství tajemství svých, jak pantheismus a příbuzné nauky činívají. Písmo ovšem líčí schylnost Boží k lidstvu jakožto následek lásky, tedy jakéhosi nutného sklonu. Ale rozumí se samo sebou, že tu nutného vztahu býti nemůže od bytosti nekonečné a osobní k bytosti konečné, nýbrž jen vztah dobré vůle a sdílnosti z dobroty. Nutná sdílnost navzájem panuje jen mezi rovnými, jako jest v božské Trojici. Zjevení na venek jako všechny předpoklady jeho, stvoření a vedení ke spáse, jest úkonem svobodné vůle, aspoň co do začátečného rozhodnutí. Jakmile rozhodnutí se stalo, pak ovšem sám sobě povinen jest Bůh, dostáti rozhodnutí tomu a všechny důsledky jeho splniti.

Takovým rozhodnutím v našem případě jest povýšiti člověka do stavu nadpřirozeného již zde na zemi, aby se jím tu připravoval trvalý nadpřirozený stav budoucí, blaživý názor na Boha tváří v tvář a požívání dokonalostí jeho ve věčné lásce. Na základě tohoto rozhodnutí bylo ovšem Zjevení naprosto potřebné. Byloť naprosto nezbytno, zjeviti člověčenstvu nadpřirozený cíl, byl-li k němu určen, a nadpřirozené prostředky k němu vedoucí, a zároveň uskutečniti vše, čeho k tomu třeba. Jestliť samozřejmo, že člověk přirozenými silami v tomto nadpřirozeném řádě, i kdyby jej byl Zjevením poznal, sám by nic nebyl zmohl. Oboje, poznání i uskutečnění řádu toho, bylo tedy nezbytně úkolem Zjevení, jemuž také vůbec rozumíme tak, že jest naukou i skutkem.

Rovněž naprosto potřebno bylo Zjevení příkazův a zřízení kladných, na př. o bohoslužbě, měla-li jaká zvláštní zavedena býti. Vůbe tedy platí naprostá potřeba ta o předmětech, které jsme v druhé části předešlé statě probrali, tedy o tajemstvích, pravdách čistě nadpřirozených a zřízeních pozitivních — předpokládajíc ovšem pokaždé, že je Bůh lidstvu sděleny míti chtěl; na zařízení pozitivní sice mohl člověk náhodou také připadnouti, pokud neobsahují nic přírodu převyšujícího, ale nemohl v nich pak viděti ustanovení Božího.

O tom všem ale nehodláme tu jednati, neboť v těch případech je věc samozřejmá. Zde běží opět pouze o náboženské pravdy přirozené, které o sobě rozumu nejsou nepřístupny, ale z různých příčin neznámými se staly. A ještě třeba při nich rozlišovati způsob poznání jejich od vlastní podstaty. O způsobu, že jest v nynějším řádě věcí nadpřirozený, rovněž netřeba dále

jednati. Všechny náboženské poznatky a všechna náboženská zřízení směřují v nynějším řadě k cíli nadpřirozenému, proto také nadpřirozeným způsobem třeba je pojeti a proniknouti. Nadpřirozený pak způsob poznání zove se věrou, která neznamena nic jiného než souhlas daný výroku nějakému pro vážnost původce jeho. Takto pojímáme výroky, kterým úplně a do podrobná nerozumíme (tajemství), pak výroky o předmětech kladných (dějiny, bohoslužba) o kterých se tedy sami přesvědčiti nemůžeme, a konečně i výroky přirozeného rozmyslu, kterých se sami dovedeme dopátrati aneb je, když nám sděleny, dovedeme úplně pochopiti; tyto, ač rozumem pochopené, třeba přece pojeti také způsobem nadpřirozeným, věrou totiž, abychom poznatky ty uvedli ve přímý vztah k Bohu jakožto nadpřirozenému cíli svému, jemu důvěru svou osvědčili i pro ten případ, že by nějaká nejasnost nebo pochybnost v nich nastala.

Všechny tyto případy třeba z rozboru tohoto vyloučiti, kde jednati jest pouze o obsahu přirozených pravd náboženských. O tom tedy platí věta: jakmile zobecněla nevěra nebo pověra a modloslužba, bylo lidstvu k mravnému životu a k dosažení posledního cíle Zjevení morálně potřebno. Mezi dvěma výstřednostmi, rationalismem a traditionalismem, vyslovuje věta tato skutečný průběh dějin náboženských, majíc však též a priori všechny potřebné důvody pravdivosti.

Traditionalismus, nyní takorčka již jen dějinám náležející, jako všechnu jistotu odvozoval z víry (a z „podání“), tak zvláště poznatky náboženské měl za nemožné bez poučení božského. Snížena tím bez dostatečného důvodu schopnost rozumu, zvláště u člověka prvotného, jenž dle jiných prý potřeboval nějakého vychovatele, aby vůbec nabyl poznatků nadsmyslných, neřku-li náboženských. Písmo ovšem o takovém vychovateli mluví; byl jím dobrouvívý Bůh sám, ať již způsobem jakýmkoliv. Ale tam jsme na půdě nadpřirozené, na které ovšem Zjevení bylo naprosto potřebno, kdežto teď nám jde o přirozený možný průběh vědomí a života náboženského. Bylo-li třeba prvním lidem, k nabytí obyčejných poznatkův a řeči, potřebí zvláštního vychovatele, pak to byl požadavek přirozený a nikoli Zjevení; o tom tedy zde nemluvíme.

Není dále pochyby, že Bůh i jinými způsoby mohl člověčenstvo poučiti o tom, čeho potřebovalo, zde tedy o pravdách náboženských, které z něho vymizely; mohl na př. vzbuditi sobě několik hlasatelů pravdy, mohl lidstvo veškeré zvláštním světlem osvítiti a znova na pravou cestu přivésti neb nějak podobně, ale v každém případě bylo potřebí něčeho mimořádného.

K pravidelnému začátku a vývoji života náboženského nebylo však potřebí Zjevení nadpřirozeného. Buďto byl člověk

od přírody opatřen vším, čeho pro život tělesný, duchovní a společenský potřeboval, pak nebylo třeba výchovu božského k přirozenému cíli člověka. Anebo neměl toho všeho, jsa na výchov takový poukázán, pak nebyl tento nic nadpřirozeného, nýbrž jen přirozený požadavek, a vychovávací činnost Boží byla povinností přirozenou.

Tím méně lze uznati nauku některých sekt křesťanských (protestantských, jansenistů), pseudomystiků, kteří člověka po pádu prvotném nemírně snižují, aby činnost božskou vyvýšili. I obrany náboženství křesťanského někdy tímto bludem jinak dobře míněným trpívají; vliv jansenismu (Pascal) a traditionalismu je zvláště ve Francii patrný (na př. Nicolas, Jos. de Maistre).

Nic takového není třeba, bychom nezbytný úkol Zjevení dokázali. Člověk i bez nadsázky klesl tak hluboko, že bohužel dějinami svými plně potvrdil obavy, jež o něm chovati lze vzhledem k jeho křehkosti a nepříznivým okolnostem. Ostatně povážíme-li, že celý rozvoj člověčenstva dál se pod účinkem nadpřirozena již od počátku, stává se otázkou tato téměř bezpředmětnou. Theoreticky toliko třeba konstatovati, že pro přirozený rozvoj života, kdyby byl nastal, nebylo Zjevení naprosto potřebno, ve skutečných pak dějinách že se stalo potřebným za jistých okolností teprve.

Nebylo tedy absolutně, naprosto potřebným, obnovovati Zjevením přirozených pravd náboženských život mravní, jelikož nebyla v lidstvu samém fysická neschopnost obrodu, nýbrž jenom mravní. Mravní tedy neschopnosti odpovídá mravní, morální potřeba. Mravní neschopností neb nemožností rozumíme tolikou nesnadnost, že se skoro vyrovná nemožnosti. Příčinou této není ani nedostatek prostředku objektivního — pravdy ty jsou poznatelné — ani subjektivního — rozum jest pro ně chápavý — avšak vniterné i zevnější překážky jsou toliké, že vzhledem k tomu, jak si lidé za takových okolností a nesnází počínávají, nelze skutečného výsledku očekávati.

Rozumí se to pak o lidech vůbec, jak obyčejně jsou, tedy nikoliv o několika jednotlivcích, kteří mají zvláštní schopnosti, zvláštní příležitost, čas, ochotu a vytrvalost atd., aby se předměty těmi zabývali a snad žádoucího výsledku dešli. Jisto není to ani u nich, kteří by snad mohli se státi hlasateli pravdy druhým. Pro ostatní jsou nahodilé ony překážky téměř nepřekonatelnými.

Pozoruhodno jest, za jakých poměrů mezi lidstvem stanovena jest potřeba Zjevení. Mezi hlavní překážky náboženského života klade se obyčejně úpadek, způsobený prvotným hříchem, kterým dle křesťanské nauky rozum zatemněn, síla vůle nalomena, žádostivost pak sesílena, a to nejen v prvních lidech, nýbrž i v celém potomstvu: Následky hříchu dědičného jsou úplně správně líčeny, ale v našem případě nemají tolikého významu, jaký se jim při-

pisuje, aspoň ne samotný. Kdyby hřích prvotný, jenžto se udál ovšem na půdě zákona kladného, v oblasti nadpřirozena, byl měl zároveň tolikou zhoubu v zápětí také na půdě přirozena, v rozumu, vůli a tělesnosti, pak by zajisté bylo — nikoliv oprávněno, ale — velice na snadě namítnouti, proč dobrotivá prozřetelnost božská vůbec nadpřirozený řád a v něm onu nezdařenou zkoušku zavedla, která způsobila tolik zla, tolik modloslužby a jiných ohavností, kdyžtě v řádě pouze přirozeném, bez oné zhouby, bylo snad očekávati aspoň rozumný život, k rozumnému cíli směřující.

Naproti tomu třeba na paměti míti, že i v řádě přirozeném, tedy bez hřichu prvotného, byla by nedokonalost rozumu, jistá slabost (protože svoboda) vůle, i žádostivost, jež by toho neb onoho, snad i mnoho jich byla na scestí uvedla. Sám apoštol národů v listě k Římanům líče poměr přírody k nadpřírodě těžce obviňuje pohanstvo ze zanedbání monotheismu, neomlouvaje jich následkem prvotného hřichu, který dle nauky křesťanské je sice rozsahem a účinkem větší nežli všechny hřichy osobní, přičetností však nejmenší, jelikož jest dědičný. Vina úpadku toho k praktickému atheismu jest hlavně ve špatném užívání daných dober, osobních i věcných, v nedbalosti a zlomyslnosti, kteráž choroba z počátku vznikla snad v nemnobyých, časem však zbecněla tak, že stala se takořka nevléčitelnou. Pověra stala se náboženstvím, neřest částkou mravního zákonníka. A v tom ovzduší se lidé vychovávali, jím oddychovali. Není skoro ani divu, že jím úplně nasákli.

Ale nebyla to nutnost. Rozum v jiných věcech místy tak pokročilý, vůle místy k dobrému tak odhodlaná, byla vždy ještě s to, by odolala a vrátila se sama k sobě, k svému pravému směru, jak u jednotlivců vidíme neb tušiti smíme. I ve zkaženém pohanství ostávala tu a tam „duše přirozeně křesťanská“. Mravní vliv návyku a společnosti byl však celkem mocnější, a proto nastala mravní potřeba vlivu nového, dosti silného, aby s oním vešel úspěšně v boj.

Jak zmíněno, jsou různé prostředky možné, kterými by se od zla pomohlo, o žádném pak a priori nelze říci, že jest rutným. Vyvolen-li však jeden z nich, a ten ovšem nejvýtečnější, Zjevení totiž, pak jest toto nazvati mravně potřebným, a člověk, jemuž za těch okolností jinak pomoci není, jest povinen je ochotně přijati.

Rationalismus neuznává této potřeby, maje naopak za to, že síly člověka přirozené všem potřebám jeho i nejvyšším pro všechny případy úplně k přiměřenému cíli stačí, jako ostatním živočichům síly jejich (Wegscheider). Zjevení proto jest nepotřebné, zbytečné, ano nemocné. A poněvadž dějiny tuto soběstačnost rozumu tak nemilosrdně zapírají, vypomáhá opět ke uzelné slovo:

vývoj, evoluce. Všechna ta hrozná poblouzení jsou jen fáse, stadia, průchody ke zdokonalení, jež pomalu ale jistě se dostavuje. I v životě náboženském vládne stálý pokrok, jenž veškeru cizí pomoc činí zbytečnou; ba ona jest jen škodlivá, právě proto, že je cizí.

Rationalismus předpokládá zjevnou nepravdu, jakoby poznatky zjevené byly obsahem neb formou rozumu lidskému cizí. Vždyť i zjevené pravdy podávají se ve známých slovech a pojmech, vyslovují pak se větami jako kterékoliv jiné pravdy. Jediné jest, že rozum lidský nevniká úplně do vniterných důvodů zjevené pravdy, jaksi do její podstaty, ale to konečně děje se nám i v přirozených poznacích krok za krokem. Nad to pak zde mluvíme o potřebě Zjevení pravd přirozeného náboženství, tedy pravd rozumu tím méně cizích. Jedině ještě, co by tu mohlo od obyčejného vyučování shledáváno býti různým, jest, že ve Zjevení mluví bytost vyšší, nekonečná, a podává vznešené poznatky hotové, nevyvinované. Toto však jest jen z části pravda, neboť úplně nepřipraven na ně zdravý člověk není, máje pro ně schopnost a samovolnou náchyllost k nim. A vyšší bytost přizpůsobuje Zjevení úplně potřebám posluchačstva, tak že nastává podobný nepoměr jako při vyučování obyčejném: učitel částečně sestupuje k vyučovanému, částečně pak jej k sobě pozvedá, a tak se nepoměr vyrovnává.

Dle rationalismu by člověk byl nucen souditi, že na přemissie u divochů jsou zbytečné, ba nemožny. Vždyť i zde je podobný nepoměr. Ano důsledně-li soudíme, byla by zbytečná i nemožná veškerá civilisační činnost mezi nimi, neboť jest jim zajisté mnohem cizejší nežli kleslému člověčenstvu předmět, o kterém tu jednáme. Kdo stanoví zásadou, nechati se rozum vyvíjeti bez cizí pomoci, ten by mohl a měl doufati, že ze všech zdravých divochů stanou se učenci, bez cizí pomoci, neboť oni všichni mají zdravý rozum. —

Potřeba Zjevení má býti ukázána ne tak za tím účelem, aby někdo byl přemluven je schváliti nebo přijati; onoť konečně je zde ode dávna, bylo přijato a stalo se lékem společnosti lidské, pramenem blaha jejího, a potrvá dále, aby každý, kdo chce, z něho čerpati mohl. Ale potřebu jeho dobře jest uvážiti naproti nevděku, který proti němu vládne, a naproti neblahým účinkům, které má v zápětí nevšímavost k němu. Spějeme zajisté i nyní k tomu, že mnohým kruhům společnosti lidské přestane svítiti světlo zjevené pravdy, i jest se obávati, aby potřeba jeho znova týmže hrůzným způsobem jako v dřívějšku se neukázala. Nebude ovšem již dáno nové Zjevení, tak to není myšleno; jeho potřeba zajisté by již nemohla býti dokázána. Ale může nastati podobná doba, jako již byla, že Zjevení upadne místy v zapomenutí a

život společnosti octne se na cestách jemu cizích, podobných neb i horších, s jakých kdysi byla Zjevením šťastně odvedena. Není nemožno, že ještě jednou neb i častěji bude mu podobný úkol vykonati, opět totiž nějakým způsobem mimořádným. kdyžtě řádné prostředky nezdají se dosti působiti. Může to býti nějaká citelná připomínka daného již Zjevení, která snad již častěji učiněna, ale může býti způsobem ještě důraznějším obcovena.

Lhostejnost a indifferentismus co do Zjevení rodí se hlavně z domýšlivosti a z přílišné důvěřivosti k samostatným vymoženostem rozumu v oborech duchovnědných. Vědomí veliké síly a schopnosti rozumu stupňuje se v přeceňování. Nebudíž nikterak podceňován, neboť byl by to jednak nevděk, jednak výmluva nebo záminka nečinnosti. Rozum sám skutečně byl a jest ještě větších věcí schop, než jaké skutečně provedl. Ale ať si schopnost jeho představujeme sebe příznivěji, nekonečná a neomezená není nikterak, i kdyby se mohla dokonale rozvinouti. Bychomť i sebe ideálněji si ji představovali, zbavenou všech závad a nesnází mimo ni se vyskytujících, v ní samé jest hranice, které sama překročiti nedovede, před kterou se tedy nezbytně zastaví, aby — chče-li — poslechla poučení vyššího.

Avšak okolnosti životní, osobní i společenské, působí tak mocné na rozvoj její, že před hranicí onou daleko zůstává, daleko nedosahujíc všeho, čeho by sama o sobě dosáhnouti mohla. Dejme tomu na př., že v začátcích přirozeného vývoje (tedy ne skutečného) by byl člověk sám najednou zvěděl vlastní silou vše, čeho na začátek nezbytně potřeboval. Bylo by mu to ovšem také muselo stačiti, neboť nad možnost není nikdo vázán. Na tomto předpokladě stopujme vývoj další, hlavně co do vyšších potřeb duševných i duchovních.

Již proti snadnému a dokonalému poznání stěžejných pravd životných naskytují se okolnostmi, osobními i společenskými, toliké a toliké překážky, že kdo upřímně za pudem rozumu jde, buďto bez rady a pomoci se zastavuje anebo po vyšší pomoci se chlíží. Vyberme si na př. zásadní pravdu o stvoření světa. Že svět je sám od sebe nebo z ničeho, jest myšlenka absurdní právě tak v celku jako v jednotlivostech; nikdo neřekne, že se sám ze sebe narodil atd., ale svět prý povstal sám sebou z ničeho, od sebe. A přece na jaká úskalí narážel a vždy znova naráží pomysl stvoření z ničeho! Zákon mravní, ctnost podle něho a hřích proti němu, vůbec povinnosti a přestupky mravní jeví se dostatečně tím, čím jsou, shodou či neshodou s vůlí Boží veškerenstvu vstípenou a je ovládající, a přece jak nesnadno bylo a jest, pravý význam jejich u vědomí člověčenstva vzbuditi a zachovati. Že život není ponechán náhodě ani osudu, že má nějaký rozumný účel také v budoucnosti, k níž je průpravou a přípravou, vnucuje

se člověku zrovna pudem sebezachovávacím, nehledě k rozvázné úvaze metafysické, a přece mohla a může pravda ta býti zapírána. V oboru čistě lidském na př. pravda o přirozené rovnosti všech lidí jest úplně samozřejmá, a přece nemohla a nemůže s dostatek proniknouti.

K tomu připočtème četné spory mezi učenci v předmětech zásadní důležitosti, všechny ty domněnky více méně věrojatné, domysly a nápady, takto sice mnohdy bláznivé, ale přece lákavé a mnohým svůdné — kolik chceme ještě na neodvislost lidského zkoumání skládati? A to vše platí nejen o myslitelích mimo Zjevení vyrostlých, nýbrž i o těch, kteří Zjevení znali a znají; ba z těchto máme na mysli nejen odpůrce, nýbrž i vyznavače jeho, kteří, přes veškeru shodu v podstatě, nejsou shodni a také ani úplně jasní ve výkladě četných otázek takových.

Indifferentismus tedy, opíraje se snad o tyto neshody a nejistoty, jest sice vysvětlitelný, pokud jest v začátcích a pokud je praktický, ale poněvadž jest polovičatý, k opravdovému proniknutí pravdy netečný, nemůže nazván býti směrem rozumným nikde, v oboru náboženském nejméně. Zdaje se nejvyšší moudrostí, je vlastně nejvyšší ledabylostí, neboť v otázkách právě zmíněných zajisté nelze se rozumnému člověku chovati indifferentně. A pokud samostatná práce rozumová nevedla a nevede tu k cíli úplně uspokojivému, třeba zajisté s ochotou chopiti se pomoci shůry podávané.

Nejasnost a nejistota, která v těch poznatcích panuje mimo Zjevení a ani jím není docela uklizena, vysvětluje se snadno okolnostmi, na které poukázáno a které důtklivě velí ujeti se zjevené pravdy buď jakožto úplného vysvětlení neb aspoň jakožto bezpečného vodítka v samostatném bádání, slovem, které dokazují potřebu Zjevení též pro tyto pravdy filosofické a sociologické vůči celku samých učenců, neřkuli ostatního lidstva. Pravdy ty jsou důležitosti zásadné, pro theorii stejně jak pro praxi. Jsouce však četné a nesnadné, vymáhají mnohou píli, jaké nemá každý badatel a nejméně ti, kteří je hravě odbývají. Ovšem i píle předpokládá přiměřený důvtip, jímž také nebývá v přírodě plýtváno; ani s učeností nebývá vždy sloučen, jako naopak nechybívá vždy neučeným.

Duše pak veškera svědomitého a plodného bádání, láska k pravdě, důsledná a bezohledná, bývá právě u těch zřídka hostem, kteří probírají předměty sporné anebo všelijakým předsudkům osobním a společenským nevitáné. Shánka po novotě, zvláštnosti a okázalosti svádí k nejapnostem nejvíce právě v těchto věcech, jež nelahodí obyčejné náladě, jsou-li přesně a věcně projednávány. Ze sta a staleté zkušenosti víme, že mělké vtipkování o věcech i nejvážnějších je vždy vítanější. Povrch je právě větší než jádro.

Posléze přes veškeren důvtip i píli poznáváme i nejzávažnější pravdy zřídka s úplnou jasností. Jestli ve všech našich vědomostech více nejistoty a neurčitosti, nežli jsme si vědomi. Divíme se mnohdy, kterak o nějakém předmětu, jenž nám se zdá — často však jen zdá — zcela zřejmým, mohlo býti tolik sporů, ba že vůbec mohl býti sporný. Vždyť všechny soustavy na př. filosofické vybudovány na nějaké poučce, kterou jiní dokazovali neb dokazují býti nesprávnou!

V praxi, kde závaznost osobní i celková hlavní hraje úlohu, se věc tím více ztěžuje, neboť kromě obtíží věcných přistupují důvody sympathie a zájmu. Jest-li tedy vůbec obtížnější nauka mravů a praxe než pouhé theoretisování, přesnost nauky takové ve skutečnosti zakaluje se ohledy nevěcnými. Důležitost a snadnost jsou tu skutečně v opačném poměru.

Povážíme-li pak při tom všem, že k úspěšnému a účinnému vyřizování otázek takovýchto potřebí, aby vůdcové lidstva v něm aspoň celkem spolu souhlasili, a srovnáme-li s tím chaotický zmatek, jenž „učenou obec“ odjakživa ovládal a vždy asi ovládati bude, opět nebudeme tím valně ponuknuti svěřiti se vedení jejímu, jehož vlastně není, a obrátíme se raději, uznávajíce nedostatečnost její i svoji, k bezpečnému učiteli pravdy a života, ke Zjevení božskému.

Tak se má věc u těchto a podobných pravd povšechného poznání filosofického, nikoli ještě přísně náboženského. A co tu řečeno, týká se badatelů vědeckých, ne sice toho neb onoho, který by byl snad na tu neb onu pravdu připadl, ale celku jejich. Mohl sice i jeden z nich dáti smýšlení lidstva jiný směr a poučiti je o pravdách těch, ale, jak už věci jsou, vyhledává se vždy jakýsi souhlas těch, kteří za povolání se vydávají a za ně jsou pokládáni. Jinak i nejsprávnější myšlenka těžko si razí cestu, zvláště jestli zmíněnými odborníky ignorována nebo potírána. Jestli přirozeno, že nevšímavost neb odpor jejich imponuje druhým lidem, kteří z nějakých příčin nejsou schopni úsudku samostatného.

Že onen žádoucí souhlas se nedostavuje, aby pomohl pravdě k vítězství, toho příčinou jest jednak pravda sama, jednak osobnosti. Ve věcech těchto nebývá samozřejmosti neb evidence, tak že ta neb ona ne zúplna objasněná stránka vždy zavdává podnět k různým domněnkám a tedy k neshodám. Osobnosti pak pohlízejí na pravdu nikoli nezkaleným zrakem „čistého“ rozumu, kterýž ovšem by o téže pravdě soudil vždy stejně, nýbrž každý dle schopnosti, dle předpokladů svého vzdělání a ostatního smýšlení, dle „stanoviska“, jež v takovýchto věcech bohužel náramně mnoho rozhoduje a často celé hnízdo předsudků a předpojatostí v sobě skrývá. Když pak mezi několika každý jinak na věc pohlíží, vysvětluje se snadno, kterak může každý míti kus pravdy

a přece o věci celé je kolik hlav tolik smyslů a žádný není správný úplně. Připočtíme k tomu ještě známou lidskou od-píravost a snahu vyniknouti něčím novým, hledati záhady, kde jich není, i nepodivíme se ani mnohým dlouholetým kontroverším, které nyní snad za zbytečné pokládáme.

Obtíže tyto, které se staví v cestu hlubšímu poznání pravd metafysických a vůbec duchovědných, jsou tu vylíčeny dle skutečnosti, ne snad dle výmyslu. Jest jich zajisté mnohem více. Povážíme-li tedy, že překážely jednotlivcům i nejvýtečnějším z výtečných, neřkuli badatelům podružného významu, že tím méně dosaženo potřebného souhlasu mezi směrodatnými z nich, o který by se jakási jistota ostatních opírala, že pak dokonce i po daném Zjevení ztěžovaly zevrubné samostatné probádání pravd oněch, nebudeme s rationalismem tak odmítaví k vyšší pomoci, která se i tuto, v nejlepších vrstvách zkoumavosti lidské objevila tak potřebnou, a to i v předmětech jí vlastních. Což bylo teprve lze očekávati v předmětech čistě náboženských?

Rationalistický progressismus, jenž odvolává se na stálý pokrok a od něho všechen zdar očekává, není dějinami odůvodněn. Panět lidská a pomůcky její, různé památky, zachovávají sice lidstvu některé výtěžky předešlých dob, ale právě jenom některé a ani těch si potomci vždy neosvojí tak, aby jim byly ke skutečnému prospěchu. Vlastní pak činnost lidstva a prospěch její nepokračuje stále, nýbrž má jako u jednotlivce své vrcholy a nížiny. Společnost lidská jeví se sice jakýmsi organismem, ale jen ve významu obdobném; není tu úplné vzájemnosti ani přesně organického postupu. Celé doby a celá pokolení začínají po úpadku znova, vracejí se daleko nazad, vyšínují se a zase klesají.

To platí o vzdělanosti vůbec, o náboženské zvláště. Náboženství mimo Zjevení celkem kleslo, kleslo i při větší vzdělanosti a zjemnělosti, klesla při ní také mravnost. Vidíme to v dějinách i v nynějšku. Vědění a uhlazenost sama o sobě není dostatečnou strážkyní zbožnosti a mravnosti, ona ceteris paribus právě jen prohlubuje a uhlazuje, i bezbožnost a hřích. Tedy tím hůře působí, není-li korrektivu jiného. A konečně vždy zase třeba opakovati, že v naší věci jde především o jednotlivce a pak teprv o společnost. Veřejná zbožnost a mravnost společenská není ničím bez jednotlivé. A jako jest neodůvodněna smyšlenka, že se člověk vyvíjel ze zvířecího stavu, tak také planý je důsledek, že pokrok jeho mohl býti a byl zcela samostatný a stálý i v náboženství a mravnosti, tak že Zjevení nepotřeboval.

Opak toho dokázán právě na těch, kteří měli vůbec býti vůdci ostatních a v jistém směru skutečně zastupovali výkvět myslícího člověčenstva. Nedostatky zmíněné jsou jaksi v nedokonalé povaze člověka vůbec, tak že pomoc Zjevením poskytnutá

jest mu vždy dobrodiním, byla mu jím od počátku až dosud, dobrodiním však moralně potřebným, neboť bez něho mohlo sice vzdělanstvo k jistému poznání základních pravd metafysických dospěti, ale sotva by se mu to bylo podařilo, ano soudíc dle zmíněných důvodů, téměř jistě ne. Cboceme-li ještě jaký závažnější důkaz, tedy stačí pohleděti na nynější rozbory oněch otázek, podávané odpůrci Zjevení nebo těmi, kteří schválně je ignorují a sami něco lepšího vymysleti se pokoušejí. Jaký to chaos! Ovšem pokrok, ale jen v domněnkách mnohdy až podivínských, nikterak ve věděni a ještě méně v jistotě. Tedy vlastně žádný kladný pokrok. Řeky prý se ztrácejí v hlubinách, aby sesíleny jsouce novými přítoky tím mohutněji znova vyprýštily — ale toto přirovnání k pokroku věděni, působenému prý také bludnými domněnkami, pokulbává až příliš.

Úsudek, jejž odtud činíme o potřebě Zjevení přirozených pravd náboženských pro dobu úpadku, jest úplně platný úsudek od menšího k většímu, po případě od většího k menšímu. Od menšího k většímu proto, že jednáno dosud o pravdách filosofických pouze, které přece jsou vlastním oborem myslitelů; bylo-li třeba ty zjeviti, čím potřebnější bylo zjeviti pravdy čistě náboženské, pravdy náboženství přirozeného! S druhé strany pak bylo-li Zjevení potřebno lidem v činnosti rozumové vycvičeným, nepodařilo-li se takovým dospěti k poznání pravdy, bylo to tím méně očekávati od širých vrstev lidu, zvláště v okolnostech, jaké na myslí máme, v úpadku vědomí a života náboženského, v obecném zatemnění a zmatku představ o Bohu a povinnosti lidské.

Další důkaz tedy týká se hlavně přirozených pravd náboženských (srv. II. 164), totiž poznání Boha jakožto původce a cíle, uznání přiměřené — vniterné i zevnější — bohoslužby. Dále, jak na u. m. zmíněno, základních pravd mravních, tedy asi příkazů Desatera a co z nich přímo vyplývá. Konečně celkem jakési svědomitosti a pováživosti životní, takorčka života podle zdravého rozumu a ne dle vášni neb jiných okamžitých popudů vniterných neb zevnějších, rozumem nezřízených. Zahrnuty jsou sice v tomto posledním oboru také dva první, poznání Boha a vědomí mravního zákona, ale nad to zde má ještě býti naznačeno, že člověk život svůj pořádá s jakousi rozumnou rozvahou, nežije lehkomyšlně a na zdařbůh, tedy že nosí sám v sobě jakási rozumná pravidla života, která tvoří jeho „svědomí“, a že on podle svědomí toho neb jak říkáme dle nejlepšího svého vědomí a svědomí žije, proti němu nejedná, t. j. formálně nehřeší.

Jsou to snad veliké požadavky, snad také skrovné; dojistá jsou zcela oprávněné, neboť jinak by to nebyl život lidský. Pro jednotlivce toho neb onoho jsou snad skrovné, neboť t. ř. šťastné

povahy, t. j. celkem umírněné, od přírody dobrou letorou obdařené a v příznivých okolnostech vyrostlé, zajisté by nad ně vynikly jakousi větší a vroucnější horlivostí, ba i heroismem ve službě božské a v lidumilnosti. Bylo jich zajisté dosti ve světě. Když ale jde o všechny lidi, o společnost, jsou požadavky ty veliké, neboť přemnoho lidí nemá té „šťastné“ povahy, bojuje s většími překážkami v poznávání i chtění a konání, a boj ten jest jim vésti nejen se sebou samými, nýbrž i s okolnostmi zevnějšími, s věcmi i s lidmi. Společnost velice podporuje člověka ve všem dobrém, ale po případě také ve zlém. Převažují-li živlové zlí, ovládají-li veřejný život, dokonce i náboženský a státní, jest jednotlivci velmi nesnadno, ba takorůzka nemožno, vyhověti všem povinnostem, které mu ukládá zdravý rozum a ono útlé svědomí. A kdyby se nátlaku tomu ubránil i jednatel neb několik jednotlivců zvláště samostatných, dav společnosti se mu neubrání.

Mravní tato nemožnost — nikoli naprostá — vysvětluje, proč pro takovéto okolnosti stanoví se mravní potřeba Zjevení oněch přirozených pravd náboženskomravního života, a to celkem pro společnost lidskou, nikoli pro každého jednotlivého člověka, ale zase ne tak pro společnost, jakoby se to jednotlivých lidí netýkalo. Nemožností onou rozumí se veliká nesnadnost, jižto zaviňuje jednak slabost (nikoliv úplná neschopnost) jednotlivce, proti ní pak ještě neblahý vliv společnosti, a nad to závaznost ona stálá, nikoli v jednom nebo druhém případě, nýbrž po celý život, kde tedy vyskytnou se překážky přčetné o přerůzné, dále četné t. ř. slabé chvíle, t. j. okamžiky, v nichžto soudnost nebo síla mravní ochabuje (různost věku, pokušení, nástrah atd.). Ottiger (*Theologia fundamentalis* I. 93), jenž této otázce zvláště zaslouženou pozornost věnuje, uvádí za příklad takové mravní nemožnosti případ, že by sto ženským, každé zvláště, bylo pod výminkou mlčelivosti svěřeno nějaké zvláště zajímavé tajemství, aneb že by ve společnosti čiperných hochů se vypravoval zcela vážně příběh hodně směšný pod výminkou, aby se nesmáli: každému jednotlivci zvláště jest možno podmínku splnit, ale jisto jest, že všichni jí nesplní.

Neplatí proto námitka, že nemožnost člověka nezavazuje, neboť tu pro jednotlivce naprosté nemožnosti není, obtíž sama pak povinnosti nezavazuje. A byť i nešlo u každého o formální zanedbávání přirozených povinností těch, tedy o vědomé a zavinené hříchy; samo o sobě jest tu, co býti nemá, co je člověka nedůstojno, neboť jisto jest, že polytheista a modloslužebník jest v obromném poblouzení, že nesmýšlí a nejedná podle rozumu právě v úkonech života nejvážnějších. Kterak pak může to působiti na život ostatní, kterak na dosažení cíle, jež přece u člověka třeba předpokládati? Kdož pak by nepocítil ošklivost a spolu

útrpnost nad životem modloslužebníků, bratří to našich, kteří nežijí ani životem lidským? Bezcitný dějepis a ethnologie, hromadíce jen údaje a popisy, kochají se skoro v těch nesmyslech a neřestech, ba neznabožská věda všechny ty stvůry chorobné obrazivosti polytheistické zrovna velebí. I tak sice bezděky snáší doklady pro naše důkazy o skleslosti lidstva mimo Boha, ale doklady věru tak málo vítané, že by člověk z útrpnosti raději o nich pomlčel.

I to tedy náleží k řádnému životu, aby oněch tří podmínek náboženskomořavního živobytí jednotlivcova bylo u veřejnosti šetřeno, aby společnost, ve které jest člověku žítí, vyznávání pravého Boha a vykonávání mravních povinností nepřekážela, tedy nejen zákonem ale ani zvykem k modloslužbě nebo k nemravnostem nenutila ani nesváděla, nýbrž naopak sama dle týchž rozumných zákonů bohocoty a mravnosti se spravovala.

Po těchto úvahách můžeme ještě jednou se vrátiti k možné naturalistické námitce, častěji zmíněné (II. 169), abychom ji zúplna vyřídili i vzhledem ku Zjevení pravd přirozených. Proti řádu nadpřirozenému a tedy i proti tomuto Zjevení brání se protivníci namítajíce, že příroda jednou takto se vyskytující má sama sobě dostačovati. Má-li člověk jaký účel, tedy stačí zajisté takový, jaký v něm samém jest, ve zdokonalení přirozených vloh jeho. Netřeba tedy Zjevení.

Povšechně odpovězeno k námitce již dříve (II. 130). V této úvaze, kde jedná se o pravdách přirozených, mohla by námitka nabýti tím více platnosti, kdyby vůbec byla oprávněna. Povýšení do nadpřirozena jest úplně dobrovolným úkonem Božím, člověku nepovinným, a tedy také všelijaké Zjevení, i to, o kterém se tu jedná. O Zjevení vůbec nadpřirozeném, totiž co do skutku i co do obsahu, rozumí se to samo sebou; o něm však také nelze a priori dokazovati, bylo-li potřebno či ne. Tu tedy námitka, že člověk mohl raději ostatek v přirozeném řádě svém, ač bezbožná, měla by ještě poněkud více zdánlivé oprávněnosti, ačkoliv se s dostatek vyvrací velikou prospěšností Zjevení. V nynější úvaze však už docela jasně ukazuje se, jak planá jest námitka ona. Již z dosavadních důvodů totiž vysvítá, že člověk za těch okolností právě nebyl schopen ani přirozeného cíle svého zdárně dojíti, jelikož vlohy jeho z veliké a nejdůležitější části se nevyvíjely, nezdokonalovaly, nýbrž klesaly a nepravým směrem činný byly.

Účelem člověka rozumíme tu, jako protivníci, jen účel přirozený, věčnou totiž blaženost přirozenou dosaženou zdárným rozvojem a zdokonalením přirozených vloh člověka. Z povšechné úvahy následující i ze zpráv dějinných vysvitne, že lidstvo za okolností, do kterých svou vinou upadlo, nebylo s to, aby se k tomuto

skutečnému pokroku pozvedlo, neboť život jeho nebyl jemu přiměřen a čím dále tím více se od něho spíše vzdaloval než aby se mu byl přibližoval. Takž ovšem ani přirozeného cíle svého celkem dojíti nemohlo z pouhé svépomoci, bez pomoci vyšší. Vyšší pak pomoci této poskytnuto mu Zjevením, které takto znova jeví se potřebným, pro zaviněnou, mravní neschopnost člověčenstva.

Důkazné látky jest bohužel až příliš mnoho. Podstata důkazu spočívá jednak v úvaze, že poznati pravdy tyto vůbec jest člověku obtížno, jednak ve zprávách dějinných, jež dosvědčují, že lidstvo do modloslužby a nemravností jejich upadlé ukazovalo se neschopným vlastní silou odtud vybědnouti. První úvaha, jaksi apriorní, má poněkud vysvětliti kormutlivou skutečnost, naznačenou ve větě druhé.

Vatikanský sněm (Const. Dei Filius, c. 2.), neprobíraje dále této morální potřeby Zjevení, praví pouze, že Zjevením poznává člověk ony pravdy, které ve věcech božských rozumu lidskému neproniknutelný nejsou, rychle, s pevnou jistotou a bez příměsku bludu. Slova ta připomínají důvody, jimiž Tomáš Aqu. (C. Gent, 1, 4) ukazuje, proč bylo třeba Zjevení člověku. Předně prý by málokdo Boha znal, a to z trojí příčiny. Někteří totiž vůbec nejsou k vědění jaksi rozpoloženi, tím méně tedy by se vyšinuli k nejvyššímu stupni jeho. Jiným zase zevnější okolnosti překážejí věnovati se jak náleží těmto předmětům. A jiným konečně překáží v tom lenost.

Druhý důvod je ten, že i těm, kteří by k poznání pravdy božské dospěli, trvalo by to velmi dlouho. Pravdy ty nejsou tak snadno přístupné jako na př. vědomosti zkusné, předpokládají mnohé jiné pozatky a při tom bedlivou a pozornou činnost duševní. Tedy i těch málo poměrně lidí schopnějších a pokročitějších po delší dobu by postrádalo dostatečného poznání Božího, „které lidi nejvíce dokonalými a dobrými činí.“

Třetí důvod konečně jest, že v samostatném bádání lidském z rozmanitých příčin přiměšuje se k pravdě také blud, jehož ani znalci nepozorují, neřkuli ostatní. Růzností názorův odtud vznikající bývá v pochybnost uváděno i to, co jest pravdivé a dokázané, neboť nedovede každý rozeznati důkaz správný od chybného.

Vzhledem k tomu pak, že náboženské vědomí a žití má se začítí co nejdříve, u každého člověka, a to možno jest pouze na základě nějaké spolehlivé jistoty, jest a priori zřejma potřeba naučení takového, jaké podává Zjevení. Důvody ty nabývají tím více váhy, pozorujeme-li člověka podrobeného tolikým a tolikým nepříznivým vlivům okolí, společnosti, slovem člověka vyrůstajícího již v ovzduší prosyceném pověrou, modloslužbou, nesprávnými názory mrav-

nostními a nemravostí skutečnou, v obyčejích soukromých i veřejných jaksi uzákoněnou.

Není v tom žádné omluvy, jen vysvětlení. Zdravý rozum a svědomí zajisté zůstávalo každému, aby obíraje se vážněji předměty těmito-dospěl aspoň ke správnému tušení a zošklivil sobě nesmysly a nepravosti, které pozoroval a sám snad uznával a prováděl. Dějiny svědčí, že přesvědčení neb tušení o jednom Bohu nalézalo se vždy a všude, ovšem snad jen pořádku a to zatemnělé; ale bylo jisté, a to u národů vzdělaných i nevzdělaných. Že nebyl nikde sám ctěn, bylo právě osudným a zaviněným krokem ku zkáze, neboť bohové vymyšlení a roztodivní heroové za bůžky postavení nejen že odváděli od povinnosti jednomu Bohu příslušné, nýbrž i nepravosti samy v modloslužbě i v životě schvalovali se zdáli. Tytéž dějiny svědčí, že všude nalézali se lidé, jež bychom nazvali svědomitými nebo počestnými, kterým zajisté nebylo volno v takovémto „náboženství“, kteří tedy mohli býti příkladem, po případě výstrahou jiným. Když u Terentia (Eunuch. 3, 5) zvolá kdosi před obrazem Jova prznícího Danaí: ego homuncio hoc non fecerim', tedy upozorňuje na to, co celým národům a státům mohlo napadnouti, že totiž představy jejich náboženské jsou nedůstojné člověka, neřkuli božstva.

Souvislost víry s mravy je všude zcela zřejma, a nejméně jí postrádáme u neznabohů, atheistů, kteří praví, že nic nevěří. Již to samo jest nesprávné, nemravné, protože proti rozumu. První a nejvyšší povinnost je tím porušena, za ní pak následují ostatní. Vždyť vidíme napořád, co atheisté umějí, a páší to právě ne proti svým zásadám, nýbrž podle nich, ne jakožto nahodilé poklesky osobní, nýbrž podle nauky a soustavy.

Nebudíž tedy nikomu divno, že i naproti nemravnosti ve skutečích, nejen proti nesprávným názorům, klade se tu potřeba Zjevení, které přece přímo obrací se hlavně k poznávací mohutnosti a nepřímě teprve působí na úkony. Tíha neštěstí spočívala právě v tom, že nemravnost, ateismus to praktický, polytheismem a modloslužbou byla dána a pěstována. Bylo tedy potřebí především osvobozujícího slova, kterým by lepší názory zasvitly a pronikly, svědomí byla vyburcována a tak způsobena rozhodnutí vůle, vrátiti se na cestu rozumu a pravdy. Pravda theoretická pak má vždy následky praktické. Jako při důkaze svém zajisté vším právem předpokládáme, že příčinou nedůstojného života byly z největší části nedůstojné názory náboženské, tak také s jistotou smíme předpokládati, že zlepšené názory povedou také k lepšímu životu — ne sice nutně a u všech, ale pravděpodobně a u mnohých.

Doklady hrozného úpadku člověčenstva mimo Zjevení naplňují celá díla. Srv. Döllinger, Heidentum und Judentum. Haas, Geist der Antike. F. Mach, Die Notwendigkeit der Offenbarung

Gottes. Stav jednotlivých náboženství zevrubně vylicuje Schanz, Apologie des Christentums II. Tamtéž bohatý seznam literatury.

Po stránce theoretické spatřujeme až na praskrovnou výjimku všude polytheismus veřejně zavedený, kterýž, ač snad jednotlivcům se nezamlouval a jich neuspokojoval, byl přece obvyklý a čím dále tím více se rozmábal, čím dále tím nesmyslnější byl. Nesmyslný sám o sobě, jelikož zdravý rozum jej odsuzuje, nesmyslnější pak ještě v tom, jak se bohové vymýšleli a dělali, jak se o nich smýšlelo. A čím vzdělanější národové, tím hůře; složité mythologie Řekův a Římanů jsou zároveň nejnesmyslnější. Člověk čta na př. řádění božstev u Homera jest naproti té vážnosti básníkově, s jakou vše vypravuje, opravdu na rozpacích. Modloslužba týkala se ne pouze božstev, nýbrž obrazů samých, jež za božstva neb za příbytek jejich pokládány. (Srv. Horat. Sat. 1, 8. Juven. Sat. 15.)

Ani parsismus ani náboženství egyptské, zdající se poněkud čistším, nevyhovuje požadavkům byť i sebe skrovnějším. Dualismus perský o dvou věčných bytostech božských, dle něhož jedna jest přirozeně dobrá, druhá přirozeně zlá (Abura-Mazda [Ormuzd] a Angrō-Mainjus [Ahriman]), i když tato na oné poněkud závisí, nejen neposkytuje záruky proti děláni bohův a pověře, nýbrž ji sám podporuje. Uctívání ohně a nestvořených prý světél nebeských je sice poeticky snad velice pěkné poskytující vděčných námětů básnických, ale jakožto bohocťa střízlivým rozumem rezebraná neobstojí. Předpisy očistné (volským močem) a j odrážejí se velice nepříznivě od věrouky poměrně lepší než jinde (víra v nesmrtnost na př. zcela jasně vyvinuta). Styky se židovstvím a křesťanstvím parsismus přijal do sebe mnoho nových živlů, jimiž se udržel poměrně více než jiná modlářství, ale přece ne úplně od rozkladu, až konečně k islamu zanikl.

Egyptské náboženství, původně čistých prvků monotheistických, znešvařeno záhy vnešením pohlavních rozdílů do božstva, zvláště pak prasurovým uctíváním zvířete, nepochopitelným u národu tak nadaného.

Čína měla původně monotheismus ze všech národů kromě židovského nejčistší, však v historické době vlivem lidových pověr a politických spekulantů Lao-tse a Kong-tse (Konfucius) a buddhismu zbarveno náboženství její modlářsky, pantheisticky; bůh Šang-ti, nejvyšším nebem (Thian) nazývaný, stává se pouze hmotným nebem, úcta duchů (šan) zbožňováním předků, přírodní pověry a prospěchářská modloslužba k lidem i zvířatům hlavní částkou bohocťy. Původní stopy monotheistické, kterých racionalismus použil, aby potřebu Zjevení popřel, ztrácejí se takto záhy v obmezeném hmotářství a prospěchářství, které si se žádnou a jen domnělou mocností nechce octa rozliti.

Toto jsou, jak poznamenáno, ještě nejpříznivější ukázky z polytheismu a modloslužby, z národů totiž kulturních. O ostatních jest lépe pomlčeti, pokud jich aspoň zatím nevynášeno pro vyspělé názory náboženské, totiž vážně a opravdově. Jinak zajisté pohlíží se na mythologie s hlediska národopisného, jinak s hlediska filosofického. Národopisec a psycholog s radostí sbírá všechny stopy a zbytky bájí a pověr lidových jako vzácné památky tvořivé obrazivosti národní, které jednak samy jsou výtvoři uměleckými, jednak na činnost uměleckou znamenitě působí. Ale právě proto že jsou to jen výtvoři bájivosti, nepotěšují tak velice filosofa neb theologa, vůbec pozorovatele a učitele skutečného života, přičítá-li se jim význam skutečný a odbývají-li za náboženství. Platí to, i když není v nich jinak nic nemravného, žádný příklad násilnosti, naruživosti, úskoku, necudnosti a pod., neboť sám o sobě polytheismus a pověra jest člověka nedůstojna. Tím hůře když v bájesloví obsaženy jsou přímo živly nemravné. V obou případech třeba tedy modloslužbu a polytheismus nazvatí politování hodným poblouzením člověka a človečenstva; o pokusech, obnoviti takové názory mythologické, aneb i o přílišném vštěpování mythologií v paměť mládeže podává se odtud úsudek sám sebou.

Ani jiné poznámky nebude tu od místa obnoviti, že totiž pokrokem ve vedení a umělostech pověr oněch neubývalo, nýbrž naopak: božstva se rozmnožovala z lidí a z abstrakcí, bohocť stávala se hrubší, smýšlení náboženské zvetšovalo, a celý poměr náboženský stával se zevnějším, mechanickým. S pokrokem jiné vzdělanosti rostl úpadek náboženský, který však začal zhoubně působiti zase nazpět do života veřejného, až otráveny všechny veřejné i soukromé poměry a nastal úpadek obecný.

Bludy v přesvědčení působily zhoubně na smýšlení a jednání. Náboženství málokde učilo mravnosti; buďto se o ni výslovně vůbec nestaralo aneb učilo spíše přímo nemravnosti. Počítáme-li ostatně modloslužbu samu za to, čím jest, za hřích a nepravost největší, jde samo sebou, že z takového pramene zdravá voda téci nemohla. Nepraví se, že všechny bohoslužebné úkony pohanské byly hříšné, pokud byly konány s dobrým úmyslem a s pravým, byť i matným smýšlením; mnohá vroucí modlitba zajisté vynořila se ze stísněných útrob k „Bohu“ (ne k tomu neb onomu, nýbrž k Bohu vůbec), k neznámému Bohu“ a k „velikému králi“, jež na př. zlomky Orfické vzývají. Ale většinou úkony bohoslužebné již proto, že byly modloslužebné a pověrečné, smyšleným bohům věnované, byly hříšné, nerozumné; čím více „pobožné“ snahy v nich, tím více pověrečnosti a neznabožství, aspoň materialně, věcně, i když ne subjektivně.

Nad to však modloslužba nemravnost přímo provozovala a šířila. Při ní zajisté namnoze zabíjeli se lidé neb komolily údy těla lidského (dítky obětovány, lidé v Římě ještě za příchodu Kristova, gladiatoři, kněží Cybelini a Astartini se zraňovali atd.). Obžerstvím a necudnostmi nevyslovitelnými slaveny slavnosti Bakchovy, Venušiny a jiných božstev, docela podle toho, co se o nich samých vypravovalo. Řekne se ovšem, že v tom byla oslava plodivosti přírodní, vůbec symbolika pochodu přírodních, symbolika výrazná, naivní, která nám přírodě odvyklým zdá se neslušnou; tak aspoň horuje se veršem i prosou pro antickou prý přírodnost, neraffinovanost. Avšak bylo v tom více rafinované surovosti a nestydatosti, jež se ostře odrážela od původních prostých, v pravdě přirozených mravů. Dle mytologických příkladův i nejvyšších božstev a takovýchhle mravů zaváděly se nesnesitelné poměry rodinné, zneužívání manželství, nešetření přírodních podmínek poblavních atd. O t. ř. mysteriích lépe pomlčeti. Opět jest se diviti, kterak spisovatelé šetřící posvátných svazků mohli klidně vypravovati o cizoložných a záletných kouscích mythických.

Konečně, abychom jen hlavních věcí se dotkli, společenské poměry čím dál tím nesnesitelnějšími se stávaly nevázností k lidské osobnosti. Pohazovati neb zabíjeti neduživé děti, bylo i v nejvzdělanějších státech zvykem, v Římě, v Řecku; pohozené pak od nálezců všelijak využitkovány, jen k ničemu dobrému. Otroctví, a to nanejvýš ukrutné, bylo tak zakořeněno, že zdálo se jako kterákoliv jiná část hospodářství náležeti k celistvosti obce a státu. Že pak tu nerozhodovala nějaká duševní neb tělesná inferiorita, zřejmo odtud, že v Římě otroci a propuštěnci bývali učitelé občanů. Otcovská a hospodářská moc v Římě sahala i nad život dětí a otroků, kteří mučení a zabíjeni z nejmalichernějších příčin, snáze a hůře než dobytek.

Tyto všechny a podobné zlořády nebyly pak proti zákonu ani náboženskému ani světskému — možno-li oba dělití — nýbrž podle nich, jsouce jimi jednak přikazovány, jednak aspoň trpěny. Poměry takové byly celkem všude stejné nebo podobné. Jednotliví kmenové měli svoje zvláštnosti. Chamité a Semité vyznačují se jakousi neborázností v přišerných obřadech, v nichž obrází se velikolepost a hrůza, Indoevropané jsou i v bobceti jaksi lidštější, přirozenější. Jelikož pak pověry ty a život podle nich zařízený sám v sobě nosil zárodek rozkladu a zániku, jenžto rychle dozrával a šířavě působil, stravovali se národové záhy v prostopášnostech svých. Vystřídali je jiní, v některé stránce snad lepší, v některé horší, pojímajíce v sebe nezdravé zbytky od předchůdcův, aby tentýž pochod prožili. Jednotlivé pokusy opravné tu a tam se vyskytnuvší nesahaly ke kořeni zla i dovedly tedy pokrok jeho nanejvýš pozdržeti, nikoli zameziti.

Hlavním nedostatkem života byl nedostatek vniternosti. Člověk zanikal ve veřejnosti, v zevnějších úkonech, v celku — osoba nehledala a nenacházela sebe samé. Mravnost starověká jest po výtce úprava zevnějších úkonův, arci i takto všelijaká, jak jsme viděli. Ku vniterným ctnostem nedochází, mnohých vůbec nezná, nemajíc ani jména pro ně. Lakomství, podvod, ctižádostivost, pomstychtivost, žádostivost vůbec jsou neřestmi jen pokud se násilím projevují, a to ani ne všechny; pomsta na př., již nazýváme sladkou, nebyla nectností, jako vůbec lidumilnost ani co do smýšlení ani co do skutků nebyla mravním zákonem, nýbrž tu a tam soukromou výjimkou „slabších“ duší. Zřízení lidumilná vidíme nanejvýš jakožto vynucenou nezbytnost, nikoliv jako povinnost a ctný skutek. Lidumilných ústavů v užším smyslu vůbec nebylo, byla však zvířata za posvátná pokládána a dle toho lidmi ctěna a ošetřována. Záslužnost dobrého smýšlení a jednání nebyla pobídkou ctnosti, neboť nebylo u koho zásluh si dobývati. Představy o nesmrtelnosti a odplatě byly sice rozšířené, ale tak matné a nedůsledné, že na život zdarněji nepůsobily. Neúprosný osud tísnil vškeru duchovní svobodu; přízeň či pomsta bohů, jakkoli drasticky v pověře lidu i v obřadech a slovesných dílech vyjádřená, nepronikla k významu mravního motivu, neboť nalézala se pod touž tíží fatalismu, znamenajíc spíše náhodné štěstí neb neštěstí. Jádro pravé v nich zajisté bylo, a jednotlivci ho postřehli; dojista nebylo to všem pouhou hájí, jmenovitě v dřívějších dobách ne, ale i to časem zvetšelo a pozbylo s ostatními názory věcného obsahu. Anthropomorfismus i demonismus ukončen pochybností, nevěrou a družkou její, nemravností.

Mluveno tu hlavně o minulosti předkřesťanské, platí to však o národech mimo Zjevení jsoucích vůbec, i nynějších. O divoších netřeba toho dále dovozovati. Cestovatelé, zvláště ti, kteří mermomocí hledají v člověku jen živočicha, zpravují nás o tom s dostatek; že bohužel ani oni nebývají vždy lepší, třebaž byli vzdělanější, je smutná pravda, která nás poněkud uťěšuje a káže věřiti spíše poctivým šířitelům pravé vzdělanosti, kteří přese vše smutné zkušenosti nejsou zase úplně slepi k světlým bodům v životě ubohých bratří těch.

U t. ř. kulturních národů s pokrokem vědění a průmyslu rovněž nepozorovati pokroku v názorech vyšších, v náboženství a mravnosti. Číňané na př. nezměnili se v lepší stránku, spíše naopak, jak brzy uvidíme. Žaponci, jejichž pokroky zvláště se vychvalují, stali se v náboženství obětí různých směrů, původního kultu strážných duchů (Kami, odtud Kami-no-mitsi, po čínsku Sintoismus [Šin-tao, zákon bohů]), konfucianismu a buddhismu. Sintoismus jest nyní náboženstvím úředním, ale vedle lidových pověr namnoze zavládá lhostejnost, kromě veřejných slavností na počest různých bůžků, duchův a mikada (Ten-si, syn nebes).

Vzdělanci tamější bojují proti zaváděnému křesťanství velmi urputně, zvláště když nasákli moderním atheismem, jenž tam i jinde jeví se přiměřeným způsobem, totiž nevázanými a pustými mravy; Žaponsko jest jimi smutně proslaveno.

Posléze bychom se tu měli obrátiti ne sice k národům, ale aspoň ke směrům protikřesťanským uprostřed národů křesťanských, jak tu asi působí neznalost neb odpor proti Zjevení. Pravím neznalost, neb i ta skutečně již se rozmáhá. Nelze zajisté znalostí znáti těch několik jmen nebo příběhů, které si neznabožci snad ze školy poněkud zapamatoval a náhodou snad v novinách tu a tam o nich četl zmínku. Místy nová škola i tyto drobtý vymýtila. Nevšimavost k vážným otázkám duchovým vůbec odvádí též od nauk náboženských, o kterých se v některých vrstvách již jenom nejapně vtipkuje. O věcech božských a základních pravdách životních rozšiřují se názory, které v ničem nezadají počítlostem pohanským. Co do mravnosti pak veřejné i soukromé jeví se nenepatrné shody se životem římským, jaký byl v posledních koncích. Široké vrstvy a veřejnost žije a tyje ješ ě z pokladů, nastřádaných životem d'e Zjevení.

Nebylo by správně, se strannou zálibou pro minulost — což obyčejně vyplývá z neznalosti — chváliti doby předešlé a snižovati nynější. Neřestí bylo vždycky až příliš dosti; i v dobách, kdy náboženský život zdál se zvláště kvěsti, bývalo jich také mnoho, a právě na místech posvátných. Pravdy zjevené nepůsobili — zajisté ne svou vinou! — na život, zvláště na život nějak privilegovaný, jak měly a mohly. Zlo však vzrůstá tím, že co dříve zanedbáváno, stává se pomalu nesnadným, ba hledí se znemožniti: nauky protináboženské se více šíří, nauky zjevené se potírají, tak že co dříve snad jen zanedbáváno, na to se i výslovně útočí. Vliv nauk zjevených se podrývá nejen životem, nýbrž i slovem, uměním i naukou. Nejde tu pouze o nadpřirozenou stránku, které se svět začíná štítiti, neboť o té zde není řeč, nýbrž o to, že i spasné nauky přirozené, Zjevením lidstvu vštípené, přicházejí znova ve spor a pchybnost a s nimi též to všechno, čím život povznesly a zlepšily. Boj zdá se býti veden jménem vědy. Čeho pak se lze nadíti od pokroku takovýchto věd, jež mimo Zjevení nebo proti němu se staví, uvidíme hned. Ale v pravdě působí tu též ostatní příčiny, které jsme shledali odjakživa vinnými v úpadku lidstva: praktický materialismus a nechť k věcem božským a vyšším vůbec, povreční tĕkavost a všetečnost, jež vydává za pravdu a vědu, co jí není, sháňka po novinkách a neobyčejnostech, jež dává přednost lesklé okázalosti jakékoliv před pravdou prostou, ale vážnou a závaznou. Bořiti trůn Boha a rozumnosti dělá více povyku než klidně a vytrvale při něm státi.

Co tu z dějin připomenuto, jsou ukázky důkazu indukčního, že lidstvo, octnuvši se naukou i životem v modlářství, nežilo již rozumně, sebe důstojně. Život takový ovšem pak nemohl ani vésti k dobrému cíli, ku zdokonalení a blaženosti, nýbrž jen k rozvratu a záhubě. Lidstvo samo nevykazovalo nikde zdárných pokusů, vybědnouti z této bídy duchovní, nýbrž naopak upadlo do ní hloub a hloub. Na snadě tedy jest usuzovati odtud, že nebylo ani naděje v takový zdárný pokus, že lidstvo samo bez vyšší pomoci, kterou ve Zjevení klademe, nemonlo již k rozumnému smýšlení náboženskému a k mravnímu životu se povznésti, jelikož samo svou vinou se od něho odchýlilo a návrat byl mnohými překážkami takorůzka znemožněn. Indukce sice není úplná, ale bohužel tak pádná, že námitky nepřipouští. Úpadek byl obecný a dlouhotrvavý.

Řekne se nanejvýš snad, že byl jen oficielní, jako vůbec jest velikou většinou dějepis náš. Jádro četných jednotlivců v soukromí bylo snad zdravé. Nebudtež podceňovány ctnosti a povahy antické; šlechtných lidí bylo tam zajisté mnohem více, než o nich víme. A zajisté přemnozí jednotlivci z národů mimo Zjevení se nalézajících učinili, co na nich bylo, a došli věčného cíle svého. Ale přes to předně i oni tápali ve tmách nepravdy a nejistoty, udržující se zajisté jenom s největší námahou nad obecnou záplavou, a kromě toho byly to výjimky, byť i sebe četnější, jež na celek nepůsobily a veřejně ani působiti nemohly a nesměly; vímeť, že i většiny podléhají tyrannii veřejného zvyku, neřkuli menšiny. Právě v tomto veřejném a trvalém zobecnění pověry a modloslužby třeba hledati hlavní příčinu neblahého úpadku. Když nepodařilo se za tolik století ano tisícletí z něho vybědnouti a se žádné strany nepsvíkala ani naděje toho, ba naopak poměry se ještě horšily, není pochyby, že jediná pomoc byla v pomoci božské, ve Zjevení.

*

Odmítnuvše samovolný pokrok lidstva ve vzdělanosti, o kterém se domníváno, že by lidstvo i v naší věci byl zachránil, nevšimli jsme si s dostatek oněch činitelů, kteří v jiných věcech pokroku snad prospěli a jaksi vůdci svých národů byli. Jsou to pěstitelé vědy duchové, filosofové, řečníci, státníci a též básníci, kteří ve starověku jinak dosti vážně pojímali svou věšteckou úlohu. K těm třeba se obrátiti, jelikož náboženství se nevyučovalo, a mravouka bez toho nenáležela k náboženství; oboje pěstováno zvykem národním a občanským, který po čase též ohlasu došel v dílech vědeckých a uměleckých. O panovnících, kteří ovšem veliký vliv tu vykonávali, nemožno vůbec mluvit, jelikož oni právě modloslužbu podporovali, uzákoňovali, často sami řídili a pocty božské se domáhali. Od nich tedy nebylo lze očekávati nápravy.

Dosud úvaha tato prohlédala vůbec k celku, jak si počínalo lidstvo ve věci této životně zajisté nejdůležitější; shledala pak, že celkem nešťastně. Nyní dlužno také popatřiti, jak se zachovali oni vůdcové, kterýmžto zajisté především mělo vysvitnouti, kolik pravdy jest v obvyklých představách náboženských, a jak nepravdy takové působí na život; kterým dále mělo na tom záležeti, aby krajané jejich lepších názorů došli a život soukromý i veřejný se dle toho utvářil.

V jednom třeba ovšem i tyto vůdce již napřed poněkud omluviti, zač snad docela nemohli. Žli totiž i oni pod tlakem veřejnosti, zděděných zvyků, se kterými zdály se zájmy státu a vlasti srostlými. Mohli a snad částečně i byli nad tento předsudek povzneseni, ale docela se z něho vyzouti jest asi více, než může na nich býti žádáno. Byliť i oni lidmi svého věku, svého národu a státu, týmiž zvyky odchovaní. A pokud oni byli prosti obyčejných pověr, proti nim stálo množství, proti nim stála z pravidla moc a autorita veřejná. Dovedli ovšem četní mužové i proti těmto mocnostem se postavit, ale každému to dáno není. Docela bezúčelné bylo by to bývalo u lidí, kteří, ač o zobecněném přesvědčení pochybovali, sami neměli nic lepšího, čím by ono nahradili. Skutečně také z dějin se přesvědčujeme, že t. ř. filosofičtí reformatoři daného náboženství dovedli sice někdy zviklati důvěru v rozšířené pověry, ale ani sami ani jejich stoupenci a následovníci nedovedli něco lepšího na jejich místo postavit. Nikdo nedá, čeho nemá. V této věci s předsudkem, který lpí na nesprávném povrchu, snadno se také zahazuje správné jádro; v našem případě s pověrečnou modloslužbou podvrací se zároveň náboženství vůbec, neodlišil-li se podstata její od příměsků.

Tohoto spásonosného skutku ani nejosvícenější myslitelé v pohanství vyrostlí schopni nebyli. Netřeba zajisté ze široka dovozovati, že žádná z filosofických neb filosofieko-mythologických soustav nebyla správná; jestiž to vůbec uznáno. V tom ovšem také obsaženo jest, že mylné domněnky pronášeny o původu světa, o božstvu, o duši atd., tedy o pravdách základních, jež rozhodují o životním směru člověka. Starší Řekové na př. učili buď pantheismu neb hylozoismu neb materialismu v theologii, materialismu hrubšímu neb jemnějšímu v psychologii. Nejlepší z filosofů jejich, Platon a Aristoteles, ač vysoko nad své předchůdce vynikli, oddělujíce Boha a hmotu světovou, nedovedli povznést se k přesným názorům o Bohu jakožto původci a vládci všehomíra. Onen stanovil věčnou hmotu vedle božstva, jím sice utvářenou, ale ne stvořenou. Tento nejvíce přiblížil se názorům křesťanským, ano i nauka o stvoření se mu některými badateli připisuje, avšak co do činnosti jednak stanoví u Boha úplný klid v seberozjímání a nevšímavost ke tvorstvu, jednak zase nutnou činnost, jíž pohybuje tělesy nebeskými a skrze ně ostatním světem.

O životě lidském, jehož souvislost s božstvem takto přervána, předkládány dle toho nauky nejpodivnější. Učí-li Aristoteles nesmrtelnosti duše, opět nelze zjistiti; přese všechnu chválu, již třeba mu i zde vzdáti, jako v jeho theologii, nelze potlačiti poznámky, že nejistota jeho a neurčitost, jež v rozpaky uvádí i znalce filosofie jeho, nedoporučuje ho za učitele pravdy pro lidstvo vůbec. Jiní o nesmrtelnosti buď pochybují neb jí popírají. Předuševňování čili t. ř. stěhování duší, jemuž učí někteří z Řeků spolu s Egypťany a Indy, aneb mythické zprávy o posmrtných soudech a trestech vyjadřují sice aspoň základní pravdu, že smrtí tělesnou není člověku ještě docela konec a že nastává odplata. Ale názory tyto buď byly tak nehorázné a nedůstojné, že rozumnějšímu člověku nemohly se zamlouvati, tím méně pak býti pohnutkou mravního života, aneb tak nejisté a spletené, že pochybnosti více budily než ukájely. Sám obhájce nesmrtelnosti Cicero, pronášeje správnou myšlenku, že člověk klame-li se věrou v nesmrtelnost, rád se klame a rád se může klamati (De sen. 23.), an opačný klam zajisté jest mnohem nebezpečnější a osudnější, zároveň chová pochybnost o nesmrtelnosti, již prý člověk snad svým časem také rád se vzdá.

Vedle ostýchavých obhájců takových zcela zřejmě ozývají se posměvači, kteří za brzký konec hledí si v čas opatřiti náhradu v rozkoši. Juvenalis (Sat. 2, 149) a Plinius St. (H. nat. 7, 55) víru v nesmrtelnost nazývají již dětinskou. Řecké nápisy nábrobní vyzývají pozůstalé, aby užívali světa v čas, neboť smrtí je konec všemu. (Asklep. Epigr. 9.)

Mravouka kromě t. ř. lidové moudrosti uložené v pověrách, příslovích a náboženských obyčejích došla v klassické filosofii bedlivějšího pozoru teprve Sokratem, pokud zprávy naše sahají. Správně obrátil on pozornost od výhradné kosmologie k záhadám nitra lidského. V přesvědčení o nesmrtelnosti duše, na němž nepřimo zakládá se asi z velké části mravné smýšlení a snaha, v tom kolísal jako v otázkách metafysických vůbec. Ve vážné chvíli před smrtí káže přátelům, aby zaň Asklepiovi obětovali kohouta. Moudrost a ctnost on i škola platonská po něm klade v poznání užitečna a příjemna, jehož prý poznávající nemůže nechťiti; zlo jest nedostatek poznání toho. Myšlenka tato částečně správná pozbývá ceny nedostatečným výměrem dobra, jež se klade v subjektivní přiměřenost. Že bludné poznání tam asi mnoho rozhodovalo, lze souditi z neuvěřitelných ústupků, které na příklad Platon činil zvyku a pověře; myslitel tak ideální a ušlechtilý připouští společenství žen, pohazování neduživých dětí a podobné.

Aristoteles mravouce své zbudoval sice základy mnohem pevnější, ale k božstvu jakožto objektivnímu dobru ani on ne-

pronikl a přes veškeru strážlivost mravního úsudku zůstal věren i nejhrubším předsudkům doby, na př. co do žen, otrokův a dětí (vyhánění plodu a j.) Že zlořády takové podepírá úvahami vědeckými, je tím povážlivější.

Pozorovatel pozdějších i nejnovějších proudů myšlenkových nepozastaví se ovšem nad těmito byť sebe výstřednějšími názory, neboť se opakují v dějinách ještě častěji a právě za naší doby opět se šíří v podobě vážné, vědecké. Zcela vážně na př. obhajují se antické pusté názory o věcech pohlavních jakožto prý zcela přirozené, proti křesťanské pruderii a strojenosti. Tím ovšem zneuznává a zavrhuje se pokrok zavedený Zjevením a obnovou přirozeného zákona mravního a podvrací se zdánlivě důkaz náš. Je také marno theoretickými důvody bojovati proti těmto názorům, které pojímají život jako roman a romanovité záhady jeho řeší, neohlížejíce se na to, že se tím nic neprospívá, ale mnoho škodí, že jako tehdy tak i dnes se tím ničí pro samou „přirozenost“ přirozený vývoj jednotlivce, rodiny a celých pokolení. Jediný tento důvod, mající zřetel jen k tělesnému zdaru národů, stačí, aby jak antickou tak moderní nevázanost odsoudil a požehnání zavedené zjevením zákona mravního proukázal; ba když se názory takové šíří i proti Zjevení již danému, jest potřeba jeho tím očividnější. Pro samou přirozenost v názorech a jednání chabla a hynula antická společnost v neřestech svých, tak že při tomto dějinném důkazu nemůže býti pochybnosti, na čí straně jest rozumný úsudek.

Zvláštního pozoru však zasluhuje hrdý stoicismus, jehož někteří zástupcové zdají se zároveň zastupovati onen progressní přechod z modloslužby ku křesťanství. Týká se to hlavně stoicismu pozdějšího, v němž vynikali na př. Epiktetos, Seneca, Marcus Aurelius. Jest více než pravděpodobno, že Senekovi neb Marku Aureliovi něco z křesťanské po případě „židovské“ nauky bylo známo, když ne ze zpráv o nauce samé, tedy zajisté ze zpráv o životě a tím nepřímo o názorech a zásadách. (Šrv. Dr. Fr. Ehrmann, Mravouka Kristova a Senekova. Hlídka 1898.) Ve filosofii theoretické je Seneca na témže hrubém stanovisku jako Stoikové starší, dle něhož bůh (tělesné pneuma) a příroda jest jedno, nezměnný osud vším vládne, duše jest jemné těleso atd. V psychologii pouze přiblížil se poněkud ušlechtlejšímu platonismu, neuznává sice nesmrtelnosti, ale nemoha přece zhostiti se úplně představy o jakémsi delším trvání duše (zmínky o praeexistenci, o návratě do původní vlasti).

V mravouce Seneca napsal věci podivuhodné. Jediné dobro je ctnost, jen že ona činí Stoika rovným, ba vyšším božstva! Vypleniti vášně, jak žádá, to se sice snadno řekne, ale předně je to nemožné, dále pak také nejen ne mravné, nýbrž i mravnosti

škodlivé, neboť vášně mírněné jsou hýbadla ctnosti. Jednou nemírně vyvyšuje toho bohorovného člověka, vyzýváje k boji proti osudu, podruhé odsuzuje lidi pro špatnost jejich, ačkoliv prý nedostatky ty jsou nevyhnutelné. Není tedy pravda, na čem si Stoikové i se Senekou tolik zakládají, že člověk jen potřebuje chtít a již tím dostane se mu ctnosti.

Nejpěknější část mravouky Senekovy, o rovnosti lidí (v každém člověku totiž jest jiskra božstva) a lidumilnosti, znešvařena je právě touž nesnesitelnou nadutostí, která lže sobě i druhým i proti makavé skutečnosti. O pokoře ovšem u něho nemůže býti řeči; též rovnost lidí má u něho někdy výjimky, jde-li na př. o ubohé nefilosophy neb o ženy. Náboženský živel jest u něho sice větší měrou v životních názorech zastoupen, ale nikoli s výhodou, neboť božstvo jeho není osobní, nemůže tedy pro člověka býti předmětem neb cílem ctnosti. Poddati se ochotně prozřetelnosti (jaké?) jest mu základem svobody, ale zavraždit se pro nemoc neb sešlost neb nějakou podobnou příčinu, to prý otvírá cestu k oné svobodě; filosof má uměti životem pohrdati.

I když tedy na oko jeví se tu jakési podobnosti s naukou křesťanskou, o příčinné souvislosti nemůže býti řeči, leč nanejvýš v opačném směru, totiž že Seneca něco z křesťanství znal a přejal. I nápadnější ještě shody, jež nalézáme u Epikteta, pokud totiž zásady jeho správně podány, vzbuzují tutéž domněnku. Důvěra v prozřetelnost a v pomoc božskou k životu mravnému potřebnou, vážnost k dobrům vniterným a upřílišená až netečnost k zevnějším, zdrženlivost a trpělivost atd. připomínají velice novou nauku křesťanskou, a to tím nápadněji, že Epiktetos podle nauky své také žil, čehož o Senekovi dle jeho na př. lakoty nelze říci. Avšak i v Epiktetově soustavě jako ve stoicismu vůbec postřádáme rozumného theoretického základu pro životosprávu, jíž se právě Epiktetos takoruka výhradně obírá. Přiblížil se sice ze všech antických myslitelů názoru o osobním jednom Bohu, ale zároveň káže dle zděděných zvyků oběti konati (Encheir. 31.), což zajisté nesvědčí oprávcí mravouky. Altruistický živel, v křesťanství tak silně a bludodárně zastoupený, jest u Epikteta více dle písmeny než dle skutečnosti, neboť rovnost lidí, založená na stejně božském původu duší lidských nestačí pohnouti k lásce bliženské myslitele stoického, který je tím dokonalejší a blaženější, čím lhostejnější jest mu všecko mimo vlastní nitro, byť to byli třeba i pokrevní bliženci. Rozdíl této lhostejnosti a křesťanské stejnomyslnosti bje zajisté hned do očí.

Je pravda, že Epiktetos i nad mnohého mravovědce doby křesťanské neřkuli předkřesťanské vyniká, ale křesťanství nahraditi daleko nedovede. Tím méně zaslouží poklony, že byl původcem mravouky křesťanské. Vyplývalo se mnoho pile a

důvtipu na tyto a podobné báje historické (na př. o Marku Aureliovi, který však lidumilnost svou špatně osvědčil v pronásledování křesťanů!), ale na konec nepředpojatý dějepis byl nucen vrátiti se ke zprávám, od kterých vyšel. Sebráno mnoho látky z dějin vzdělanosti antické, poznali jsme hrdiny jejich mnohem důkladněji, oceňujeme lépe jejich snahu a výsledky, ale úsudek o nedostatečnosti jejich ostává podstatně stejný.

Osvětluje se však ještě s jiné stránky. Staří apologeté křesťanští vytýkají filosofům pohanským pověrečnost neb neupřímnost neb obojí zároveň. U nejslavnějších jmen totiž pozorujeme buď jakousi nedůvěru v mythologii neb nevšímavost k ní, ale zároveň příkazy, aby zavedeným božstvům obvyklé pocty se vzdávaly; tak velí Sokrates, Platon, Cicero, Seneca, Epiktetos atd. Ba právě u zakladatele směru ethického ve filosofii, v životě Sokratově, hraje všelijaká pověra značnou úlohu, i nenasnadno rozhodnouti, zda je v tom úmysl či blud; ona zdá se vyloučen vážnou opravdovostí Sokratovou, tento zase pronikavou bystrostí jeho. Pozdější podvrátilé naivní víry mythologické buď zaváděli nová božstva (heroismus) aneb zavrhovali božstvo vůbec.

Pravděpodobnější jest, že víra tato u filosofů dávno před tím zmizela, neboť mythologie jsou přece příliš nesmyslné, aby se jimi veleduchové takoví mohli spokojiti. Byli však buďto rozumnější než pozdější bohoborci a nemohouce lidu podati lepší víry nechali ho při staré, čehož nelze tak šmahem haněti, nejde-li o zřejmé neřesti. Anebo byli jen opatrnější, nechtíce na sebe poštvati davů a státní moci. Vysvětliti to lze, omluviti ovšem ne, jakkoli výstražné byly tresty pro „bezbožnost“ takovou. Právě v této přesile veřejnosti shledali jsme důležitý důvod pro potřebu Zjevení. Filosofové antičtí, jak je známe, z pravidla nebyli dle toho, aby této síle se obětovali a neměli věru ani proč, nevědouce nic lepšího; obět Sokratova zajisté za to nestála, jakkoliv jeví se po svém způsobu hrdinskou. Nejnestranněji snad zachoval se tu Aristoteles neposkvrniv se tolik pokrytectvím, ač zase právě theologie jeho jest tak neurčitá a nezáživná. Není on sice typickým představitelem starověkého theologa, ale znače vrchol spekulace antické jest zároveň za všechny myslitele její pádným dokladem, že náboženství nemohlo se od ní nadíti žádné obnovy ani pokroku. Všechny tuto vypočtené pokusy, v nichž pokaždé skoro byla zrnka pravdy, nezůstavil potěšitelnějších stop, úpadek byl větší a větší. Materialismus, obmezení všech myšlenek a nadějí na zdejšek, zvláště pak příšerné zahrávání se samovraždou slovem i skutkem, značí žalostný výsledek všeho, a vážnější duchové jej s úplným vědomím v celé jeho zoufalosti takto pojímali.

Ostatně odborní filosofové se ani tak tuze nenamáhali, aby zde v názorech a v životě způsobili nápravu. Filosofická činnost

stávala se pořád více soběúčelným a soběstačným odborem, takorčka sportem lidí, kteří o životní dosah probíraných otázek málo dbali, či jak Cicero (Tusc. 2, 4) dí, nauku svou ne za životní zákon, nýbrž za okázalé vystrkování vědomostí pokládali. Opravdový soucit s nedostatky doby a lidstva málokde znamenati, akademická theorie je vším.

S tím souvisí jednak ona zmíněná obojetnost co do názorů náboženských, že totiž filosofům nesmyslný polytheismus se všemi nehoráznými pověrami nevadil, aby jej u jiných trpěli a po případě sami zastávali, jednak obmezování nauky na užší kroužky zasvěcenců, které v různých dobách různě se provádělo. Že kněžská třída skoro všude měla tajné nauky, jest vůbec známo. Prvotné školy filosofické též měly své tajemnůstkářství. U pozdějších místo toho nastoupilo jakési kastovníctví, které souviselo s tříděním obyvatelstva ve svobodné neboli vzdělané a nevolné; onomu náleželo výhradně zabývatí se vědou, jen ono smělo mysliti, tomu příslušelo jen pracovati. Horatiovo obmezeně naduté „odi profanum volgus“ (nenávidím nezasvěceného davu), i dnes ještě opakované, bylo heslem obecným. Hranice mezi obojí třídou posouvaly se sice všelijak, ale inteligentní vůdcové uzavírali se před vetřelci všemožně, jež Platon na př. (Polit. 6, 292) pokládá za neschopné vyššího poznání a činnosti (srv. též Cicero, De nat. deor. 1, 22); Aristoteles i přednášky své dělí ve veřejné a důvěrné.

Bylo to konečně jen důsledné. Nemělit lidu v pravdě co říci, aspoň ne v našem oboru, když konečný příkaz prostě zněl: následovati v náboženských obyčejích otců. Škola života tu jinak nebyla, filosofové nestýkali se s lidem, ale ani nauka jejich ne navazovala se na názory a potřeby jeho. Učená obec taková sice později i dnes došla obdivu a následování, ale že to nebyl směr zdravý neřkuli opravný, jest přece na bíledni. Jsou předměty a výtěžky vědecké, které tvoří takorčka příruční zásobu vědy samé, buď že nejsou pro širší veřejnost ještě zralé aneb jsou čistě odborné, jichž učenec potřebuje jakožto pomůcek a nástrojů ke své práci pouze, které však dále nezajímají a nemají životního významu. Je tedy jakýsi poklad nauk přístupných a potřebných jen zasvěcencům. Ale aby se jiná pravda hlásala uvnitř a jiná venku, aneb aby se pravda vůbec uzavírala zrakům, jež někdo pokládá za nezasvěcené, to neshoduje se s významem pravdy, zvláště ne pravdy životně důležité. Činnost v takovém výstředním, učeneckém a pouze školském theorisování se úplně vyčerpávající stane se brzy sama planou a čím více se do sebe domýšlí, životu se při tom odcizující, tím jalovější se stává. Známý to osud mnohých vědeckých směrů, ze starověku až do nynějška.

Dle toho všeho lze již také napřed tušiti, jak asi působila filosofie na obecnostvo. Právě tak, jaká byla. Těm, kterým byla

přístupnou, stávala se příjemným zabíjením času a hračkou, kterou se mohli pochlubit, ostatní většinou byla buďto lhostejnou nebo i podezřelou a nenáviděnou, jak Cicero doznává. (Tusc. 2.) Časy se poněkud změnily a lidé také, ale působení filosofie není o mnoho lepší, pokud chce jíti svou cestou bez náboženství nebo i proti němu. I kdyby totiž filosofie byla se dopátrala pravdy a vážně pojala učitelský úkol svůj v lidstvu, tak, jak se věci utvářely, nebyla s to, aby jej platně vykonala.

Co do mravního zákona — o věcech božských nemluvě — cítí člověk, i přese vše ujišťování autonomistů, vždy potřebu jakési vyšší autority, po případě sankce. Nepravím, že by rozum a imperativ jeho nemohl býti subjektivně (objektivně nikoliv) autoritou dostatečnou. Jest zajisté možno, aby rozum uvědomiv si zásady mravní takové vlády nabyt nad člověkem, že by vše smýšlení a jednání jeho bezpečně řídil. Mohl by tedy býti člověku takto dle rozumu žijícímu autoritou bezpečnou, ale, jak věci jsou, není jí a nebýval a nebude asi. Půjdou li věci tak dále, jak jdou, zbude jedinou autoritou a sankcí mravouky naturalní, beznáboženské, zásada: „co by lidé řekli?“ Sám naturalista Rousseau nedostatek sankce i nejpěknějším mravoukám vyčítá. (Em. 3, 187.)

Autoritě ovšem potřebí býti spolehlivou. Této vlastnosti filosofie jaktěživa neměla a nemá, jelikož nebylo tam a není shody ani v zásadních otázkách. Spory jsou sice všude, ve všech oborech, jelikož není tu na světě nikdo vševědoucí ani neomylný, ale právě věda věd od začátku bojuje o vlastní jsoucnost — o možnost vědění — neřkuli o jistotu jednotlivých poznatkův a nauk svých. Kolik vážnějších jmen v ní, tolik téměř neshod, tolik téměř protivníků, protivníků to, jichž boje bývaly časem jen akademické, časem však až i pouliční. Zmatek můžeme si představit jen dle velikého počtu škol a ve školách těch dle různých odstínů. Ještě lépe pak znázorňují nám to různosti, které se vyskytují na poli spekulace křesťanské, které přece jest ohraničeno, kde tedy jakási zásadní jednotka předem jest dána. A kolik tu rozdílů, kolik sporů! Kde tedy jest ve filosofie beznáboženské asi pravda, nedím úplná, ale aspoň taková část její, na které by se všichni shodli? „Das ist die Marotte des Selbstdenkens, dass immer Einer Abgeschmackteres vorbringt als der Andere“, praví Hegel svým způsobem nesnadno přeložitelným.

A přece jakési jednoty jest potřebí, aby pravda imponovala. Vytáčka, že všechna pravda jest jen relativní a za takovou se podává, neplatí, neboť to tvrdí se vždy jen o cizím názoru, nikoliv o vlastním, jejížto chce člověk i od jiných míti uznán. Vytýká se nám, že jsme fanatiky svornosti a vytýká se to snad někdy právem, dokáže-li se, že svornost ta je zhnílá. Ale že v nauce životosprávné svornost jest o sobě velikým dobrem, jest

jisto. Kus pravdy zajisté v každé soustavě. V ostrých sporech však mezi nimi snadno se na to zapomíná a zatím co jeden svůj blud šmahem za pravdu vyhlašuje, odsuzuje a podvrací u druhého i to, co tam pravdivého. Že tím neroste úcta a láska k pravdě vůbec, jest na bíledni.

Jest pak potřebí shody mezi různými mysliteli, tím více jí třeba u jednoho, aby sám si byl důsledný v nauce i ve skutku. V nauce pro jakousi jistotu a spolehlivost, ve skutku pro působivost příkladu. O filosofech antických nelze říci, že by život jejich byl býval lepší nežli spisy jejich anebo spisy lepší nežli život; ještě tento druhý případ je častější, na př. u „přísných“ Stoiků, jako Seneky, ale obyčejně byla chyba v obojím. Pověst filosofů nebyla valná — oni sami o sobě navzájem nevelice příznivě soudili. (Cicerō, Tusc. 2, 4; Plutarchos, Výchov dětí 15; Tacitus, Ann. 12, 8.)

Nyní pak považme obrovský úkol, jaký tito mužové měli. Proti tolikým a tolikým předsudkům, tak zahnízděným, dějinami, zvyky a zákony potvrzeným, se životem soukromým i veřejným úplně srostlým postaviti novou, jistou a jednotnou nauku a jí v život uvésti. A to nejen v kroužcích, ve kterých se uzavírali, nýbrž v celém světě, nejen u známých, nýbrž i mezi neznámými, kde nepředcházela pověst neb touha, proti různým mocnostem a daleko větším autoritám než oni měli mezi známými, neřkuli v cizině — vůbec srovnejme úkol s lidmi a nezbude ni nejmenší pochybnost, že to nebyly ty potřebné nástroje ke krušné práci opravné. A právě ti, kteří naukou nejvíce přibližovali se pravdě náboženské, jako Epiktetos, působili nejméně, neboť okolnosti, zkáza, okázalost, lehkomyšlnost atd. byly příliš mocné, jejich však vliv příliš slabý, činnost nerozhodná, nejistá. Není tedy divu, že oni sami v lepších chvílích vydatnou pomoc božskou nebo vůbec cizí za nevyhnutelně potřebnou pokládali, aby lidstvo naučila zbožnosti a mravnosti. (Platon, Epinomis 2, 513; Sokrates v pseudepigr. Alkibiadu II. [501, Jamblichos, Pythagoras 28; Horatius, Od. 1, 2.)

O náladě světa antického, o které se ob čas různými esthetisujícími dilettanty šíří zprávy velice růžové, stačí vůbec poslechnouti jen tyto dva znalce. Böckh praví: „Jenom jednostrannost a povrchnost vidí všude idealy ve starověku... Hellené byli v lesku umění a ve květu svobody nešťastnější, než většinou se soudí; zárodek zkázy nosili v sobě a strom bylo třeba stíti, jakmile zhníl.“ Zeller praví: „Pocit vzdálenosti od božstva (Gottentfremdung), touha po vyšším zjevení jest posledním stoletím starého světa vůbec vlastní. Touha tato nevyjadřuje především než vědomí o úpadku klassických národův a jich vzdělání.“ Nepokoj starého světa roste se vzdělaností a s rozšiřováním obzoru.

V Řecku i v Římě obracejí se k cizím božstvům, zvláště egyptským (Isis, Serapis). Mužové i osvícení svěřují se všemožným způsobům bohocoty, mysteriím, orakulím a jiným věšbám, astrologii, magii, theopoji (umění, začarovati božstva do soch), nekromantii neboli psychagogii atd. A nebyla to jen pověrečná činnost jednotlivých lidí, nýbrž organisované ústavy, jež pověře té měly hověti; tak věštírny, z nichž asi 10 zvláště často se jmenuje, věštírny nekromantické na vyvolávání duchů, kteréžto řemeslo i kočovně bylo provozováno. Zvědavost vedla k zabíjení nejen zvířat, nýbrž i lidí, zvláště dětí, a to ještě za císařství a v době křesťanské. Dokonce i po smrti osvíceného Juliana nalezena v Karrách, v chrámě, jehož tajně k mysteriím používal, žena za vlasy pověšená se životem rozpáraným. (Theodor. Hist. eccl. 3, 21.)

Stesk. ode dávna opakovaný, jak bídný jest člověk a život jeho, přišerý strach smrti a beznadějnost, jež ukájela se buď prostopášností neb samovraždou neb obojím po sobě, ozývala se s jedné strany, s druhé však zase tušení tajemna a touha po něm nenechala se tím úplně potlačiti a hledala útočiště v pověrách. Psyche odpadnuvši, jak později báje vypravuje, od Boha, bloudila bez útěchy a pomoci hledajíc opět spojení s ním, až božstvo samo přiblížilo se uzavřít s ní posvátný sňatek. Touto touhou a nadějí navazuje starověk na dřívější matné zprávy, jichž výslovně dotýká se i Platon (Zák. 4, 344) a Aristoteles (Metaf. 12, 8), vydávající totiž náboženské skazky za zbytky starodávné moudrosti, která se pokládá za zjevení božské. Zjevení toto pak očekává se nejen v podobě „slova božského“ (tak doslovně Sokrates u Platona), nýbrž i v podobě příkladu dokonalé c'nosti a spravedlivosti (Platon, Polit. 2, 361; Apol. Sokr. 117; Cicero, De re publ. 3, 6). Řekne se sice, že to byly projevy bezmocné a beznadějně touhy, která v zoufalé bezradnosti utíká se i k nemožným vidinám, třebas jich ani vážně nemyslila. Ale všecko to, co zde uvedeno, stačí zajisté na důkaz, že i přes činnost filosofie, ba vlastně pro ni a zbysta proti ní bylo třeba Zjevení, což ona sama tu a tam uznává.

O samostatné činnosti středověké a novověké filosofie, pokud se zabývá vědou náboženskou a mravoukou, nesnadno mluvit, poněvadž učila se od Zjevení, ať s ním soubhlasila nebo je potírala. Není tím nikterak snižována, právě tak ne, jako dobré stránky filosofie starověké neměly býti popírány vytčením vad jejich. Za učitelku náboženství a mravnosti však nehodí se celkem ani tato pozdější filosofie, pokud se pokládá za samostatnou, protože i jí jde více o učenost a theorii než o život. V odporu proti Zjevení je snad sjednocena, ale důvody její lze vesměs vyvrátiti se stanoviska Zjevení, ano jednotliví zástupcové její vyvracejí nauky své navzájem. Nejsou sjednoceni sami mezi

sebou, ve shánce pak po soustavě každému čelnému mysliteli zvláštní brzy ta, brzy ona nauka, ať sama v sobě pravdivá, ať bludná, stává se u veřejnosti aspoň pochybnou, jelikož do jiné soustavy se nehodí a v ní tedy jest potírána, po případě jinou nahražována. Tím pak, že pozdější filosofie — zajisté ne bez vlivu Zjevení — proti starověké přibrala velmi mnoho sebevědomí a poučky své ráda za jisté vystavuje, je zmatek tím větší. Není snad jediné poučky filosofické, jež by nebyla někým potírána a vyvracena. Kterak tu možno svěřiti filosofii samostatné úkol vědci v náboženství a mravnosti, kterak lze od ní očekávati v tom směru nějakou nápravu ve vrstvách širších, ku kterým teprve teď začíná se snižovati, není asi nikomu jasno.

To platí o t. ř. beznáboženské filosofii vůbec. U jednotlivých směrů jejich, z nichžto brzy ten, brzy onen naší nauce příznivé svědectví vydává, neschopnost ona tím důrazněji vyniká, jelikož nauky jejich jednotlivé čelí proti základním naukám náboženským vůbec. Není upřílišeno, řekneme-li, že vlastní výsledek všech hlavních soustav filosofických vespolek vzatých — možno-li je vůbec v jedno shrnouti a výsledky jejich formulí nějakou naznačiti — byl by nullismus neboli nihilismus, t. j. žádná pravda náboženská by neobstála, ani jsoucnost Boží, ani duše, tím méně nesmrtelnost její — vůbec žádná pravda náboženská. Tak důkladně koriguje se soustava soustavou, filosof filosofem.

A opakuji, že to není nikterak řečnickou nadsázkou, V dějinách filosofie figurují totiž jakožto velikáni vedle sebe Hume, Spinoza, Giordano Bruno, Bayle, Voltaire, Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte atd., o nejnovějších ani nemluvic. Dejme tomu, že by někdo chtěl sestaviti dle nich všech nějakou filosofii náboženství a mravů. Co by z té směsice, jako je skepticismus, materialismus, pantheismus, pozitivismus atd., vyšlo ještě kladného, nevím věru, kdo by uměl pověděti. A v požadavku samém, aby se nám totiž ukázaly kladné výsledky té obrovské myšlenkové práce, o které se tak rádo horuje, není zajisté nic neoprávněného.

Zůstává tedy opět týž skutek: povolání duševní vůdcové lidstva namnoze nedostáli povinnosti své, vésti lidstvo po cestách nábožnosti a mravní ušlechtilosti. Příčiny jsou opět tytéž jako ve starověku. Myslitelé totiž buď sami vězeli v nevědomostech a předsudcích, zhusta i v nemravnostech, aneb znajíce pravdu nevěšimali si jí a hleděli si více učeneckých nápadův a sporů nežli pravdy životní a spásnosné, kterou bylo obstarávati docela jiným činitelům. Komu zajisté by která filosofická nauka byla kdy v životě k dobrému posloužila, i sebe větší ctitel filosofie sotva by uměl pověděti. Není nikterak tedy pravda, že jenom nevzdělaným snad bylo potřebí nauky, která se vydává za zjevenou; vzdělanci jí potřebovali a potřebují neméně, poněvadž rozumování

jejich, jak staletá zkušenost ukazuje, v celku vedlo k absurdnostem, jimž podobných starověk jenom v dobách největšího úpadku se dopouštěl. A jsou to absurdnosti nikoliv překonané, minulým věkům vesměs náležející. Právě za našich dnův i nejbizzarnější pošetilosti podmaňují si myslí lehkověrných nevěrců.

Vzhledem ku Zjevení pravd tajemných potřebí ještě na jedno upozorniti. Filosofie, o níž je tuto řeč, Zjevení buď si nevšímá neb je potírá a chce je nahraditi výplody samostatné činnosti rozumové také z té příčiny, že nauka zjevená předkládá také tajemství, a to jakožto tajemství, což prý rozumu jest nejenom nepotřebno, nýbrž i protivno. Srovnajme tedy s touto chloubou ony nerozluštitelné hádanky, jež člověku prý k rozumnému strávení předkládá na př. Hegel neb Nietzsche. Toť jsou přece myšlenky, při nichž něco mysliti jest naprosto nemožno, proti nimž i nejvyšší tajemství křesťanská jeví se jako prosté pravdy rozumové. A taková filosofie, záhadnější než samy předložené záhady, má prý rozumu nahraditi zjevené nauky! Aneb abychem neuváděli ve srovnání jenom nauk, jež nesou již téměř stopy šílenství, všimněme si zobecnělé, i hochům již obvyklé psychologie Herbartovy, která tolik operuje matematikou, tedy zdánlivou evidencí. Nauka tato sice nedotýká se přímo nepřátelsky náboženství, ale může vůbec býti příkladem, jak se vlastně věc má s tou rozhlášovanou samostatnou prací rozumovou, která by nevyžadovala již víry a Zjevení, nýbrž jen porozumění. Co v té psychologii lze vůbec pochopiti? Každý sice může porozuměti obrazným slovům, kterými se pronáší, ale o věci se jimi málo poučí.

I na novější filosofii připadají výroky, které pronesl prostřední jinak myslitel (Cicero) o starověké. Je to táž „okázalost vědecká“, kterou tam vytknul, nikoli zákon života. I dnes, po tolikých zkušenostech dějinných možno, a ještě větším právem, říci, že není nesmyslu, jebož by nějaký filosof nebyl tvrdil. Pohnutky snad nejsou vůbec tak nekalé, jako tam bývaly, na př. výdělkářství a pod., neboť moderní filosof žije z pravidla bezstarostně na útraty těch, jimž otravuje život. Ale že by pohnutky byly zase vždy tak čiré a čisté, jak se říkává, nezdá se. Pokrytectví je tu dost a dost ctižádost a shánka po popularitě řídí tak mnohou čistě prý vědeckou činnost, ješitnost, bezcitnost a také nemravnost vysvětlují leccos ve snahách nevěreckých filosofů. Netřeba mluvit tak o filosofii jako spíše o filosofech, neboť podle jména a ideálu není a nemůže býti filosofie nevěrecká nebo věřící. Žádná z dosavadních soustav, pokud obsahuje pravdivé prvky, nevedla by k boji proti Zjevení, kdyby byla důslednou. Žádná však není od nebezpečí toho chráněna, jde-li cestou subjektivismu po stopách časové nálady a zkaženého ovzduší, neboť každá má také slabé stránky, které zakazují nepředpojatému pozorovateli,

zavěšovati svoje nejdražší dobro, své přesvědčení, beze strachu na tu neb onu soustavu neb formulku filosofickou. Neshoda a nejistota všech soustav, i nejlepších a nejlépe doporučených ukazuje nejlépe dílo lidské a velí býti obezřelým, nespoléhati na lidi, v kterých není spásy. A jen lidským dílem, často velice lidským, jest veškerá filosofie.

Není sice soustavy neb díla, jež by neobsahovalo něco dobrého a pravdivého; toť by bylo příliš smutné svědectví duševním vůdcům člověčenstva. Ale nebývá to z pravidla nic nového, zvláště co se náboženství týká; o mravouce vyznává i Rousseau, že byla křesťanskou dříve než se stala filosofickou, pokud totiž za něco stojí. Kdyby bylo možná sestaviti celý správný myšlenkový fond filosofie, pokud totiž obsahuje pravdivé neb aspoň pravděpodobné myšlenky náboženské a životospřávné, v jediný sborník, podivili bych se, jak málo lidstvo přičinilo k přijatému, zjevenému pokladu, promarnivši raději většinu sil svých v podryvání a diskreditování nauk jeho.

Ostatně filosofie, stojící mimo Zjevení nebo proti němu, již zásadami svými jest neplodná, úkolu, ježž tuto máme na mysli, úplně neschopná. Pravda je sice výbojná a rozpínavá, filosofie tato však nikoli. Je to zboží většinou jen knižné, pro zvláštní milovníky jeho určené. Vzdělavatelský neb dokonce civilisační úkol původcům jeho malokdy tane na mysli. A tane-li, pak věru velmi málo pro něj činí, nebť jednak díla sama jsou obsahem i formou nepřístupná — to jest konečně nejlepší stránka spisů nevěreckých — jednak málokdo z původců se o to stará, aby se rozšířila a úkol svůj vyplnila. Civilisační práci třeba konati činitelům docela jiným — věda tato (i s uměním) jest na to příliš aristokratická.

V náboženském nebo mravnostním oboru přistupuje k této netečnosti k rozšíření pravdy ještě netečnost neboli nelišnost a lhostejnost náboženská. Bezhlavá nauka o relativnosti pravdy a stejné oprávněnosti každého přesvědčení není s to, aby někoho nadchla ku hledání neb rozšiřování pravdy. Nauka ta jest nyní vědeckou zásadou. Rozumí se tedy samo sebou, že filosofie nebude potírati modloslužby a polytheismu jménem monotheismu, ač se pověřám oněm může jen usmáti; vždyť by sama vlastně neměla čím je nahraditi, jelikož sama žádného určitého názoru o božstvu nemá. Jí musí býti náboženství jako náboženství.

Sociologický neb lidumilný směr ve filosofii káže hlásati Boha jakožto bytost dobrou, milosrdnou a laskavou. Co však s tím počítí, když theorie Boha osobního vůbec popírá; neosobní bytost, jako vesmír neb síla, milostivou přece býti nemůže a není.

Obrátíme-li se na směr historický nebo nábožensko-filosofický, pochodíme stejně. Jemu zajisté je milejší, že všechny ty pověry

trvají, aby se měl v čem hrabati a výmysly své o vývoji náboženství na čem demonstrovati. Ostatně úmysl je tu zřejmý a vyslovený: dokázati, že náboženství je výplod časové duševné nebo společenské nálady neb i chvilkové potřeby, tedy zřízení docela subjektivní, někdy snesitelné, z pravidla však pověrečné, které netoliko není potřebno, nýbrž vývojem osvěty a vzdělanosti na šesti odpadá samo sebou. Co tedy směr tento, jemužto všechna náboženství jakožto zjevy dějinné jsou stejně vzácná, jakožto zjevy společenské však stejně zbytečná. Co může on prospěti pravdě náboženské a uvědomění náboženskému?

Positivní a naturalistický směr nepřestává nás ujišťovati, že lidstvo přestalo obracet zrak k nebesům a k blažené či nešťastné věčnosti, že žije samo sobě a hledá idealy své na tomto světě, nikoliv na onom. A pozitivisté naši namlouvají při tom stále ještě, že je to křesťanské, ba to že je právě křesťanské, poněvadž Tolstoj nebo někdo jiný řekl, že království Boží v nás jest, a nikoli také mimo nás, jak zřejmě učí Kristus. Takové nauky naturalistické mohou snad učiti příčinnivosti neb jiným dobrým věcem, ale náboženství, jehožto nezbytnost a závaznost jest nepopíratelná, nenabradí, ba náboženství poškozují. Jest-li „Otec náš na nebesích“ a my, děti jeho, prozatím na zemi, nerozhoduje tu, co se nyní děje, že totiž lidstvo nyní se k nebesům neobrací, nýbrž to rozhoduje, co se dítí má, t. j. žítí na zemi životem nebes hodným.

Veliký pokrok, způsobený Zjevením, zvláště křesťanským, že totiž náležitá váha položena též na čistě nábožné smýšlení, vůbec na nitro člověka a vniterné úkony jeho, novými naukami, které též chtějí se nazývati náboženskými, opět se zmaňuje, any prohlédají příliš jednostranně k zevnějšíku, k altruistické legalnosti. Tím pak samy podporují, proti čemu slovem bojují, aby totiž náboženství nestalo se pouze zřízením policejním, nýbrž ostalo i dále jak útěchou duše tak pravidlem života. Klade-li se tedy výhradně důraz na mravnostní stránku, a to ještě všelijak pojatou, tedy zanedbává se samozřejmý požadavek psychologický, dle kterého chtění a jednání zakládá se na poznání, tedy mravnost náboženská na vědomí náboženském, a náboženství obrací se v pověstné ono pouhé pactivectví zevnější, které může obstáti s nejhörším smýšlením.

Volnost přesvědčení osobního, hlásaná v dogmatice, měla by ovšem, a ještě více platiti v mravouce. Již Locke dokazoval, že zákony mravní nejsou v duchu lidském založeny. Jiní šli ještě dále — mravnost i právo je přesila — je zvyk atd. Nenáleží zde vyšetřovati sofismata, kterými se to dokazuje — poněkud učiněno to již dříve: pro filosofii má však zásada o volném přesvědčení ten nemilý následek, že dle ní směl by tedy každý

dělati, co mu libo. Zevně ovšem se může společnost a snad i jednotlivec proti škodlivému přesvědčení a jednání druhého brániti. Ale nemělo by se tak díti, neboť tím se volnost omezuje, ačkoliv se vlastně omezuje zase jen omezovatel volnosti druhého atd. — slovem, již ani na udržení zevnějšího pořádku nestačí mravouka, která koketuje s naprostou volností osobního přesvědčení. Mravnost vniterná jest jí pak ovšem úplně lhostejna, ač přece na smýšlení se všechna mravnost zakládá.

Mnohé soustavy mravoučné vznikly a zanikly, vznikají a zanikají dosud. A jako ve filosofii theoretické tak i v praktické nevím najde-li se mnoho příkladů, že by se filosof některý nechal druhým o zásadních omylech přesvědčiti a že by byl bludné nauky své zanechal. Jednotlivá pravidla jednání bývají sice u všech celkem stejná, protože jsou přejata z nauky náboženské. Ale v zásadách nejvyšších jsou velké rozdíly, právě tam totiž, kde chce pracovat sám rozum mimo Zjevení, vlastně proti němu. A pokaždé ujišťuje se, že zásady ty jsou jisté, samozřejmé atd. Kde tedy jest nedím pravda, ale nějaká aspoň jistota a spolehlivost, již k mravnímu jednání potřebí?

To zajisté k vážnosti mravouky nepřispívá, ať si ji představujeme jakcžto autoritu zevnější anebo jakožto imperativ, jež nosí každý v sobě. Ostatně neviděti, že by v š e c h n ě m badatelům o mravnosti na ní také vážně záleželo. Čestné výjimky filosofů-
vychovatelů, byť ne právě Zjevení příznivých, dlužno s uznáním vytknouti. Ale mnohým je to zase jenom lhostejný předmět professe a učenecká libůstka, jako archeologie nebo matematika. Stolice praktické filosofie byla uprázdněna, jest obsazena, potřebí přednášek, potřebí knihy, vědecká čest vyžaduje knihu novou, ta nemůže tedy býti jako ostatní, tedy se napíše jinačí. A poněvadž pouhá změna metody postačí ku kvalifikaci jenom ve školách nižších, kdežto na vysokých se žádají též nové objevy, napíše se nová kniha s novým systemem. Táž vědecká čest pak ovšem vyžaduje též držeti se systému zuby nehty, získati žáky, založiti vlastní školu, které buď podaří se onu stolicí znova svým přívržencem obsaditi anebo nepodaří. Nepodaří-li, zvítězí zase nová soustava, pak-li ano, tedy jezdí se ve starých kolejích dále aneb se z uvedených příčin vyjezdí nové. Tak to bývá obyčejně; na povznesení mravnosti se nepomýšlí tak často, jak nová díla o ní vycházejí!

A tu ještě předpokládá se, že se píše o věci opravdově, s jakousi vědeckou vážností, byť i bez dalšího zájmu. Přímou odporným však je zjev t. ř. filosofa, kterému celá věc je fraškou pro člověka nad ní povzneseného. A nejsou jen obskurní jména mezi takovými filosofy!

Od nejistoty a anarchie v mravouce není k takovému zahrávání a k úplné negaci mravnosti daleko. Cesta ta vykonána.

již ve starověku, ale více prakticky. Theoreticky cynismus pokročil více za naší doby, podporován jsa vydatně přírodovědou, která umí vše vysvětliti a veškeru přičetnost odstraniti. Starověká ethika pod nátlakem zvyku schvalovala a hájila leccos, čeho přijati nelze. Novověká proti obecnému citu a svědomí obhajuje zločiny, a to ještě s insinuací, že v tom záleží osvěta a vzdělanost, povznésti se nad tyto a jiné předsudky, které tíží svědomí nevzdělance. Je zajisté dobře osvobozovati svědomí a nepřičítati hříchů, kde jich není, ale tím, že se prohlásí všecko za nelišné a dovolené, jen když není při tom nepoctivého úmyslu, tím se svědomím sice ulehčuje, ale zároveň nemravnost potvrzuje za mravnost. A tam jisté směry ethické již dospěly.

Osvěta a nauka povšechná konečně není pro mravnost ještě všecko. Tak jak nyní věci jsou a jaký člověk je, potřebí nauky podrobné a příkazovací, autoritativné a důsledné. Vzdělanci podle mravouky heznáboženské nežijí a nebudou žíti, pokud by příkazovala nebo zakazovala něco více než nějaká „pravidla slušnosti“ nebo předpisy zdravotní; to jim stačí úplně. Svědomí a vniterná zodpovědnost nemá v tomto ethologickém rozumování co činiti, a dle toho ani v životě; sice by již původcové nových nauk o mravnosti počínali si obezřeleji a svědomitěji, a žili by také podle toho, co hlásají. Že poměr tento lidstva nedůstojný nejeví se ještě zřetelněji, ačkoli ve mnohém opět a opět ocitlo se již člověčenstvo ve stadiu zkaženosti antické, to sluší přičítati jednak šťastné nedůslednosti, že i vzdělanstvo zachovalo si ještě, vědomě neb nevědomky, zbytky starého přesvědčení, jednak oné jakési uhlazenosti společenské, která za oponou měnívá se zhusta v surovost a neřest nejhnusnější, posléze pak a hlavně tomu, že vzdělanstva toho druhu jest poměrně dosud ještě málo.

Nebude zajisté sporu o tom, že pouhé vzdělání r o z u m u nedává ještě mravnosti. A komu by to snad nebylo zřejmo, ať pohlédne do života, rozdělí si takto vzdělané od nevzdělaných a potom ať odváží mravnost na každé straně se nalézající. Bylo by také opravdu smutné ve světě, kdyby celé to několikrát větší množství lidí prostých, neučených a nevzdělaných mělo býti prohlášeno za prosto mravnosti a kdyby takovým skutečně bylo. Na štěstí není tomu tak.

A ani tohoto solidního vzdělání rozumového ethika filosofická nepodává, podati nemůže, pokud se od náboženství odlučuje. I když jednotlivé příkazy mravní celkem přednáší shodně a jednomyslně, neshoduje-li se v zásadách, podrývá soustava soustavu — tak jako nevěrecká filosofie snaží se podrýti víru a mravouku náboženskou, což se jí bohužel dosti často daří — a uvádí se tedy obaplně v nejistotu každá zásada a veškeren základ mravouky.

Či snad jest povinen každý člověk nějaké soustavy se přidržeti a jiných si nevšímati? Ale proč? Bylo by to „volné bádání“, které se nyní vindikuje již i hochům, sotva si universitu obhlédli? Vždyť víme, jak si školy filosofické navzájem pěkně říkají: „kantovci přísné observance“, „herbartovci přísné observance“ atd. Nač jsou katolické názvy někdy dobré!

Vzdělání citu a vůle, které se dále ku mravnosti požaduje, nesnadno poskytnouti pouhou etikou, na to potřebí celého života, od začátku až do konce, a spolupůsobiti třeba všem činitelům, které vůbec na mohutnosti ony mohou působiti, jako jest život společenský, umění atd. Ethika mohla sice snad za tolik set let ukázati, co dovede, mohla vychovatele, t. j. jednotlivce i společnost, život soukromý i veřejný, činnost vědeckou, uměleckou, obchodní atd. utvářiti tak, jak mravnost vyžaduje, aby každý nový člen společnosti lidské vstoupil do společnosti té jako do vzorného ústavu výchovaciho, kde není nejenom špatné nauky, nýbrž ani špatného příkladu a návodu. To zajisté jest ideal Zjevení, a ethika beznáboženská právě proto dí se býti v právu proti němu, že se mu to nepodařilo, ba čím dále tím méně daří, čím více víry ubývá. Ethika tato domohši se vlivuplných míst ve školách někde jen vyšších, někde veškerých, jsouc podporována státem, mohla by snad oněch výsledků docilovati, a slíbujíc také, že jich docílí. Je to možno, neboť jestli jednak překážkou obecného umravňování, závislého dosud na víře náboženské, úbytek této víry, tedy by odtud vyplývalo, že se ethice dílo bude dobře dařiti, neboť odpadlíkův od víry jest už dost a ethice nezabraňuje se již mezi nimi působiti. Není sice mnoho naděje, ale zkoušky se dějí stále, a lépe konečně jest, že se i v beznáboženském táboře o ethice aspoň mluví a jakési pokusy činí, než aby i tento zbytek byl úplně odhozen.

Jen jedna veliká vada je v tomto směru, že totiž etikou beznáboženskou, ačkoliv se v podrobnostech sbíhá namnoze s náboženskou, uzákoňují se také skutečné hříchy, jako jest nezabohoství a různé „volnosti“ v přesvědčení a v životě, kterých zdravý rozum nemůže schváliti. Ethika tak zas ukazuje se býti bez vlivu na pokrok. Co by původcové sami snad schválili, nemohou, protože by to bylo proti soustavě (jako na př. bohocta), anebo proti veřejné náladě, na př. ve státnictví, v umění, které pokud není na půdě náboženské, mravouce úplně se vymklo a spíše ji za sebou vleče než aby bylo jí s výsledkem řízeno. A toto jsou činitelé důležití, důležitější nežli všechna theorie. A ethika čistě lidská necítíc se autoritou, staví se mimoděk ve službu jejich, místo co by je řídila. Přijavši za theoretický podklad zásadu, že se mění názory mravní a tedy (!) i zákony, jest nucena více zaznamenávati a konstatovati nežli předpisovati.

Nebezpečností jest při tom alespoň to, že „volné“ názory a skutky budou mít v theorii náležitou omluvu. Jinak se mnoho pokaziti nemůže, dokud zjevená nauka a život podle ní bude ve společnosti lidské zřejmý, neboť lidé dobré vůle vždycky se k němu vrátí, zlovolní pak budou hřešiti dále proti zjevené nauce i proti ethice, pokud jim bude na odpor. Bezzákonnost, která se prohlašuje v oboru náboženském a mravním tím hlučněji, čím více rostou haldy zákonů zevnějších, nemůže působiti příznivě na zušlechtění člověka, které formalně pozůstává hlavně v kázni, ať je to sebekázeň či poslušnost autority vyšší. Pravda je sice, že čím méně příkazů, tím méně hříchův, ale to platí jen o příkazech, za jejichžto znalost není člověk zodpovědný. Kde jde o zákon přirozený a hlas svědomí, jako zde, může býti hřích i dvojnásobný, jistotně však je tu vždy hřích objektivní, přešupek daného řádu. Bezzákonností se objektivní nemravnost jen podporuje. Lehkomyslnost se přes to ovšem snadno přenese, ale když dostaví se rozumná rozvaha, nepomůže žádná ethika ani mesologie ani biologie, nýbrž nastane rozumný soud a — sebeodsouzení. Jak to někdy končívá, je známo.

Není ani známo, že by moderní ethika byla komu v boji mravním prospěla. Ona sice chlubití se může, že boje takové vůbec předchází a zabraňuje, ale tomu těžko věřiti, leč by to bylo snad podle známého sarkasmu: nejlépe pokušení? povoliti, pak přestane! Jestliže které zařízení dovede takto uzpůsobovati jednotlivé povahy a celou společnost, aby pohoršení vůbec přestávala, je to zajisté jenom zřízení, které není pouze teorií, nýbrž i skutkem, které poskytuje nejenom nauky, nýbrž i příkladu, které dále představuje nauku i příklad jakožto závazné, jako objektivní řád stanovený autoritou všemohoucí a vševědoucí, která tedy poskytuje dostatečné pohnutky v odůvodněné poslušnosti a sebeúctě, v poslušnosti k Bohu jakožto původci a cíli, v sebeúctě ke své podstatě, hodnosti a ke svému účelu. Slovo spojené takto se skutkem dovede jedině obnoviti mysl i vůli jednotlivce, a skrze něj i společnosti. Pouhá věda toho nedovede; jestliže se o to mermomocí pokouší proti Zjevení, poškozují vlastně to, oč usiluje, poškozují mravnost a zdržují pokrok její. (Srov. Brunetière, *La science et la religion.*)

Nedostatky filosofii náboženské a ethice zde vytčenými nemá ovšem býti snižována kladná učená práce, která v ní vykonána, aniž lze úsudek zde podaný nazvati nespravedlivým, že neoceňuje spravedlivě předností jako vad. Nejde tu zajisté o kritiku věd oněch vůbec, nýbrž o úkol, jejžto si osobují, nahraditi totiž nauku zjevenou. S úkol ten věda lidská není, ať jsou výsledky její jinak sebe skvělejší a byť je jak chce zpopularisovala. Jen v tomto směru tedy uvedeny některé příčiny, které úplně vyvracejí schlubné výroky o všemocné a spásonosné vědě.

Právě na nynějším zajisté vysokém stupni vědeckého rozvoje proneseno ostié slovo o bankrotě vědy, rozumí se ovšem, ne co do množství a důkladnosti odborných poznatků, nýbrž co do spokojivého, blaživého a spasného účinku na samy nosiče vědy i na ty, kteří od nich poučení a potěchy žádají mají a mohou.

V tomto směru, kterým konečně veškero hledání pravdy zajisté nésti se má, v povznášení a zlepšování lidstva, v úlevě strastí jeho a muk, v poskytování pravé životní radosti, učinila věda ta skutečně pramálo, a co vymyslila a sestrojila ku pohodlí a zdaru tělesnému, vyváženo bohužel až příliš důkladně bídou duševní, kterou buďto sama přímo způsobila nebo proti níž aspoň nic vydatného nepodnikla. Nechtělo se jí, a ani valně nevěděla, co a jak.

Nic nepomohly nové směry, které na minulost poblížely s patra jako na pochybený pokus. Zavržena metafysika, nastoupily vědy přírodní a bohudíky, přese vše zbytečné a lživé, co vynesly na světlo, přispěly k jakémusi blahobytu, přiměřenému novým potřebám, samy ovšem mnohou z těch potřeb vyvolavše. Pro ducha učinily málo — vždyť právě proti duchu bojovaly. Tím ovšem ho nesprovodily se světa ani neumlčely, spíše se mu svým materialismem zhnusily. Ani nejušlechtilejší z nich, lékařství, které přčasto má příležitost pozorovati blahodárný vliv zákona Božího a náboženství vůbec na život lidský, nemůže se jaksi z materialistického zakletí toho vyplésti, aby také duchovní a mravní stránku života pojalo v předpisovanou dietu. Nepřibývá mu sice úmrtnosti, ale zdraví také ne.

Po přírodních vědách nastoupily vědy smíšené, totiž napolo duchovědy, napolo tělovědy, různá odvětví sociologická, v jejichžto znamení svět nyní stojí. Je v tom všem mnoho dobrého, ale jen kdyby nebylo té nesnesitelné osobivosti a zpupné víry v samospasitelnost té které vědy. Vždyť nejen jednotliví zástupcové jiných směrů vědeckých protestovali proti ní, ale celé třídy vzdělanstva s nechutí a odporem odvraceli a odvracejí se od všetečné a přece nevědomé vědy takové, hledajíce útechy jinde.

Přirozeně platí tu vše, co platí o potřebě náboženství vůbec, jímž ovšem předpokládáme náboženství pravé, nyní tedy zjevené. Hledá se pomoc všem potřebám člověka, hledá se útočiště všeliké touze. Věda ho poskytuje potřebám reálním, umění zase potřebám ideálním, ve smyslu irreality, illuse totiž. Nebýti jiného přispění, bude i náboženství takové t. j. někteří ostanou při své vědě, z ní si nadělajíce bohův, jiní oddají se umění. Víme dobře ze zkušenosti osobní i z dějin, že tato protiva vládne mezi jednotlivci i mezi celými generacemi. Ani to není vymyšleno, že jednotlivci i národové mezi oběma směry s jakousi výstředností kolísali, a to ne ve svůj prospěch:

Proti věkům vědeckým tedy vyvíjela se reakce věkův uměleckých, proti experimentu více, proti lhostejnosti theosofie, okkultismus atd., kteroužto „mystiku“ nyní tak silno bujete spatřujeme.

Psyche pořád ještě bloudí. Cesty její nejsou všechny marny, ale z veliké části ano: snahy vědecké jsou namnoze blouděním bezvýsledným, protože z umíněnosti vyhýbají se ukazovateli jediné pravé cesty, Zjevení, a chtějí mermomocí najíti a raziti novou, nemožnou cestu. Ne nemožnou pro své samostatné potřeby, výpočty a metody: toť jejich povinnost, aby šly svou cestou. Ale pro potřeby člověka vůbec, jichž ukojiti přes nejlepší vůli naprosto nemohou.

V této stránce jest věda novověká snad na cestě mnohem nebezpečnější a zhoubnější nežli starověká. Tato zjevené pravdy jasně neznala, a proto se jí nemohla schválně vyhýbati ani protiviti; potlačovala a dusila ji sice v nespravedlivosti praktické, v nemravnosti, jak apoštol dí, ale výslovně proti ní tolik nebrojila. Proto se cesta její s cestou pravdy snáze mohla setkati. Novověká věda, neohlížeje se tolik na to, co jest opravdu vědecké, tedy pravdivé, a proto prospěšné, jako spíše co je duchaplné, originalní a samostatné, pohrdá zjevenou pravdou, vyhýbá se jí, stydí se s ní setkati ve stejných poučkách aby neutrpěla vědecká čest, a brojí proti ní. A jako se tím staré bludy opět a opět obnovují pro rozum, tak stejně bezúspěšnými jsou napořád tyto pokusy pro srdce a vůli.

Není ani divu. Neskýtajíť řádné potraviny ani samým učencům, na jejichžto zušlechtění věru pramálo působí, tím méně pak ostatnímu obecenstvu. Co tato ohromná většina lidstva má ze všech těch velkolepých soustav vědeckých? Co si z nich měla nebo má vybrati? A kdyby si jen jednu z nich vybrala, co si s ní počne? Poznatků má odtud ovšem hojně, až příliš mnoho, tak že neví, co s nimi. Ale to není to, čeho každý hledá, to není uspokojivý názor životní, ba ani vhodná látka k němu, i kdyby si ji uměl každý zpracovati.

Naproti Zjevení může tedy věda ve stejném úkole mnoho sice uškoditi, když mermomocí chce jíti směrem úplně samostatným tam, kde samostatnost už není možná. protože tam není už druhé pravdy, která by teprve mohla býti nalezena. Zde jest úkolem vědy jediné dosažitelným pouze činnost průvodčí a pomocná, chce-li pravdě prospívati. Jinak bude pouze rozkladná a podvratná, a bude tím více dokazovati potřebnost Zjevení, jen že tenkrát již jenom se škodou mnohých, které připraví o spasnou jistotu, bezpečnou v útočišti zjevené nauky a milosti.

Ani náboženství pouhého umění nemůže trvale upokojiti člověka, ba to ještě méně než náboženství vědy. Potřebujeť umění samo, nemá-li zjaťověti, podkladů realních, jako věda zhrubne

bez idealismu. Přes to však směr obojího oboru je zvláštní, samostatný — v rozhodných bodech druh druhu vylučuje; vědec nesmí ve vědě básnit, básník nesmí v básni vyšetřovati. Náboženství pouze zdajové, umělecké, bylo by sebeklamem a podváděním druhých, nemajíc jinak významu pro život, potřebující podkladu realního; pouhými přeludy může se řídit jen život pochybený.

Věda, budiž tu vzhledem ku zjeveným pravdám znova opakováno, mluví k rozumu a jím také někdy k citu a vůli. V tom vyniká nad umění, že dovede více buditi city realní, na skutečnost a její potřeby se vztahující, jakých život vyžaduje; umění spokojuje se city irrealními, platícími jen krásným neb vůbec libým přeludům, obrazům. Ale že vůbec působí silněji na stránku citovou, má též velikou důležitost pro útvar povahy, pro zušlechtění člověka. Není tedy pochybnosti, že umění vyplňuje vážný úkol v životě, ale také, jako věda, jen pomocně, po jedné stránce, kterou věda a vezdejší život se méně zabývá. Jako věda, ani umění nemůže býti vrcholem životního názoru a programu, i kdyby si z něho kdo udělal boha a náboženství. Budeť pak právě i toto náboženství jen jednostranné. Jaký bůh, také náboženství. Antagonismus obou směrů, nepříznivé následky obojí jednostrannosti zůstanou.

Za těchto okolností přichází Zjevení potřebě lidské vstříc objektivně hlásanou realní a směrodatnou pravdou, pravdou o Bohu a poměrech světa i člověka k němu. To jest, ať tak dím, vědecká stránka náboženství, sesílená nad veškeru vědu lidskou tím, že to není výsledek vlastního bádání, tedy žádný subjektivní výplod, nýbrž oznámený skutek, oznámená pravda, kterou nelze viklati, které nelze měniti. Rozum má kde spočinouti, a to s naprostou bezpečností. Tím jednak dána jest pevná opora slabým duším v pochybnostech a strážních, jednak postavena mocná hráz duším příliš „silným“ z prava i z leva, buď že by totiž z domnělých vědeckých důvodů chtěly pravd oněch popírati aneb se stanoviska vševládného umění dělaly z nich sujety (náměty) pouze umělecké, illusorní, lidem pouze k zábavě, k ekstasím a kochání a ne také k věření a šetření. Vzhledem ke snadnému a nákazlivému subjektivismu všeho druhu je tuším v tomto směru skutek Zjevení zrovna providentielním, takořka potřebným.

A přece zase Zjevení nezanedbává oné druhé stránky, citové totiž. Máť božské Zjevení jakýsi úmysl, jakýsi cíl, který chce uskutečniti. Jestliť ono teorií a praxí zároveň a k teorii i praxi směřuje. Účel má sice každá rozumná činnost už sama v sobě; tak jej má i věda — hledání neb zjištění pravdy, téhle pravdy, po případě použití její atd. Avšak zde u Zjevení jde o cíl ještě jiný, zevnější, který ono představuje a ku kterému chce vésti,

a to nejen pomyslně a v theorii, nýbrž i skutkem, totiž ku blahu časnému, pokud možno, i věčnému, k Bohu. Cíl je žádoucí a dosažitelné dobro. Dobro však nejen se naukou ukazuje, nýbrž bylo-li jasně ukázáno, láká a poutá. Tento vychovatelský úkol, vésti k pravdě a dobru, koná Zjevení druhou stránkou svojí, kterou se obrací k vůli a citu, dobrotou a krásou totiž předmětův a pravd náboženských. Jsou to ovšem hlavně city realní, které buditi chce, totiž city skutečné lásky, touhy, soustrasti atd. ke skutečným bytostem, avšak nezanedbává ani citů pouze illusorních, zdajových, podávajíc nauky své formou člověku přístupnou a co možná zámluvnou, přiměřenou. Tyto city, které zoveme čistě esthetickými, jsou v oboru náboženském opět jen pomocnými, průvodčími, ale významu a vlivu nikoliv nepatrného, nýbrž velmi závažného.

Aby se však nestaly hlavními neb jediné platnými a hlavními, totiž realní city nepozbyly vlády, o to právě zase postaráno jest objektivně daným, byť sebe lidštěji podaným a přizpůsobeným obsahem Zjevení. Víme, že všechno umění vzešlo z náboženství a jím dlouho výhradně udržováno, víme však také, že pohříchu stávalo se tu a tam samo náboženstvím, t. j. obsah náboženský kladen za předmět pouze umělecký a na realnost jeho se zapomínalo. Mythologie v umění vůbec takto ponenáhlu pozbývaly jádra a vědomí o věčné podstatě jejich mizelo.

Avšak nesmíme mysliti, že tak bylo jen za starověku, o kterém tu již nejednáme. Podobné „vyprázdnění“, jak by to asi apoštol (srv. 1. Kor. 1, 17) též nazval, prováděno a provádí se i na zjevených naukách přemrštěným umělectvím. Rozumí se samo sebou, že nemluvíme tu o legendách a náboženských pověstech neb i pověrách, nýbrž o skutečných člancích zjevené víry. Na doklad viz humanismus a některé nynější „mystiky“, jak snadno se zjevené nauky v básnické obrazivosti rozplývají v pouhé fantomy a illuse; což teprve u básníkův výslovně nevěreckých!

Obojí potřebě této a tendenci, rozumové i citové, která by ráda jednostranně a nesprávně nakládala s obsahem náboženství, vyhovuje náboženství zjevené, nedopouštějíc, aby se z něho stal pouhý útvar umělecké obrazivosti ani pouhý soubor vědeckých záhad a pouček. Obojí stránku zmírňuje a smiřuje, jsouc mezi oběma uprostřed, nebo vlastně nad oběma, neboť původem i autoritou ohlašuje se jako závazné slovo Boží. Naproti zobecnělému subjektivismu vědeckému i uměleckému bylo zajisté takové zřízení velmi prospěšno, ne-li potřebno.

Že umění v životě vůbec zaujímá vedlejší místo, je samozřejmo, a nemůže jinak býti. Snění není celý život a nemůže býti. Nemůže tedy umění býti učitelem a cvičitelem v náboženství, neřkuli náboženstvím samým, jež jest po přednosti životosprávou.

Ostatně opakují se proti umění všechny námitky, které učiněny proti vědě jakožto náhradě zjevené nauky. Vyplňuje sice v člověku některé mezery, které věda zůstává, avšak se své strany nechává jich ještě více. Nejhlavnější je to, bez čeho vše ostatní nemá ceny, totiž objektivní záruka a jistota pravdy, které umění poskytnouti nemůže, protože to není jeho podstatou ani úkolem.

Dále není ani v umění snad méně sporů než ve vědě, co vlastně jest umělecké, co není, kde umění začíná, kde přestává, kde jsou vzory umělecké atd. Různých —ismů ani v praxi ani v theorii umělecké není málo, a ony nejsou vždy klidně vedle sebe nebo za sebou, nýbrž také proti sobě. Pozorovatel může sice každému dáti za pravdu, pokud zaslouží — jestli v každém něco oprávněného, jako ve vědách — ale všech se přidržeti není přece možno!

Podstata umění sama sebou nese, že není nikdy dovršeno, vše jest jen relativně dokonalé, právě jako u vědění. Relativita však není pravý podklad smýšlení a jednání životního; to žádá pravdy a jistoty, prosté třebas, ale pevné, bezpečné, již by bylo lze zcela se svěřiti.

To všecko připadá na mysl pozorovateli starších i novějších proudů, Zjevení se vyhýbajících pod záminkou vědy neb umění. Nezdá se to jaksi náležitě k věci, protože zcela očividně jsou to proudy vůbec protináboženské nebo beznáboženské. Ale ony přece někdy nuceny jsou vysloviti se o náboženství, když se jim dělají výtky v té příčině. A tu licoměrně svádějí vinu nejraději na Zjevení, jež prý je takové a onaké, za něž tedy nuceni jsou hledati náhrady ve vědě neb umění, kde ji prý také nacházejí — zvláště když umění také zjevené nauky svým způsobem zpracovává.

Náhrada taková jest naprosto nedostatečná i kdyby to vždy bylo opravdové umění, jak jisté druhy jeho na mysl máme, svaté, čisté, vznešené stránky jeho. Ale co probůh chcete cenného pro zdravý život myšlenkový a mravní od umění, které na př. za hlavní úkol a ideal plastiky prohlašuje (po Benvenuto Cellinim) zobraziti nahé (ženské) tělo, nebo které v básnictví hlavně snaží se co nejživěji vystihnouti nejtajnější pudů a náruživosti?!

Už ani aristokratickost umění by člověka tolik nezarážela, jelikož konečně lze je jistou měrou jako vědu zpopularisovati, totiž shodnou-li se povolání činitelé na tom, co jest opravdu umělecké a co se má zpopularisovati. Větší část arciť ostane větší části lidstva skryta, leč by snad celé lidstvo stalo se aristokratickým, ovšem především dle ducha, ale také dle majetku a blahobytu, neboť bohové umělečtí a náboženství umělecké toho vyžaduje.

Avšak ani tenkrát by nebylo dosaženo toho, co Zjevením provedeno, soudíc aspoň dle toho, jak umění působilo a působí

na umělce. Když nejdovednější umělci byli špatnými lidmi, a to dosti často, když sami vyznali se z duševní bídy své, nezdá se, že by umění bylo přiměřeným lékem choré duše. Spíše naopak, čím více umění stává se raději dovedností a virtuositou než ideovou mocností, tím více bude samo potřebovati opory v pravdách zjevených, aby nepřišlo na scestí, aneb lépe řečeno, aby na něm nezůstalo. Nazývá-li se umění po právu božským, nebude mezi těmito dvěma projevy, uměním a Zjevením, sporu; a bude-li, tedy to bude zároveň znamením, že umění to božským není.

Poznámky tyto o vědě a umění týkají se, jak vidno, všech oborů, nevyjímajíc ani nejvyšší spekulace náboženské, a všech lidí, nevyjímajíc ani filosofův ani neučenců. Tak jak se věci utvářily, je Zjevení pro všechny nejen velikým dobrodiním, nýbrž i potřebou pro zdravý vývoj a pokrok.

*

Vůdcové lidstva v úvaze této zmínění z pravidla nezabývali se výhradně náboženstvím, nýbrž jednali o něm více jen příležitostně, pokud stýkalo se s některou částí filosofie nebo s uměním. Celkem jest nápadno, jak málo pozornosti věnuje antické písemnictví vědecké oficiálnímu náboženství, ačkoli básnictví jest úplně mythologické, a náboženství toto úplně bylo srostlé se životem soukromým a veřejným, bylo záležitostí obecnou, státní, tak asi, jak by při náboženské jednotě vůbec býti mělo. Věda nevědouc si s ním asi rady, obcházela je raději. Mravouce věnovala za to více pozornosti než ono a vynesla v theorii na jevo výsledky o sobě nepodceňovatelné, které však také jen theorií zůstaly.

Příčiny toho z části naznačeny. Neposlední z nich byla, že mravouka odříznuta úplně od názorů náboženských, kteréž ovšem tak, jak byly, znamenaly v nejedné příčině spíše negaci mravnosti, ale proto přece zde byly a vyžadovaly ohledu, po případě rozhodné změny.

Změny takové podniknuty na mnohých místech. Nejdůkladnější změnou bylo ovšem obnovené a dovršené Zjevení, jehož potřeba byla zajisté naléhavá, všemožnými zřeteli dokázaná. Zdá se však některým, že věta o stálém, samovolném pokroku dříve vyvrácená má aspoň zde jakousi platnost, jelikož vyskytli se v jednotlivých náboženstvích opravdoví reformatoři, opravného díla zcela schopní. Nauka jejich zdá se býti nejen pokrokem proti dřívější, nýbrž i o sobě platným řešením problému náboženského. Výsledky pak byly zcela slušné, někdy i velmi příznivé, které nejen se vyrovnají výsledkům, jakými se vykazuje nauka zjevená, ale dokonce nad ně i předčí. Uvnitř samé modloslužby tedy povstávalo opravné hnutí, které vedlo ke zdárným výsledkům, tak že naproti obnově takto vyvolané a provedené Zjevení nejeví se potřebným. Zjevení božské prý na-

hraženo naukou a opravnou činností některých reformátorů neb organisátorů náboženských, takže aspoň s této strany jeví se býti zbytečným. Naproti tomu snadno jest ukázati, že i přes tyto opravy, ba mnohdy právě pro ně bylo potřebí opravy vyšší, jen Zjevením uskutečnitelné.

V klassickém starověku k vážné obnově nedošlo. Pokusy v tom směru činěné vedly jen k důkladnějšímu rozvratu, nastala potřeba úplné náhrady odjinud. Za to na východě, nábožensky čilejším a opravdovějším, udály se veliké převrasy v náboženstvích. Téměř každý kraj má svého náboženského oprávněnce, jenž arcit zevrubnějšímu prozkoumání objeví se spíše jako kazič a svůdce k horším ještě pověrám. Reformatory takové měl sice i klassický starověk, a to i později ještě než byl ten neb onen na východě. Ale dílo jejich jeví se zřetelně jakožto část politiky, nemá tedy s vnitřním významem náboženství mnoho činiti. S politickými útvary vzniklo, po nich také znenáhla zanikalo. Úplný nedostatek mravního jádra s jedné strany, s druhé pak žrávina osvěty a rozumových pochybností zničila je brzy tak důkladně, že nezůstavilo stopy, leda památku na úplnou neschopnost vyplniti vlastní poslání své.

Přičítají se sice nejednou na př. hellenské mytologii i velice příznivé účinky na život a umění, jaký to jas a blaho všude rozlévala. Tak se soudí z národních radostných slavností, z té neb oné sochy Afrodity a její pocty, z bezuzdného života athenského, kde hlavní úlohu hrávaly také hetairy, a z podobných věcí. Zapomíná se, že ony chvíle radostných nálad byly poměrně příliš krátké a řídké, že při nich také hrány srdcervoucí tragédie, že právě slovesné umění toho jasu poměrně málo projevuje, že i ostatní spisovatelé, tedy zajisté přední zpravodajové o náladě své doby, přes veškeru formální libeznost vážným tonem prozrazují něco jiného než veselou bezpečnost a soběstačnost. Jenom dětinský názor nějakého naivního lyrika, jenž by v ukvapení za několik hodin na plese dal třeba celý život, může v takovýchto chvilkových radostech ze života spatřovati jas a blaho životní vůbec. Náboženství, které zná jen boha bohatství, ne chudoby, boha pomsty, ne smíru, boha peněz a krádeže, ne almužny, jest zajisté co do idealismu trochu podezřelé.

Tím pak, že hodně volné, smavé a „přirozené“ náboženství to působilo kromě jiných příznivých podmínek také plodně na některá díla umělecká, tím ještě daleko nevyplnilo úkolu svého, který mělo a má náboženství v životě. Ostatně nejcennější stránka na př. v dramatických dílech řeckých není z veselé mythologie, nýbrž naopak ze strastné zkušenosti a ze stísněné mysli, pochybnostmi a obavami zmítané. Ti lidé, kteří této vážné

stránce vykážali správné místo i v umění, zajisté znali život a požadavky jeho lépe než ti obdivovatelé jejich, kterým jde jen o smích a veselí. Podobně i náboženství tím sobě vydává příznivé svědectví, když k této vážné stránce skutečného bytí náležitě prohlédá.

Nestanoví se tím pessimismus za princip náboženského názoru životního, jak činí na př. velmi rozšířený buddhismus, o kterém hlavně třeba jednati, pokud je řeč o náboženských reformátorech. Příroda zajisté nesměruje k trpnosti a bolu, nýbrž k činnosti a slastnému požitku. Nedokonalost její ovšem přináší s sebou také bol, a bolu toho přibývá ve skutečnosti z jakýchsi tajemných příčin měrou převelikou. Náboženství, chce-li býti více než politickým zřízením, dlužno jest proniknouti toto jádro životních otázek a přispěti, pokud vůbec možno, k vyřízení jejich.

Východní náboženské názory celkem vynikají jakousi opravdovostí nad mytologií klassickou, která zvláště v pozdějším rozvoji stává se snůškou fantastických hraček. Pramen sice i zde byl čistší, ale zbytky z něho jsou praskrovné, kdežto na východě dávné dědictví lépe se dochovává. V bezradnosti klesá sice tento kult přírody i tam stále hlouběji, pokud je ponechán sobě samému, klesá naproti zjemnění klassickému v jakousi nevlídnost, ba i hrubost. Ale zachovává si důležité dva prvky, totiž pomysl božstva ne zcela zčlověčený a hlavně jakousi vážnou náboženskou mravouku. Ovšem ani tyto drobtý pravdy nepřinesly žádoucího prospěchu, ježto přinéstí může jen pravda celá. Jen novějšímu nepřátelům Zjevení podaly jakési podobnosti se zjevenou naukou záminku, odmítnouti původnost této. Zvláště reformátorské osobnosti, které tu vystupovati spatřujeme, zdají se býti obdobou a náhradou velikých hlasatelů Zjevení.

U Čiňanů Lao-tse (v 7. stol. př. K.) při naukách svých odvolává se na zjevení a na starou knihu, bezpochyby staré záznamy čínské. Soustava jeho jest pantheistická (Tao [rozum] první princip všeho) s jakousi trojicí: Tao plodí jedno; jedno plodí dvě; dvě plodí tři; tři plodí všechny bytosti. Avšak není to osobnost, tím méně tři osoby, nýbrž jakýsi bezosobní, kosmicko-pantheistický princip, který sám z ničeho vzniká. Jméno *Jahve*, které prý kdesi u Lao-tse naznačeno, jest ovšem nesnadno vysvětliti, podobně jako ideal moudrosti, jenž mudrce Platonova a messiáše Isaiášova připomíná. Snad jsou to zbytky Prazjevení, snad samostatné a skutečně velebné konstrukce filosofovy; nejméně asi jest možno, hledati v tom ohlasy biblické, neboť styky obou kmenů byly asi velmi řídké a zcela povrchní. Od nauky křesťanské liší se tyto nauky podstatně, neboť není tu řeč o určité osobnosti, která skutečně přijíti má, nýbrž jen o vyblouzněném a vysrěném krásném obraze, na kterém nastíněny hlavní ctnosti,

jak by mohly na člověku se setkat. Ctnosti tyto jsou sice dle jména někdy podobné křesťanským (na př. zemský zisk je ztráta, odpláceti zlé dobrým, milosrdí a podobné), avšak věčně, jako u pantheisty, nejsou to ctnosti osobní, nýbrž jakási bezděčná povinnost k přirozenému dění; ctnost tato jest prostě negativní, nemá základu v osobním poměru k božstvu ani v naději v nesmrtelnost, jež v nauce té nemá místa, jelikož duše jest jen čirejší způsob hmoty.

Lidu náboženství toto, možno-li je tak zváti, zůstalo v podstatě cizím, ačkoli v podobě prostší bylo dosti rozšířeno. Na místo pantheistického božstva vstoupilo množství duchů, magie, geomantie, ba i zosobnění nemocí, úcta zvířat atd. Úředním náboženstvím Číny jest konfucianismus (ze 6 stol.), jemuž také veškeren život náboženský rozplývá se ve státním. O božstvo dříve v Číně uctívané, o nesmrtelnost a podobné vlastní předměty náboženství se mnoho nestará. Vše jest výplodem přírody a v ní také zaniká. Císař, syn nebes, jest nástrojem vesmírného rozumu, kněží jsou jeho úředníky. Bohocta obmezuje se na počtu předků. Zlatá pravidla mravouky jeho, jako že ctnost jest uprostřed, že se má s jinými nakládati tak jak si toho kdo sám pro sebe přeje, nemají potřebného pozadí v celkovém názoru, jsouce takto výrazem všední chytrosti pro klid a rovnováhu v životě soukromém a veřejném.

Na obojí soustavu tuto působil záhy buddhismus, nemoha však státní náboženství konfucianismu ovládnouti, spojil se s taotismem. Náboženství Indů prodělalo mnoho změn. Nejstarší zprávy poukazují na směs polytheismu s monotheismem, jakýsi henotheismus. Pomysl jedinnosti a nekonečnosti, zvláště tento druhý, jest docela obvyklý, vede pak záhy k názorům pantheisticky zbarveným, jež v druhém období ustupovaly polytheismu dosti zřetelnému. Smýšlení a život náboženský jeví mnohé správné prvky. Kněžství jest původně odděleno, později teprve sestátněno. Oběti jsou časté, směřující spolu s jinými obyčeji ke smíření a posvěcení. Před duševňování Rig-Veda ještě nezná, za to však nesmrtelnost, ba snad i vzkříšení těla.

V druhé době, kdy Indra znenáhla zastupuje dobrý živel jakožto jediné božstvo nebeské a vyskytuje se Agni jakožto bůh ohně a prostředník mezi nebesy a zemí, pozorovati jakýsi úpadek a zhrubení proti dřívější čistší úctě Varuny, bůžků přibývá, oběti stávají se více úplatkem jejich než čistým úkonem náboženským, prostředkem uctívacím a smírným.

Brahmami smem (barh, povzněsti) obnoven původní monotheismus, ač při tom východní bujná obrazivost nepřestávala zabíhati do pomyslů pantheistických. Brahma, původně modlitba, později modlitel, pak jakási nejvyšší bytost, zdánlivě hned osobní, hned neurčitá, naznačuje vývoj představ náboženských, jak je

pěstovala výlučná sekta brahmanův a různé školy filosofické, v jakousi směsici pantheismu v theorii, pessimismu v praxi. Svět a život je zlo, předuševňování v různých kastách, ano i zvířatech je trest, spása jest až v atmanu, který znamená jediné skutečnost a absolutnost proti zdaji bytostí jednotlivých; zbavující se duše této nahodilé jsoucnosti rozplývá se ve světové všeduši, vyplynulé z atmanu a maye (přelud, zdaj). Lenivá apathie a lhostejnost se pěstuje vedle kastovníckého sebezapírání až k žebrotě, představy pozbývají obsahu vlastně náboženského, jsouce hříčkou obrazivosti a kochání se v neurčitostech, v nekonečnostech. Náboženství jest a může býti jen individuální, osobní. Pessimismus netýká se tak zla pravého, mravního, nýbrž více zevnějšího, hmotného, je tedy uspávací, ničivý, nikoliv čino-rodý. Byly to vůbec více fantastické theo- neb kosmosofie, z nichžto nižší kasty nic neměly než krutou poddanost pod třídou brahmanskou, jež chtěla býti takořka zbožňována.

Buddhismus (Buddha, osvícený, vlastně Siddharta z kmene Sakya, později Sakya-Sinha, lev, Sakya-Muni, mnich, Gautama, zemřel v 6. nebo 5. nebo 4. stol.) značí nějakou změnu předně v tom, že mnišský řád, jímžto vlastně buddhismus jest, utvořen z kasty kšatrijů (válečníků, rytířů) ne z brahmanů. Atmanu není, není věčné podstaty, není nesmrtelnosti, absolutno se stále vyvíjí, i člověk je tu stadiem, aby v obecné nicotě zase se rozplynul; nirvana (rozvanutí) jest jediná blaženost. O božstvu vůbec Buddha nemluví, sám za Boha se nevydává ani není v theorii uznáván, ač se objevil a ještě několikrát objeví v podobě božské, a také za boha bývá uctíván.

Theoretické poučky jsou ostatně tak různé, že není snadno zjistiti, které jsou vlastně buddhistické. Kromě pochopitelné nejasnosti rozličných těch fantasií jsou tu četné nesrovnalosti, tak že celá nauka jest v důležitých bodech pochybná, právě jako život zakladatelův. Tento častěji stavěn proti Kristu, jak prý dle určení bohů za zázračných znamení se narodil z neporušené panny (Maja), osmého dne dostal jméno Siddharta, odřekl se světa, často jsa pokoušen zlosynem (Mara), kázal po 40 let, umřel osmdesátiletý, tělo spáleno a ostatky rozděleny do kaplí.

Asketický směr není tu nic nového, jestiž v náboženstvích východu společný. Ani fantastické zprávy o mládí Buddhově nepřekvapí v okolí tomto, prosyceném pověrami a bájemi nejpestřejších barev. Určité zprávy jsou vesměs nezajištěny, pocházejíce z doby vzdálené od smrti Buddhovy asi 200 let. Neprávem asi prohlášena celá záhadná osobnost tato za mythickou, ale ještě větším neprávem staví se životopis její proti životopisu Kristovu. Mládí prožil Buddha v paláci otcově, obklopen hezkými děvčaty, ženu svou si vyhrál, měl s ní syna, rozhodnutím bohů a upo-

zorněním tří osob a jedné mrtvolky odhodlal se míjeti nádheru světa, později zase si něčeho více dopřál, atd. Nařídív žákům, aby byl pochován jako nějaký velkokrál, zemřel následkem požití vepřové pečeně.

Stejně nejisté jsou nauky Buddhovy, které však časem vypěstovány v jakýsi soubor, buddhismem nazývaný a některými mysliteli též naší době doporučovaný (Schopenhauer, Hartmann a j.) Nejvíce zamlouvá se jim, že je tu mravouka bez metafysiky, t. j. bez náboženství. Theosofům a okkultistům zase líbí se v buddhismu pantheisticky znějící frása. Není nic než dění, není osobní neb jednotlivé bytosti, jest jediné karma, čeho totiž nabyta duše vlastní činností, tedy jakási mravní příčinnost a souvislost ve stálých incarnacích, jejichž oběh slove samsara. Rozdíl mezi hmotou a duchem je smazán. Svět povstal shlukem vzduchových částí, větrem sehnanych; tam vznikl mrak, z něho moře a na povrchu jeho pevnina. Cílem všeho jest nirvana, rozplynutí ve veškerenstvu, jež samo též úplně v niveč se obrátí, dle jiných jen konec fysického obrozování.

Je tedy pravda, že buddhismus vlastně náboženstvím není, aspoň nechce býti, nýbrž jen jakýmsi návodem, jak se zbaviti bolu a spokojeně žíti. Mezeru tuto v přirozeném názoru světovém vyplňuje si tedy každý sám, neboť bez božstva nelze si světa mysliti. Lid ostává při svých bůzcích, přibrav ovšem ještě jednoho k nim, totiž Buddhu, osvícenci snaží se býti čímsi jako pantheisty na základě těch divných prabytostí buddhických.

Mravouka napomíná hleděti si především toho, co sluší ku svatosti, osvícení a osvobození od bolu. Jednotlivými zákony zakazuje se zabíjeti živočichy, krást, cizoložiti, lháti, opojných nápojů používat. Mnichům, vlastním to buddhistům, které ostatní lidé mají vydržovati, zakazuje se kromě toho dotýkati se žen, světské radovánky a pohodlí lůžka pěstovati, peníze přijímati.

Předpisy, vlastně zákazy tyto jsou zajisté ušlechtilé, jakož vůbec mravouka buddhistická s evangelickou nápadně se shoduje. Divného je v tom jen tolik, že přirozený zákon mravní ozval se v takové čistotě a došel platnosti právě tam, kde jinak tolik nesmyslů nakupeno. Zarážel by pak také nápadnou láskou k bližnímu, kdybychom nepamatovali, že úkolem života je zbaviti se bolu. Křesťanství mluví určitěji o zlu! Toto sebevykoupení z bolu neděje se však dobrými skutky jakožto prostředkem, nýbrž pouhou jakoukoliv negací, záporem a indifferencí, lhostejností. Bol posuzuje se jako vůbec všechny bytosti povšechně, jako nějaká mocnost, nikoliv určitě a jednotlivě. Proto láska k bližnímu nebo k sobě samému nemůže na oné zásadě „zbavení bolu“ býti zbudována. Neboť i bližní i já jsme jen zdajem. Tedy není ani žádné zodpovědnosti, jako není zákonodárce a soudce.

Mravouka tato chválí se jakožto mravouka autonomní. Jest jí skutečně ve smyslu právě uvedeném, ale trpí všemi nedostatky mravouky takové. Již předpoklady spekulativní chybí docela. Odkud bol? O tom nemáme hloubati, pravda, neboť bol je tu, a hlavní jest, zbaviti se ho. Toho dosahuje se útěchou, že jiní také trpí, a tedy resignací a vědomím, že tím se z bolu vysvobozuje.

Odtud zajisté logicky následuje úplná netečnost a nečinnost, zoufalství a světobol. Ospalost a netečnost, podporovaná podnebím krajů těch, zmocnila se skutečně vyznavačů buddhismu. Velebitelé jeho mezi námi zajisté by nepřijali toho pohrdání, jaké buddhisté chovají k osvětě, k umění, k dělným vymoženostem. Do pessimismu buddhisté celkem neupadli, zvláště pokud zdravý pud vedl je k pěstování lásky bliženské. Též indifferentismus a quietismus jest na něco dobrý, že totiž mírní surovost a hrubost vůbec. Že buddhisté staví nemocnice i pro zvířata, vyplývá z nauky o předuševňování; útlocitným duším moderním se tohle od buddhismu velice líbí, na bídu lidskou však při tom méně pamatují.

Mravnost může býti jen v osobním zdokonalení — buddhismus takového cíle nezná, jeho cílem jest — a i to dosti nedůsledně, ať individualní reality neuznává — zbaviti se bolu, tedy pouhá zbavenost něčeho a s klidem blaženost na tom založená. To zajisté zásada mravná není, neboť v tom není dobroty ethické. Obdivovatelům autonomní mravouky této však třeba i tuto radost odnítí, neboť autonomní jest ona sice potud, pokud nemá žádného rozumného podkladu a původu, není však autonomní potud, pokud má býti bez sankce, bez odměny a trestu. Věčné přerody člověka ve zvířeti, v člověku, po smrti v očištění, pak v jakési dokonalé blaženosti, ve stadiu duchovém (devachan) a opět v nové incarnaci vyššího stupně — všechny tyto a podobné způsoby jsoucnosti jsou odměnami nebo tresty. Jsou-li ostatně tyto smírné prostředky důstojnější než křesťanské, o to zbytečno dále se příti.

Buddhismus je prý snášelivý k cizímu přesvědčení. Ovšem chtěje se rozšířiti, nechal mongolským kmenům šamanství jejich, Číňanům zase jejich modloslužbu, rozmnoženou o úctu Buddhovu, nechal lid vůbec uctívati Buddhu jako boha v nirvaně, za ráj představované, nechal uctívati celý zástup osvícených „světců“, ba dokonce srst, peří a kosti ze zvířat, ve kterých Buddha kdysi vtělen byl. Jak to vše srovnává se s reformou a obnovou náboženství neb vůbec aspoň s pokrokem osvěty, když už mermomocí o náboženství se nestojí, věru nesnadno uhádnouti. Obyčejně takováto snášelivost nazývá se netečností, politikářstvím anebo přímo ohlupováním, zvláště povážíme-li, jak slepě lid tento za buddhismem jde, jak slepě k němu se hlásí, tak, že by každé jiné náboženství mohlo mu záviděti, nejde-li mu o stoupence uvědomělé, nýbrž jen o slepé vyznavače.

Tím ostatně odpadá i onen hlavní důvod, proč jest buddhismus nyní tak veleben. Za neposlední přednost jeho totiž kladeno, že jest *atheistický*. Zásluha to ovšem praskrovná, avšak ani tak není skutečná, leč do té míry, že theorie buddhismu božstev nestanoví. Ve skutečnosti však rozšířil se buddhismus jen jako modloslužba, uctívání předkův a světců buddhistických. Jest také přirozeno, že nikdo nemohl se trvale spokojiti abstrakcemi, jako jest o věčném dění a přerovování, o věčnosti bez nesmrtelnosti osobní, a když na př. právě tato poslední myšlenka se novověkým myslitelům tolik zamlouvá, tedy zajisté nevědí, co myslí a mluví.

I v jiných ještě modloslužbách východu spatřujeme jakousi opravnou činnost jednotlivců neb jistých tříd. Buddhismus rozšířil se po celé jihovýchodní Asii, a to již v době křesťanské. V Indii zatlačován islamem. Zvyky a obřady jeho měnily se ovšem velice dle povahy a minulosti nových vyznavačů. Nápadnými staly se zvláště zvyky podobné křesťanským, zbusta arcť jen karrikatury jejich, jako na př. modlicí bubínky. V Tibetu (lamaismus) nalezeny růžence, ostatky, křest, zvony, půst, zpověď a pod. — vyvinutá hierarchie zavedla tyto zevnější obřady k okázalému slavení bohoslužby, postrádající ovšem pravého jádra.

Náboženská věda, jež nepřeje Zjevení, hledá a nalézá v těchto a podobných věcech vzory nauk a zřízení křesťanských. Vysvětlení správné jest na snadě. Buďto jsou to věci, které přirozeně s náboženstvím souvisejí, ba ku kterým ani náboženství není třeba. Askese na př., sebeumrtvování, pohrdání světským přepychem, mlčení, jakási apathie a pod. je tak na snadě člověku myslícímu a zklamanému, jako nevím co na světě. Modlitba jest přirozený úkon náboženský. Opakovati totéž jméno a slovo, a to v určitém počtu vzhledem k určitému počtu posvátných předmětů neb událostí, při tom pak si pomáhati nástroji, jako jest růženec, jest opět úplně přirozeno člověku, chce-li se pronést s důrazem a vroucností, vyjádřiti sílu touhy své, chce-li projev svůj v souvislost uvésti s určitými památkami, ponořiti se při opakování od předmětu více a více, chce-li modlitbu svou uspořádati v jakýsi celek a ten již napřed v úmyslu jako celkovou pobožnost obětovati, chce-li konečně konati pobožnost společnou, v níž potřebí jakéhosi pořádku. Nelze arcť upříti, že se mnohý takový zvyk pohybuje na samé hranici pověry, již uvaruje se jen člověk plného uvědomění náboženského, ale přirozeno je to zajisté.

Tot jeden důvod takových shod, jenž u křesťanství platí tím více, anoť v řeči i v akcích přijalo mnoho z místních zvyků východních, našim nynějším způsobům neobvyklých. Zní-li na př. formule: „tříkrát svatý“ anebo: „svatý, svatý, svatý“, není to

nic jiného, než východní superlativ. A podobně i v jiných případech co do zvykův a obřadů bohoslužebných.

Dalším důvodem jest asi Prazjevení a jeho zbytky, v konservativním člověčenstvu tehdejším, zvláště pak ve východním zajisté hojně zachovalé. Toto zvláštní, nadpřirozené nazírání stalo se jaksi druhou, vyšší přirozeností lidstva, v jehožto skazkách pozorujeme odtud četné společné prvky, byť sebe více znetvořené. Zde na př. v náboženstvích indických zajímá nad jiné představa jakési trojice (v hinduismu, vzešlého z brahmanismu, trimurti) a vtělení učitele i obnovitele lidstva. Povrchní pozorovatele překvapila zevní podoba tak, že bez rozmyslu spatřovali zde úplnou souběžnost zpráv, jež pokládali za pravé zbytky Prazjevení, za ohlasy Písma. Novější věda zase naopak snaží se poměr přesunouti, kladouc Knihy indické co nejdále nazpět, knihy Písma co nejvíce do předu. Tyto jsou prý opisem oněch.

Pominouce zatím této stránky kritické, co do věci nesmíme přes podobnosti zdánlivé zapomínati podstatných rozdílů. Pomysl trojice na př. tak často naskytuje se v přírodě a v myšlení (původce — plod — vzájemnost), že i ve spekulaci theosofickou snadno se mohl vmísiti. Ale tam neznamená právě nic jiného než pantheistické formy, jména bez podkladu věčného, neškuli osobního. Též pomysl incarnace je theosofím východním zcela obvyklý, ale jaký to rozdíl od křesťanského tajemství! V náboženství vedském Agni (ignis) sestupuje na zemi, ale ne v podobě lidské a odtud zase vznáší oběti k nebesům; je to povýšený bůžek ohně. Buddha měl se objeviti celkem asi v třicateré podobě. Rig-vedský Višnu, bůh slunce, sestupuje v desíti podobách, napřed ve zvířecích. Osmá podoba jest Krišna, který též stavěn naproti Kristu, kterého však opravdu jest důkladným opakem ve své smyslnosti, pustotou přívrženců hojně napodobované.

Sblížení Boha s člověkem vůbec nikde nenalzáme představeno v podobě čisté, důstojné, a hrubě smyslné představy stávají se čím dále tím horšími. Původní monotheistický ráz mění se v pantheistický, kde vše jest bezosobním nutným dějem přírodním, kde tedy vlastní náboženství — od osobnosti k osobnosti — jest vůbec nemožno. Na konci rozvoje, v hinduismu, v kultu Višnu, vyskytují se sice stopy tohoto osobního poměru, ba i nauky o pomoci božské a milosti, ale i tam vyskytuje se Višnu v různých podobách. Správný ozvuk dřívějších čistších názorů zatemněn i tu nesprávným pojetím, jež ovšem ve skutečné víře lidu stalo se holou pověrou; jest-li vůbec nesnadno, oddalovati ji z domněnek lidu, tím méně smí nauka k ní zavdávati podnět. Úcta zvířat a rostlin, bezduché formule, zázračně prý působící, souvisejí s pověrečnou představou pantheistickou, jež také nepřije mravním skutkům, přestávajíce na úplném sebeodevzdaném

ponoření se do bytosti božské. Tato vtěluje se v kdejakém náčelníku náboženské strany.

Možno tedy kromě všelidské touhy po sblížení s Bohem tušiti zde i jakési odlesky Prazjevení, ačkoli jsou pak velmi matné, sotva znatelné. Spisovatelé, kteří domnívali se sloužití věci náboženské provádějící podrobná srovnávání stejných anebo podobných prvků v hinduismu a v křesťanství, byli nuceni tamto mnoho vynechávati nebo zamazávati a rekonstruovati, aby jakáž takáž podobnost vynikla.

Hledány totiž všude stopy kladného Zjevení, a stopami těmi měla býti potvrzena pravost křesťanství jakožto úplného souboru nauk zjevených, kterých ostatní náboženství měla jen zlomky a zbytky.

Nyní se list obrátil, křesťanství se líčí jako další stadium těchto náboženství. A to ne vždy jako stadium dokonalejší! Naopak, jak zmíněno, přibývá theoretických ctitelů buddhismu, kteří v křesťanství nevidí ani pokroku proti němu, nýbrž úpadek, pokažení.

Proč, slyšeli jsme již také. Agnosticismus nynější filosofie co do realní metafysiky dává přednost nejasnosti a nerozhodnosti v theoretických otázkách náboženství. Nemá rád, když se mluví o Bohu osobním, o jeho vlastnostech a osobním působení na svět, o stvoření na př., neřkuli o poměrech minulosti a posvěcování. Jemu jest milejší ta pantheistická hustá, těžká, neproniknutelná mlžina, v níž se všelijaké ty pojmové stvůry a měnivé obludy mohou rojiti jak chtějí — člověk se o ně nepotřebuje starati ani lámati si hlavu, kolik jich jest, chtějí-li co po člověku a mají-li k tomu právo, které naopak dovolují člověku blouzniti o nich jak mu libo, ve fantasiích i nejspinavějších. Předsudku tomu, který úplně souhlasí s nevázaností a nekáraností myšlení, obětuje i koníčka tak drahého, jako je pokrok a vzdělanost, ježto v buddhismu tak pokulhává; ani to mu nevadí, vyvýšovati buddhismus za lepší náhradu zbytečného prý Zjevení.

Pravda jest, že bezvěra vede k pověře myslí a pustotě srdce. Tomu pak se ani buddhismus a hinduismus nevyhnul, stav se praobyčejným modlářstvím, byť i trochu mysticky, vlastně orgiasticky naličeným, aby smyslným davům vyhověl. V hinduismu zvláště úcta vedského, příšerného Šivy, ničivé a obrodné to síly přírodní, jenž má své stylity a bakchantky zároveň, pak úcta bohyně Sakti (Parvati, Kali a j.) chtivé krve i mrtvol, pohlavními neřestmi uctívané, poslední to výstřelky brahmanismu, nesvědčí o velikém zdokonalení názorů nebo mravů. Úcta zvířat zvláště krav, je zcela také ve smyslu buddhistickém.

Nikdo nepopírá, že z posvátných knih indických lze mnoho dobrého a krásného vyčísti, nikdo nepopírá hluboké moudrosti

indické. Avšak že nevedla k cíli, je z dějin přece zcela zřejmo. Pomiňme dle přání protivníků třeba i víry theoretické — ač je to požadavek protimyslný — ani mravouka buddhismu nemůže celkem imponovati; ve skutečnosti také vedla více k odříkání a netečnosti než k mravnému činnému životu. Jako v části naukové buddhismus ostal netečným ke všem pověrám nových stoupenců, které získával, ponechávaje jim všeho, co do té doby věřili a ctíli, tak v části praktické přese vše ušlechtilé zásady, kterými od násilných skutků zdržoval, ušlechtilé energie neprobouzel, nýbrž ji umrtvoval. I trpělivost, jinak to ctnost zajisté hrdinská, je tu jaksi mrtvou, bezcitnou, bezúčelnou.

Takovým způsobem jeví se nauka buddhismu ovšem velice snadno na chvíli přijatelnou těm, kdo unaveni jsouce požitky všeho druhu sami jiných bolestí nemají než aby měli od jiných pokoj, a sami nudu nějak zahnali. Pro tu chvíli přichází buddhismus se svou naukou o trpění bolu a lhostejnosti k němu velice vhod, protože je to bol cizí, který druhého nebolí. Domácí vyznavači pojímají buddhismus úplně jinak, t. j. ve skutečné, byť i uspávací a oslabující resignaci a spokojenosti s tím, co právě jest, těšíce se na svou nirvanu, na ráj Buddhův. Přesycení vzdělanci vidí v něm pouze theoretickou hračku, neboť opravdové resignace v trpělivosti nejsou schopni. Trpělivosti otužující a činorodé není tam ani tam.

Buddhismus tedy neučinil Zjevení zbytečným, nýbrž jako jiné soustavy, dokazuje i on svým dílem potřebu jeho. Ačkoliv tolik zdravých prvků v sobě chová, které buď přirozeným směrem člověka ku pravdě a dobru nebo snad i zbytky Prazjevení lze vysvětliti, ačkoliv nad to ještě nezůstal prost opravných vlivů západu, židovstva a křesťanstva, nevyplnil ani dost málo úlohy blahodárného životního a světového názoru. Snad byl štěstím pro některé národy příliš divoké, jejichžto mravy zmírnil, celkem co do pokroku pravé mravnosti a dalšího zušlechtění jest velikým neštěstím národův. Ani mezi křesťany pak, kdyby k zavádění jeho došlo, nebude leč travidlem, opiem.

*

Zarathustra, oprávec perského náboženství, v nejnovější době často jmenovaný, zaslouží poměrně více pozornosti než Buddha. Osobnost jeho sice jest zahalena do temna pověstí (doba působnosti nejista 1400—600?), ale mythologickou není, byť se mu nemohla ani celá soustava parsismu přiřítati, tak jak v Avestě popsána. Dualismus dobrého a zlého božstva podržel. Zlobůh Angro-Mainjus má podobu hada, je v pekle, bude na konci časů spasitelem Sosiošem přemožen. Člověk má účastniti se všeobecného boje proti zlobohu po bohu Ahura-Mazdy, nemá proto znečišťovati a poškozovati dobrých bytostí, na př. vody, ohně, vzduchu, rostlin a j-

Mithra, po Ahura-Mazdovi nejvyšší bytost nebeská, prostředník mezi tímto a lidmi, jest bůh slunce, zatlačuje znenáhla i samého tvůrčího boha onoho. Třetí bůžek Sraoša, duch to prvního, Ormuzda (Ahura-Mazda), dovršuje jakousi trojici, po způsobu čínské a indické. I nejvyšší bůh, Ormuzd pozůstává z těla a z duše.

Život jest boj proti zlému. Ormuzd, jest bůh pravdy a spravedlivosti, kterou káže v životě prováděti, aby kdysi byla odměněna. Hříchy lze smazati dobrými skutky a vyznáním knězi (destur), též jinými očitami. Je vzkříšení těl, kteráž nekladou se do země, aby jí neposkvrnila, nýbrž věšejí se ve vzduchu za potravu ptáků. V modlitbách a obětech, jež i za mrtvé lze přinášeti, zajímá zvláště obětování jakési opojné šťávy, haoma, jež pokládá se i za bytost božskou, léčivou a posilňující v boji proti zlu, tedy jakási vzdálená připomínka Eucharistie. Boj proti zlu dokoná spasitel, který vzkřísí mrtvé a založí říši dobra.

Styky perskožidovské zajisté v nejedné stránce působily na parsismus i na projevy nauk starozákonních. Styky s cizinou působily na národ israelský dobře i špatně, ve víře i v mravech, zavdávajíce tak přímo i nepřímou hlasatelům Zjevení příležitost jednotlivé nauky zevrubněji a jasněji vytknouti. Tak se na př. vysvětluje, že angelologie knih exilických a pozdějších jest širší a určitěji vyvinuta, že mravouka knih těch jest propracovanější, bohatší a formálně čistší než dříve; neblahé osudy národu byly tu nejlepším kázáním mravokárným, není tedy divu, že buditelé a učitelé národu stránce této věnovali hlavní péči. Podstatně nového však ani v té ani v oné stránce nespátřujeme, neboť nauka o andělech dobrých a zlých je St. Z. vlastní od počátku, jádro mravoučných zásad přejato z nauky starší. Též pomysl šestidenního stvoření jest asi na obou stranách samostatný, z prazjevení zděděný. V každém případě jsou příslušné zprávy biblické starší, tak že o převzetí nauk těch do soustavy starozákonné neb dokonce křesťanské z parsismu nemůže býti řeči.

Základní a nejdůležitější nauky, jako o všemohoucím stvořiteli a pánu veškerenstva, jehožto všemoci nic nemůže se protiviti, i když jest dopuštěno, o Bohu beztělesném, duchovém, tyto a jiné vlastní a pravé nauky monotheistické v parsismu nepronikly. Nejen dualismus dvojího nepřekonaně protivného principu, dobrého a zlého, nýbrž i trojice bohů podstatně rozdělených, z nichžto brzy ten, brzy onen v hodnosti vítězí, odporuje čistému pomyslu o božství, jak jej vštěpuje rozum i Zjevení. Ačkoliv směr k monotheismu i v této dočasné převaze toho či onoho božstva, ba právě jí zřetelně se v parsismu ohlašuje, přece představa taková přičí se zásadně monotheismu, dle něhož jest Bůh vždy jeden a stejný. Nelze tedy nikterak vyrozuměti, jakým způsobem by parsismus

byl mohl theologii starozákonnou očistiti a prohloubiti, tím méně jak by byl mohl nahraditi Zjevení a učiniti je nepotřebným. Ethika jeho, obsahující jinak mnoho ušlechtilého z přirozeného zákonníku, přijata však jsouc na pověru dualistickou — Ormuzd bojující proti Ahrimanovi je také člověku vzorem a vůdcem boje toho! — nemohla pravé mravnosti k vítězství pomoci, neboť tato může se zakládati pouze na přesvědčení o naprosté, absolutní platnosti dobra v řadě ontologickém — není bytostí podstatou zlé — a proto také o naprosté převaze v řadě mravním — zlo není vlastně nikdy vítězem, ale vyskytuje se jako dopuštěný neb dobrovolný nedostatek, nedokonalost na bytostech jinak dobrých. Boj proti božstvu (byť i zlému) má zajisté pramálo náboženského do sebe. Každá taková soustava nezbytně hyne dvojím tímto rozporem, jako jest mezi zlem a božstvem, božstvem a bojem člověka proti němu. Parsismus osudu toho nebyl ušetřen; cizí vlivy (egyptský, řecký, židovský, křesťanský) rozvrat jen uspíšily, buďto že samy v sobě byly z pramene nekalého, tedy nezdravé, aneb že parsismus zdravé, vydatné obnovy ze Zjevení nesnesl.

*

I M o h a m m e d o v a nauka staví se proti zjevené, docházející obliby mezi neustrannými prý posuzovateli náboženstev. Obliba ta jest ovšem více platonická neb theoretická, zvláště může-li býti zbrání proti křesťanství. Vážně zajisté sotva kdo věci znalý se pro i s l a m (odevzdanost [do vůle božské]) nadchne, a to nanejvýše snad z důvodů zcela mimonáboženských, že totiž byla (ač nedlouhá) doba, kdy v islamu vzkvetly vědy a umění, arcíť jenom v některých krajinách. Jinak mohammedanismus i přes to, co převzal ze Zjevení, nebyl a není nikterak schopen nahraditi, čeho nám jen Zjevením poskytnuto býti mohlo a poskytnuto bylo.

Mohammeda zovou někteří třetím podvodníkem (vedle Mojžíše a Krista totiž). Spor o tom, klamal-li jen druhé či také sám sebe, rozhoduje se nyní obyčejně v ten smysl, že obojí může býti připuštěno. Naproti nízké modloslužbě arabské seznal židovství, křesťanství a sektu ismaelitů, kteří hlásili se k monotheistovi Ibrahimu (Abrahamu); od toho, ba snad už od Adama, prý vystavěn chrám kaaba, do něhož seslán onen černý kámen s nebe. Seznal tedy vyšší i nižší stránky náboženské, byl svědkem ošklivé modloslužby, avšak také ošklivých bojů proti křesťanům a mezi křesťany. Osobní vznětlivá povaha, divné ústředí, ve kterém žil, vysvětluje kromě toho, že sám snad uvěřil božskému písmu a poslání (Gabriel je duch Boží). Časté horečné záchvaty, vytržení a vidění dodávají mu náboženské nadšení a odvahy fanatické. Ta však pojí se později, zvláště od t. ř. cesty do nebe (vytržení do nebe) s vypočítavostí ctižádostivého a vládčtivého násilníka, který přes veškeru prostotu osobní bytosti a osobního bytla ne-

štítí se pro jakékoliv potřeby, i proti oprávněné žárlivosti v haremu, osnovati si nebeská zjevení, v ráji slibovati neporušené ženy, zvláště bojovníkům ve válkách náboženských, vůbec využítkovati nízkou stránku smyslnosti u svých krajanů tak, že odklízí zásadami svými dokonce i ty velice volné ohrady dotavadních zásad a zvyků.

Monotheismus islamu jest přísný, ba strohý, neuznáváje ani Trojice ani Boha člověka. To zvláště se obdivovatelům líbí, že Mohammed, ač nad Krista se staví, sám prý božství tak giganticky, všeho anthropomorfismu prostě pojal, že nepřipouští ani pomýšleti na nějaké účastenství člověka v božství, ani samého proroka nevyjímáje. Přes to však lze jen skrze proroka přijíti k Bohu a nikdo, kdo v proroka věří, nebude zatracen. Mohammed vytýkal, že Písma jsou vesměs falšována, pravého však nepředložil; ba později přidělena mu úloha biblického Parakleta. Sám třeba odmítal — rozumí se samo sebou, proč — žádané po něm zázraky, odmítal vyšší hodnost, ale příkladem i naukou položil základy k pověrečné úctě četných svatých i světic (i živých) v obecné pověsti za svaté povyšovaných. Komu by však tu na mysl přicházelo svatořečení neb i jen legenda křesťanská, ať srovná ty nehorázné životopisné výplody bezuzdné fantastiky se svato-pisectvím křesťanským. Obrazův jejich islam nechce — zajisté ne ve prospěch výtvarných umění — avšak četné náhrobní chrámy jsou cílem hojných poutí.

Monotheismus islamu, jeho nauka o prozřetelnosti, o budoucím životě a odplatě takto sice přispěla k odklizení různých modlářství východních, povznesla jejich názory o božstvu, avšak jinak islam zavládl příčinu k četným jiným pověrám a zlořádům, buďto je přímo Koranem (četba) uzákoniv aneb aspoň záminku k nim vyvolav! Ráj mohammedanský jest — ostatně dle osobních choutek prorokových — jen krásnější harem. Čistý monotheismus islamu jest jen potud čistý, pokud se srovná s pouhým polytheismem. Jinak jest Bůh jeho spíše nejvyšším despotou dle východních představ, jenž má své milostníky a nepřátele. Oněm může povoliti také, co vlastně není správné, zvláště prorokovi, těmto hrozí jen jeho hněv. Vůbec však rozhoduje libovůle a vášnivost, téměř nahodilá nálada, zvláště k zuřivosti nakloněná. Člověk nepozná ze zákona jeho, plného nahodilých a sporných předpisů, kde vlastně libovůle ta má meze. Jako soustava věroučná trpí od počátku roztríštěním v sekty, jichž jest nyní přes půl sta, tak i mravní vedení jednotlivce i celku postrádá jednoty, jistoty a určitosti. Není živého a životodárného styku s Bohem, jen strohé poddanství. Člověk je slepým nástrojem v ruce Allahových, aby vytčeného cíle došel. Fatalismus přirozeně z této nejistoty a z předurčení vyllynul a podvázal životní žíly národů moham-

medanských. Dokonání na onom světě netýká se mravního pokroku a dovršení, nýbrž je to pouze jakési premium slepého přívrženství a bojovnosti proti jinověrcům, po případě hrozná mučírna pro nepřátele.

Z mravouky islamské stačí uvést, že Koran uzákonuje otroctví, mnohoženství, a to velmi chytře dle majetnosti mužovy, dovoluje sice jen čtyry ženy, avšak libovolný počet otrokyň, předpisuje sice půst, dovoluje však za to v postních nocích výslovně všechno, nařizuje křesťanství vypleniti atd. Vyskytují se v Koranu sice také předpisy o snášelivém a vlídném zacházení s otroky, ženami a jinověrci, ohlasy to asi učení biblického, diktované zároveň prvotnou bázlivostí, sebenedůvěrou i chytrostí prorokovou, ale ty vzhledem k jiným výrokům a k celému rázu mohammedanismu, fanatickému a násilnému, stávají se bezúčinnými, jak dokazuje zkušenost staletá. Proti této skutečnosti mizí také význam výroku Mohammedova, indiferentistům tak sympatického, že různost náboženství je z nařízení Božího a že tedy žádné z nich nemá býti vydáváno za jediné pravé. Dokud si Mohammed netroufal znepřáteliti jinověrce, učil snášelivosti, která však její nástupce jeho opustila úplně, jakmile nabyli převahy. Z této pak také se vysvětluje, proč ča s em stávali se mohammedáni tu a tam snášelivějšími ku křesťanům, na př. slovanským, jak se jim zhusta za zásluhu klade. Podmanění národové ti byli zoročeni tak, že nezdáli se ve zvláštnostech svých nikterak nebezpečnými a proto nechávají tu a tam na pokoji od porobitelů vůbec netečných, ku vlastnímu vniternému náboženskému přesvědčení lhostejných, pouhou převahou moci a síly spokojených.

Co konečně vzdělanost vůbec islamem získala, potřebí vyšetřovati především tam, kde jest hlavně zastoupen a kde po staletí nerušeně se vyvíjel a působil, totiž na východě, na onom východě, jejžto zastal už kvetoucím, bohatým v osvětě a vzdělanosti, jejžto pak dopravil tak, jak jej dnes vidíme, vyssátý, zpustošený, ochuzený, zmalátnělý, hmotně i mravně kleslý. V prvním rozmachu výbojných pokusův objevila se značná zásoba životní síly a čílosti, tak že přívrženci prorokovi záhy závoditi začali s jinověrci v činnosti osvětové. Korán sám, ač ze dvou třetin vyplněn banalnostmi, vášnivými výlevy a výpady beze všeho ethického neb duchovního jádra aspoň na některých místech obsahuje popudy vzdělavatelské. Výbojné snahy vedly k pěstování některých odvětví užité vědy, nabytá bohatství všeho druhu, pojištěná nadvláda i bezpečnost v přepychu byla přízniva vědě i umění. Na jedněch místech přival islamský veškeru kulturu zničil tak důkladně, že se již nepovznesla, na jiných zase dal vykvésti kultuře nové, svérázné, ač tu málokdy bez pomoci podmaněných. A i toto byla hlavně jen kultura formální, písemnictví,

umění, zvláště výtvarné, ač dosti jednostranné, dosti nízkým idealům sloužící. Spekulace arabská nevyniká právě bohatstvím nebo plodností myšlenek, není původní a hýří více v nechvalném směru pantheistickém neb sofistickém, než je pravdě a vědě prospěšno. Ku zlepšení lidstva, k řádné úpravě nových poměrů společenských nepřispěl ničím, naopak tyl jen z dobytých pokladů, neuměje jich rozhojňovati, ba ani udržovati. Jakmile přestaly výboje, klesala rychle i vniterná sláva islamu.

Chvalořečníci kulturní činnosti mohammedanské zapomínají, jakými hekatombami byla stále a stále placena, kolik bídy a otroctví podmaněných v ní bylo súčasněno. Jakmile moslimové odkázáni do svých mezí, začala se celá ta chudoba a prázdnota mohammedanismu v každém směru ukazovati. Zlořády jím pěstované, nekonečné války náboženské, jež podnikány za příkladem prorokovým od kteréhokoli náčelníka, surovost jimi vypěstěná, vraždy v dynastiích, krvavé převrasy státní, justiční muka a vraždy, vyděračství atd. — vůbec všechny zlořády, které káráme ve společnosti, středověké i nynější, jako hříchy proti pravdě křesťanské, jsou tamto zavedeným pravidlem, soustavou společenskou, a odtud příslovím, výstrahou. Očekávají tam sice pořád ještě mahdiho, messiáše, ale na tomto základě zajisté žádný nic nespraví. Tím méně ovšem jest islam nějakou lidskou náhradou, neřkuli opravou božského Zjevení.

*

Mosaismus i nynější talmudismus se stanoviska lidského a dějinného stojí níže než islam. Co mosaismu nedáno, znáti Krista a jeho evangelium, to talmudismus přímo odmítá, a proto ještě horší jest. Na konci obsáhlé úvahy této o potřebě Zjevení děje se o židovství zmínka jen proto, že i jemu některými hlasy dána přednost před Zjevením, neboli určitěji řečeno, před křesťanstvím nynějším, čímž ovšem potřeba veliké a hlavní částky Zjevení se popírá. Známá dvojice psychologů, Lazarus a Steintal, usoudila, že nynější očištěné náboženství židovské by nejlépe vyhovělo náboženským i vědeckým potřebám společnosti. Má prý nejčistší pomysl Boha — jen jediného, ne trojjediného, ne vtěleného, ne zobrazovaného, ne zelověčeného, nezatahovaného do lidských záležitostí, nýbrž čistě duchového, vznešeného, všelidského, prostého veškerých slabých stránek, jaké mu Zjevení připisovalo a připisuje. Nemá modlářské bohocny v obětech, v úctě svatých atd., nýbrž povznáší se duchem k nekonečnému duchu, nepotřebuje obřadů, kněžství atd. Mravouka židovství toho jest prý táž jako křesťanská, pokud jest přirozená; množství jednotlivých kladných předpisův odpadá pak samo sebou, ve prospěch pravé svobody svědomí, ve prospěch pravé mravnosti.

Co do ethiky především není pochyby, že vzdělané židovstvo nyní celkem nehlásá v theorii veřejné jiných zásad než mravouka přirozená a že jednotlivci z něho jiných zásad neuznávají. Vadí tomu již občanské zákony, i kdyby tam ušlechtilých mužů nebylo. Avšak opačná praxe je tak zobecněná a beze vší oficiální odmluvy nebo pokárání z vlastní strany provozovaná, že mravnost a mravouka židovská zcela přirozeně pozbyla ve světě veškerou důvěru, ať si přátelé židovstva mluví co mluví.

Ostatně vzhledem k těm návrhům, které tu na mysl máme, jest otázka ještě mnohem jednodušší. Každý uznává, že mosaismus člověku již nepostačí, ani věroukou, jak lidem skutečně pojímána, ani mravoukou, pokud zahrnuty v ní toliké předpisy kladné. Může tedy býti řeč jen o mosaismu očištěném, zidealizovaném. Dle jakého však vzoru? Snad dle rozumu? Ale co ten všechno v náboženských věcech svedl, přesvědčili jsme se dokonale. Není ani pochyby, že čím se názory židovské skutečně očistily a opravily, pochází jen z křesťanství. Má sice i židovství svou dobu čirého a čistého náboženství, dobu to blízkou křesťanství, dobu prorockou, předevangelickou, plnou nábožnosti ve víře i mravech. Ale to není židovstvu vítaný vzor. Jednak poukazuje on zcela zřetelně k evangeliu, jednak jest mu příliš nábožný, hárající důvěrou a láskou k Bohu, zápalem o jeho čest a slávu. Taková pak nábožnost není novému pokolení již po chuti. Ani odtud tedy, avšak ani z křesťanství nepřijaty důsledky, jež by náboženství učinily skutečně náboženstvím. Neboť to, co reformovanému židovstvu ještě zbývá, není náboženstvím.

A jest-li už mosaismus zákonodárstvím svým nepraktický, jest jím o mnoho více talmudismus, který v duchu farisejském původní zákon obklopil ještě celou hradbou předpisů nových, specializovaných. Ty ovšem tím více mají býti odklizeny. Vůbec destilováno tu tolik, že z věrouky nezbude leč jakýsi deismus, který sice abstraktně jakousi nejvyšší bytost uznává, ale chce míti od ní pokoj, sám jí svědomitě pokoj dává. Mravouka pak zastupuje jakousi snůšku světoběžných pravidel opatrnosti a slušnosti, kdež poznáváme zcela zřetelně vládnoucího ducha času, praobyčejný povrchní liberalismus, bezideový a bezcitný, bez víry, bez svědomí, na hmotnou přítomnost upjatý. Není tu v theorii nic specificky židovského, je to bezobsažný ideal indiferentismu, jak straší již po sto let ve společnosti křesťanské. V praxi ovšem denní zkušenost neustává nám důtklivě mravouku onu čistě židovskou připomínati, jež i mezi křesťany podobné „náboženství“ vyznávajícími se šíří a stejné se stejnými pojí. Tu ovšem padají hradby předsudků, strašný humanismus takový se šíří na všechna vyznání, t. j. na všechny neznabohy, sbratření pokračuje právě

tak jako nesvědomitost a korrupce. Jmenovaný Lazarus (Ethik des Judentums) sice líčí etiku židovstva velmi příznivě a nemá celkem v theorii nepravdu, ty zbytky z mnohoslibné minulosti jsou nám zcela blízké. Ale ethika skutečně prováděná, zvykem už takořka ustálená a potvrzená je docela jinačí, zvláště proti křesťanům, ať jednotlivcům, ať společností. Je to ethika naprostého sobectví, nenasytné hrabivosti, bezohledného a bezcitného vykořisťování. Zcela přirozeně. Bez vyšší mety a opory klesá mysl ku všednosti, kterou si chce upravit co nejpříjemněji — beze všeho ohledu; odtud sobectví a s ním vše ostatní.

Každý člověk, každý národ a každý věk měl a má nějakého boha, jež uctívá, modlu, jíž se klání. Staré slovo pak praví v určitém případě, že lid stal se takovým, jako modly, kterým se klaněl. Platí-li pak to vůbec — a to zajisté —, platí to též o novém židovstvu. Prázdnota věrouky jeho nemůže stačiti duchu lidskému, který si proto sestrojuje názory jiné, kladnější a na tu chvíli užitečnější. Ale náboženstvím neb vůbec přesvědčením uspokojivým to býti nemůže.

Že Zjevení bylo a jest potřebno, dokazuje nejen vyšší povolání člověka, nýbrž bobužel i dějiny jeho, které jeví se dějinami bludu a hříchu v nejrozmanitějších podobách. Nepříznivými okolnostmi stalo se, že i pravdy rozumové, životního a světového názoru se týkající, bylo třeba Zjevením lidstvu buď oznámiti neb aspoň zjistiti, připomněti a za pevné a nevývratné postaviti. Jak velice i tohoto druhého bylo potřebí, dokazují samy osudy zjevené nauky ve starších dobách, kdy vyznavačů jejich bylo tak poskrovnu. Sám mesaismus byl totiž nucen nastalým poměrům v něčem ustoupiti proti pravdě původně zjevené, na př. co do manželství. Oč snadnější byla náказа a úpadek ve vrstvách od původního Zjevení víc a více se vzdalujících!

Jak se má věc s pravdami čistě přirozenými a vědeckými, které s náboženstvím nikterak nesouvisejí, nenáleží sem. Známo jest, že nejeden myslitel i zde stanoví obyčejný pochod učení a vzdělávání lidského, totiž poučování zevnější s vlastním přemýšlením. Že začátek pokolení lidského, ať byl jakýkoliv, byl zcela mimořádný a tedy mimořádných opatření vyžadoval, je zcela jisto. Samovolný a samostatný pokrok bez vyšší pomoci byl by i v nejvšednějších vědomostech vymáhal příliš dlouhou dobu, i když podle našeho názoru stanoví se člověk stvořeným v dospělosti tělesné i duševné, duševné totiž co do schopnosti.

Kdo chce míti člověka samodějně vyrostlým ze zvířete, tomu bude, chce-li jen poněkud dbáti věcnosti a logiky, ukázati, jak jest možný pokrok téměř nekonečný od zvířecího

poznávání a představování k lidskému, k pomyslům abstraktním, metafysickým, náboženským, jak tento nekonečný téměř přechod — nekonečná zajisté je vzdálenost mezi ničím a něčím — se vůbec mohl státi bez cizí pomoci, když ani ta u zvířat nic nepomůže nad jejich schopnost, a dále, jak dlouho by takový přechod trval. Bude mu ukázati aspoň možnost jeho jednak v dějinách, jednak v paleontologii. Již napřed však lze proti tomu uvést, že dějiny vůbec ukazují pokrok jen docela skrovný, t. j. že začátky nebyly proti pozdějším stupňům vývoje a pokroku tak nízké, jak by předpoklad potřeboval.

A paleontologie nemá pro tyto nekonečné skoky v pokroku člověka ze zvířete vůbec pražádného místa, kam je zařaditi. Stáří lidského pokolení není tak vysoké, aby bylo lze do té řady let ony tak dlouhé doby vměstnati. Nehledě k jiným věcem, dříve již uvedeným, sotva by již lidstvo tu bylo, neboť ty miliony let, které protivníci tak zlehka vypočítávají, zajisté by dávno již byly človečenstvo zničily — sešlostí věkem a bojem o život! Z doby před lidským pokolením pak není pražádných památek, že by tu byli bývali nějakí přechodní živočichové, již ne zvířata a ještě ne lidé. Všechny opačné zprávy jsou podvodem. Dějiny dle toho pak jsou nuceny dle svých zásad usuzovati odtud, že veškeren ten pokrok stal se v době poměrně krátké, že tedy asi nebyl samodějný, nýbrž cizí pomocí vydatně podporovaný. Avšak to jen mimochodem na důkaz, že ani vývoj přirozeného poznání neodporuje nauce o Zjevení, spíše jí přisvědčuje. Zjevení vyšších pravd bylo potřebno tím více, aby lidstvo dlouho netápalo ve tmách u věci tak důležité. —

Důkaz o potřebě Zjevení, vedený z dějin náboženství a mravouky (II. 201—247.), odvolával se ovšem jenom na hlavní činitele. Uvedeny názory předních vzdělaných národů, pak myšlenkových vůdců, konečně některých náčelníků náboženských, jejichžto soustavy totiž podle některých posuzovatelů mohou nahraditi Zjevení. Svědkové ti stačí úplně na důkaz, že Zjevení bylo a jest potřebno. Není tedy třeba již uváděti, co věřili a čemu se klaněli národové podřízeného v dějinách významu, tím méně pak, jakou modloslužbu měli národové divocí: jako jsme si všechny z nich mohli uvést za svědky nějakého náboženství se zřetelnými stopami božské pravdy, tak bychom se jich mohli opět jen dovolávati na důkaz hluboké a skoro již bezmocné kleslosti v blud a nemravnost. Toho však již není potřebí, když dokázáno o schopnějších a vzdělanějších národech i jednotlivcích, že jim bylo potřebí pomoci vyšší, aby se opět povznesli k pravému názoru životnímu i světovému a tím také k životu člověka důstojnému, jenž by je vedl aspoň k cíli přirozeně vytčenému.

Že svou vinou s cílem tím se míjeli, ač snad ve mnohém jiném vynikali, ba v něčem snad i nad nynější vzdělanost vynikali, a přece v nejzávažnější záležitosti života klesali, to poukazuje zřetelně na velikou nouzi duchovní a velmi naléhavou potřebu božské pomoci. Tím vyvrací se veškera nevděčná schlubnost o soběstačných pokrokových snahách člověčenstva a o zdárných výsledcích jejich a ospravedlňuje se nadpřirozené zakročení božské ve prospěch člověka právě takovým způsobem, aby mu z bídy, byť i zaviněné, bylo pomozeno, a přece svobody jeho bylo šetřeno; obnovena mu totiž a připomenuta nauka, která ukazuje pravý cíl člověka a cestu k němu. Upadek způsoben sice slepotou mysli i zlobou srdce, nemravností života: náprava však počata tím, že především důrazně znova vytčena záchranná pravda, připomínající člověku, co jest a co býti má, pravda tedy theoretická i praktická, ona jakožto základ této. Tím rozptýleny mrákoty, která tížily rozum i svědomí: ctnost nazvána pravým svým jménem a hřích tolikéž. Nebylo tu tedy žádného nucení. Člověku především jen otevřeny oči a vrácena schopnost neb aspoň snadnost, souditi nepředpojatě, on vysvobozen ze zakletí zděděných před-sudkův a nepravostí. Vše další ponecháno mu na vůli, aby svobodně dle předložených objasnění rozhodoval o svých činech, ale ovšem také o svých osudech.

Zároveň vtírá se neodbytně další důležitý úsudek, co do zjevení pravd nadpřirozených. Božská pomoc usnadníví zjevením pravd přirozeně dostupných onen návrat člověka k sobě samému, k důstojnosti v pravdě lidské, rozšířena ještě dále k tomu, aby tuto obnovu člověka zabezpečila. Proto učiněna v jeho prospěch další opatření, nevýslovně vyšší, nadpřirozená, a to dvojího druhu. Jednak objektivně zjednána mu vůbec možnost užšího spojení s Bohem jakožto nejvyšší pravdou, nejvyšším dobrem a věčným cílem veškera poznání a milování.

Směr k této nejvyšší bytosti má sice rozumný tvor přirozeně, pokud schopen jest pojmy tvořiti a poznávati povšechniny, zde tedy Boha jakožto princip všeho, co jest v řádě pravdy, v řádě dobra a ve skutečné jsoucnosti — tedy v oboru pomyslém i uskutečněném. Ale směr ten přirozeně nemůže vésti dále, nežli k pojům nepříměrným, analogickým, utvořeným dle bytostí konečných, omezených, které jsou nám tu přístupny. Ačkoli tedy rozum od přirozenosti přímo směřuje k pojetí onoho nejvyššího principu, zůstává to nedokonalým poznáním theoretickým, pokud rozum sám ze sebe nemůže a nežádá proniknouti výše než ku poznání Boha jakožto první příčiny veškerenstva, potřebnými dokonalostmi ovšem opatřené. Toto poznání právě zovu theoretickým neboli abstraktním, pojmovým. (Srv. Tom. Aqu. S. Tb. 1. 2. qu

3 a 8; 2. 2. qu 2 a 3). Toho rozum sám ze sebe žádá a sám ze sebe je schopen tím přirozeným věnem, jež od Boha původně dostal. Aby však je pojal jakožto svoje nejvyšší dobro, kterého se lze přímým blaživým názorem kdysi zmocnit, na to potřebí dobrotivé sklonnosti se strany Boží. Tímto nadpřirozeným skutkem přichází Bůh člověku vstříc, umožňuje mu, přiblížit se a účastnit se přirozenosti božské. Zde pak nastává kromě předešlého poměru poměr nový, osobní, důvěrný, nekonečně milostivým skutkem lásky Boží překlenuje se konečná propast mezi tvorem a Tvůrcem.

Druhé opatření nadpřirozené se strany Boží pozůstává v tom, že člověku toto povýšení do stavu nadpřirozeného oznamuje a udává mu prostředky, kterými se to uskutečňuje. Člověk zajisté sám ze sebe nemůže tohoto nového poměru vymyslet, tím méně jej uskutečnit. Toto oznámení zove se vlastně Zjevením. Zahrnujeme však v tento název také stránku první, totiž nejen slovo, nýbrž i skutek, což obé jest u Boha vůči člověku jedno, nepřekáží-li svoboda lidská. Zjevením se nový řád spásy oznamuje, ale zároveň za příznivých podmínek uskutečňuje.

Vzhledem k přirozenému zákonu pravdy a ctnosti jeví se tedy tento nadpřirozený jakožto dobrodiní nekonečně vyšší, ale rovněž jen jakožto přiměřené opatření učiněné ve prospěch člověka, aby tím jistěji byl vrácen Bohu a sobě samému, aby tím jasněji poznal svůj vznešený cíl a přiměřeným způsobem naň byl připravován. Menší zajisté obsaženo jest ve větším. Zákon nadpřirozený neruší ani nezavrhne přirozeného, nýbrž naopak jej zevrubněji určuje, důrazněji potvrzuje a posvěcuje, jako přirozené pravdy náboženské, že jest Bůh na př. a jaký jest, co je člověk a pod., nadpřirozenými se doplňují a prohlubují. Nadpřirozené jest ovšem Zjevení oboje, ale jedno jen formou, původem a způsobem, druhé také obsahem a podstatou jest nadpřirozené.

Když tedy Zjevení pravd přirozených, hříšně zapomenutých a zanedbaných, mělo způsobiti onu velepotřebnou opravu lidstva, jest na snadě souditi, že Zjevení pravd nadpřirozených a zřízení nových nadpřirozených pomůcek náboženského a mravního pokroku má tím větší význam. Jest-li člověk už přirozeně obrazem Božím a obraz tento Zjevením přirozených pravd měl býti obnoven, aby člověk znovu stal se člověkem Bohu podobným, tedy měrou neskonale vyšší mohlo a mělo toto spodobení s Bohem provedeno býti Zjevením pravd nadpřirozených a uskutečněním řádu nadpřirozeného, který nejen že předpokládá a zajišťuje přirozený řád božnosti a ctnosti, ale nad to jej k jakési bohorovnosti stupňuje, a to nejenom slovem, naukou, nýbrž i skutkem, milostí. Nejen jej ukazuje, nýbrž i provádí, připravuje a uschopňuje člověka pro obojí předmět, pravdu i zákon, nadpřirozeným způsobem, až

k nejvyššímu stupni, totiž k blaživému názoru podstaty Boží a k dokonalé lásce v blaženosti.

Cíl tento vyžadoval jednak vyššího uzpůsobení mohutností člověkových k nadpřirozeným úkonům, jednak takového projevu Božího bezprostředního, jenž by již tuto odpovídal budoucímu blaživému názoru. Není to ještě přímé vidění Boha tváří v tvář, ale příprava k němu, totiž ne Bůh sám se nám tu zjevuje, nýbrž jen svědectví o sobě tu dává, ale to svědectví přímé, svým vlastním slovem, nikoliv už nepřímé, jakým k nám mluví v přírodě, ve tvorstvu. A to je Zjevení podstatou nadpřirozené, které předně poučuje o tajemných vlastnostech Božích, ve tvorstvu nespátřitelných. Dále poučuje o prostředcích k nadpřirozenému cíli vedoucích, o kterých člověk sám nemůže nic vymyslet, ať jsou již k cíli tomu věčně nezbytny, aneb ne sice samy sebou nezbytny, ale svobodně od Boha za takové prostředky ustanoveny; rozum zajisté nechápe zde vlastní povahy a podstaty onoho nadpřirozeného cíle, nemůže tedy ani přiměřených prostředků se domyslet.

Člověk tím více jest člověkem, čím blíže jest Bohu. Čím více pak se od něho vzdaluje, tím více lidskosti pozbývá. Zjevení podstatně nadpřirozené, spodobující novým nevýslovným způsobem s Bohem, vykonává tedy veledůležitý úkol ve prospěch pravé lidskosti, a to u všech lidí, i těch, kteří by snad byli s to, aby přirozený řád spásy sami poznali a v sobě uskutečnili, i těch, kteří z jakýchkoli příčin by toho neučinili, nemajíce na to schopnosti neb chuti nebo příležitosti; a těchto zajisté jest ohromná většina.

Takto v novém světle jeví se užitečnost Zjevení podstatně, způsobem i obsahem, nadpřirozeného, jelikož dokonaleji obnovuje člověka dle ideálu jeho a tedy bezpečněji vede jej k věčnému cíli — což konečně jest ono jediné potřebné, unum necessarium, kdyby vše ostatní bylo znemožněno.

O potřebě podstatně nadpřirozeného Zjevení nelze rozumovati a s jistotou usuzovati, jelikož ono vyplývá pouze z naprosté svobody a blahosklonnosti božské. Člověk ovšem nepotřeboval jím býti obdařen. Ale skutečný vývoj věcí dává za pravdu domněnce, jak potřebno bylo člověka ještě jiným prostředkem uvést v bližší styky s Bohem a tím jej vychovávat, udržovati v moudrosti a kázni a připravovati na konečný cíl. Tento sice je také nadpřirozený, vyšší než příroda žádá, a právě jen on vyžaduje přiměřené přípravy v životě skrze skutky nadpřirozených ctností božských a mravních. Avšak řád tento nadpřirozený ukázal se býti takorčím potřebným strážcem přirozeného řádu mravního, asi tak jako bylo potřebí Zjevením vůbec přispěti přírodě lidské, kleslé a chabé, aby navrátila se ke zdravým zásadám svým a v nich se udržela.

Zkušenost dějinná i soukromá z přítomnosti bohužel učí, že i nejprvotnější pravidla mravnosti bývají nejen skutkem, nýbrž i slovem popírána, a to i po daném a osvědčeném Zjevení, které pravidla ta vždy znova překládá a jakožto pravidla zdravého rozumu vyblašuje. Tu zajisté pochopitelné jest, že už mizí důvěra v přirozenost lidskou, v její zdravý smysl a mravní sílu a že oči obracejí se po pomoci vyšší. Po daných zkušenostech nejenom nevynáší se již tolik úplná samostatnost přírodního člověka a úplná dostačitelnost jeho mravního smyslu a pokrokové snahy: naopak slovem i skutkem uznává se, byť i poněkud nesměle a stydlivě, jak potřebna jest člověku vyšší opora víry v Boha a milosti jeho k životu v pravdě lidskému, idealů člověka důstojnému. Oporu tuto pak podává Zjevení podstatou nadpřirozené, poskytující potřebného světla rozumu a potřebné síly vůli člověka.

*

Důvody dosavad naznačenými ukázána potřeba Zjevení se strany člověka, v tom smyslu totiž, že člověku jest ho potřebí pro nedostatečnost jeho jednak danou, jednak zaviněnou. Dána jest nedostatečnost člověka vzhledem k řádu nadpřirozenému nadpřirozeným cílem, přirozeně nedosažitelným, zaviněna jest nedostatečnost vzhledem k řádu přirozenému zanedbáním povinností náboženských a mravních v theorii i v praxi, kterýžto nedostatek, jak jsme viděli, takořka zobecněl a stal se takořka nenapravitelným.

S tohoto stanoviska představuje se Zjevení jakožto necenitelné a nevýslovně vzácné dobrodiní Boha moudrého a milostivého. S druhé strany však totéž Zjevení znamená pro člověka jakýsi závazek a povinnost. Pozůstává-li předně Zjevení v tom, že Bůh vůbec nějaký projev činí, tedy nastává člověku povinnost, projevu toho si všimnouti a jej uctivě přijati. Obsahuje-li Zjevení nějakou pravdu, nastává člověku povinnost, pravdu tu za svou přijati a smýšlení své dle ní upravit. Obsahuje-li pak konečně nějaký příkaz, nastává povinnost, příkazu tomu se podrobiti a jím se spravovati.

Vše to jest samozřejmo a přece bráno v pochybnost. Dobrodiní prý nemůže ukládati závazků, neboť nemůže býti vnucováno. Vlastního nucení tu ovšem není a býti nemůže, protože rozumu a vůle proti vůli nutiti nelze. Ale jest zajisté závazek povinnosti, tedy jakési nucení mravní, přijati dobrodiní, bez něhož nelze dostáti jiné povinnosti přísně naléhavé. A tak se má věc u člověka, jak jsme se přesvědčili: bez této božské pomoci nebyl by s to, aby dosáhl cíle svého, tedy aby vyhověl povolání svému a jsoucností svou vyplnil to, proč ve jsoucnost uveden. Jde-li o zachování života, je člověk přísně povinen, přijati každou nabízenou pomoc, jižto

bez hříchu vůbec přijati lze. A v naší věci jde zajisté o více než o život. Jest-li tedy člověk zavázán pojistiti sobě dosažení vytčeného cíle, jest ovšem také zavázán splniti podmínku, bez níž ho dosaženo býti vůbec nemůže aneb jen velmi nesnadno.

Vůbec dosaženo býti nemůže cíle nadpřirozeného bez oné zvláštní pomoci božské. Možná jest ovšem námitka v různých obměnách častěji uváděná, že celý nadpřirozený řád jest dobrodiním, přírodě nepovinným a ne naprosto potřebným. (Srv. II. 169, 199.) Zebrák prý nehřeší, když nechce býti králem (C. Schneider); můžeme jej za to sice nazvati zpozdilým, ale nikoli špatným. Podobně prý mohl by se sice člověku vytýkati nevděk a nerozum, kdyby nechtěl býti účasten nadpřirozeného povýšení zde i v budoucím životě, ale nemoblo by se mu to klásti za vinu z porušené povinnosti. Pak by ovšem také Zjevení podstatně nadpřirozené mohlo snad býti bez viny odmítnuto, neboť není-li třeba hlásati se k řádu a cíli nadpřirozenému, není třeba ani přijímati prostředků, které k tomu náležejí.

Z rozboru pojmu nadpřírody (II. 120 nn.) vysvitlo, že není správně takto nazírati na poměr přírody a nadpřírody. Nejsouť ony vedle sebe, ani po sobě neb nad sebou, tato jako přídavek oné, tato jakoby přes onu překlopena. Příroda rozplývá se jaksí v nadpřírodě, jest jí nesena a pronikána, do ní také konečně cílem svým ústí. Nadpříroda není sice jen vyšším stupněm pokroku přírodního, protože žádným samovolným pokrokem dosažena býti nemůže, ale s druhé strany znamená skutečné zdokonalení, povýšení a zušlechtění přírody, zvláště lidské, způsobené ovšem ne vlastními silami, nýbrž jen přímým zasažením pána a původce jejího, tak asi, jako keř nebo strom i po štěpování zachovává svou základní přirozenost, ale na základě jejím od člověka jest jaksí proměněn a zušlechtěn v rostlinu lepší, lepší ovoce nesoucí. Sobě tedy je člověk především povinen přiúčastniti se řádu a životosprávy nadpřirozené, tedy přijati Zjevení jakožto návod a prostředek k tomu.

Druhý důvod závaznosti té jest vůle Boží. I kdyby člověk bez nadpřirozeného cíle a Zjevení mohl obstáti a jakési přirozené dokonalosti a blaženosti dojíti, jest povinen přijati zřízení Bohem učiněné i právě proto jen, že to vůle Boží. Zjevení původcem svým představuje se tu nejenom jakožto dobrodiní, nýbrž také jakožto zákon, který člověku třeba přijati, nechce-li místo požebrání jeho kletbu na sebe obrátiti.

Člověk oznamuje-li něco, stejný stejnému, a tím více vyšší nižšímu, žádá a předpokládá z pravidla, že se mu uvěří. Nejméně toliké právo pak má zajisté i Bůh naproti tvorů svému, a právo to nemůže ani Bohu ani člověku býti lhostejno, uznává-li se a šetří-li se ho či ne. A právu ovšem odpovídá povinnost, závazek..

To platilo by i beze všeho dalšího odůvodnění, neboť Boha naprosto poslouchati sluší, byť i nebyly známy důvody rozkazův jeho aneb tyto nezdály se býti vůbec ničím odůvodněny. Stačí zajisté jediný a povšechný důvod, že Bůh zajisté nejlépe zná, co je člověku k dobrému, a také s člověkem nejlépe smýšlí a jemu nejlépe přeje.

S druhé strany pak také uvážiti sluší, že moudrý Bůh pranic zbytečně nečiní. Stanovil-li tedy člověku jedině nadpřirozený cíl, ve kterém by přirozenost lidská teprve nejvyššího a pravého zdokonalení došla, vymáhá dobrodiní toto nejen vděčnost, nýbrž úplnou poslušnost a ochotnou odevzdanost do vůle jeho, která se zajisté o člověka co nejlépe postarala, lépe než on sám dovede, a nic zbytečného jemu neukládá.

Životní moudrost, jež ve věcech praktických, osobního zájmu se týkajících, nezahrává si nejistými experimenty, nýbrž volí jistotu, ta také káže ve věcech takového dosahu, jako jest směr a cíl celé existence, chopiti se prostředků jistějších, i když se zdají obtížnějšími neb rozumu nedosti zřejmými, proti nejistým. Nejistota a pochybnost čistě theoretická zajisté jest údělem nedokonalého rozumu lidského pro celý zdejší život a nemůže mu konečně škoditi, ať se věc rozhodne tak či onak. Ale rozhodnouti se pro nejistotu ve věcech s tak důležitou praxí souvislých, dáti pro nějaké theoretické pochyby přednost praxi méně spolehlivé, méně uspokojivé znamenalo by zvláště v těchto záležitostech nade vše rozhodných trestuhodnou lehkomyšlnost a zavržení hodný nerozum.

Jakmile tedy vysvitne, co jest Bohem ustanoveno, je tím samým také dána vůle jeho a rozkaz, jehož potřebí poslechnouti. Bůh jsa původcem i cílem veškerenstva, má zajisté právo i duchu lidskému směr od původce k cíli udávati, tak jako vytknul všem bytostem dráhy jejich. Kdo uznává pravého Boha, moudrého a dobrotivého, uzná také, že nemůže býti lepší dráhy, než kterou člověku vytknul Bůh, a tato nejlepší že může býti jen jediná, stávající se z možných takto jedině dobrou, jelikož k jednomu cíli nemůže docela stejně vésti více různých cest, a proto jen jedna a ne jiná Bohem vykázaná. Samovolný směr přírody lidské setkává se tu se směrem výše jdoucím, od Boha zvláště vytčeným, neurčitá jakási touha člověka po něčem vyšším a lepším nachází tu pomocnou ruku, která člověka na vyšší onen stupeň pozvedá a novou cestou dále vede — Bůh posvětitel dovršuje dílo Boha stvořitele.

Zjevením se to vše, cíl i prostředky, oznamuje a provádí. Oznamuje naukou, provádí životosprávou. Pročež nastává člověku svatá povinnost, Zjevení toho si všímati, a jakmile bylo poznáno, jeho následovati. Bůh jakožto moudrý vychovatel přišel potřebě srdce lidského vstříc, zjeviv to, co upadlo v zapomenutí, ale zároveň vytknul snahám jeho vyšší cíl a jistější dráhu, než

mohlo samo tušiti. Neomylného vychovatele toho třeba tedy naprosto poslechnouti, jakmile seznáno, co poroučí a co zapovídá.

Indifferentismus dle toho nepotřebuje už býti zevrubně vyvracen. Netečnost k náboženství vůbec osvětlena již dříve po zásluze (II. 13). Nějaké náboženství jest potřebou a povinností, a to ovšem náboženství pravé. Pravé však může býti mezi různými toliko jedno. Nesvědčí o valném pochopení náboženství, odvolávat se na zásadní shodu v podstatných prý věcech, při níž různosti ve vedlejších nepadají prý na váhu. Stačí prý na př. přesvědčení o Bohu, nesmrtelnosti a podobných základních pravdách, spojující nejen stoupence různých vyznání, nýbrž i ty, kteří k žádnému vyznání se nehlásí.

Vlastně indifferentisty jsou jen tito druzí, neboť kdo opravdu se hlásí k nějakému vyznání, jsa o jeho pravdivosti přesvědčen, ten na onu mělkou, ba duchaprázdnou myšlenku o nelišnosti a stejném právu toho neb onoho vyznání nepřipadne. Jako veškera pravda jest neznášelivá, tak i pravda náboženská, pokud běží o nauku; o praxi a spolužití, v němžto právě „nejneznášelivější“ nauka křesťanská káže největší znášelivost, není tu řeč. Bylo by to také divné zřízení božské, aby tentýž Bůh se zjevoval jinak národům severním na př., jinak národům jižním, jinak o sobě dával věřiti, jinak se dával uctívati Slované, jinak Germany!

V této moudrosti některých ethnologů jest pravdivo jen tolik, že případné formy bohocety mohou býti přerozmanité dle letory jednotlivců a národů, nikoli však věc a nauka, ač ani ty formy nemají si přímo odporovati, kdyby se tím zavdával podnět k různému smýšlení o téže věci. Právě v tom spočívá důležitost bohocety a bohoslužby autoritativně stanovené, nejkuli jednotné nauky, aby zachován byl střed mezi individualní libovůlí a mezi násilnou, nepřirozenou uniformitou. Osobitý ráz a zvyk jednotlivcův i národů v náboženství nemůže býti pěstován tou měrou, aby se z víry a obyčeje stala pověra, tak jako zase uniformita nemůže býti hnána do té krajnosti, aby byla proti přírodě, na příklad vnucováním řeči jednotlivcům naprosto nerosumitelné.

Na obojí straně zajisté jsou fanaticové. Na oné takoví, kteří zapomínají, že v bohoslužbě hlavní věcí jest náboženství, tedy Bůh a povinná k němu úcta, jak jemu může býti a jest příjemná, a nikoli nějaké ohledy lidovědné neb národopisné, které se mohou v bohoslužbě též uplatniti, avšak ne na úkor přesnosti a důstojnosti náboženství. Na druhé straně pak bezohledné uniformování proti přírodě může vésti k bezduchému a nesrdečnému mechanismu forem bez obsahu, což jistě též není náboženstvím.

Podobný indifferentismus ku pravdě náboženské hlásá se často špatně pochopencu zásadou věrnosti ve zděděném

náboženství. Zakládá se to na různých předsudcích. Jeden na př. pokládá za bezcharakterní, změnití smýšlení. Jakobychom ho neměnili každým novým poučením! Pravému charakteru naopak jest jenom ke cti, když odmítaje všechny vedlejší ohledy a pohnutky snaží se proniknouti k pravdě a pak blud svůj dřívější odloží, nešťítě se přiznati, že se mýlil. Tomuto jedině správnému hledisku vyhovuje zajisté mnohem lépe, než onen křivý názor o domnělé charakternosti, přisný odsudek velikého hříchu, „poznané křesťanské pravdě odpírati.“ Význačno jest při tom, že se z bezcharakternosti vinívají jen ti, kteří přešli k názorům posuzovateli nemilým, kdežto v těch, kteří se k jeho názorům přidali, vítáni jsou proselyté charakterní, kteří mužně k omylu se přiznali a vydali svědectví pravdě.

Podobný předsudek vyslovuje se ve známé frasi o „víře svých otců“, též u nás v jistých případech (kde se jedná o protestanství) ss zálibou opakované. Nehledě k tomu, že těch otců bývá někdy velice málo, třeba jen jeden odpadlík, předpokládá se tu nesmysl, že otců třeba následovati ve všem, i proti přesvědčení, i proti pravdě.

Zhusta ovšem rozhoduje tu také mylný názor, že náboženské přesvědčení náleží k oněm činitelům, kterými se vyjadřuje ráz kmene nebo národu. Náboženství však je předně záležitostí jednak čistě osobní mezi Bohem a člověkem, na dané pravdě založenou, jednak společenskou sice, ale všelidskou, jako na př. věda nebo mravnost, nikoli tedy třídivou a rozlišovací.

Dále nevyplývá náboženství, jako jiné rázovité znaky kmenové neb národní, z podnebí, území, z fysických vlastností, z obrazivé činnosti toho kterého lidu, ale z rozumného myšlení, řízeného všude týmiž podstatně zákony a touže zjevenou pravdou. Zanedbáním tohoto dvojího činitele teprve dostavuje se úpadek náboženství, kde rozhoduje tělesné i duševné prostředí, obrazivost a jiné nahodilé příčiny o pravdě náboženské a mění ji v pověry. Tu teprve stává se náboženství změnným a odlišovacím prvkem v povaze národní, jako jiné zvyky a pověsti, ale přestává ovšem také býti vlastně náboženstvím, kde rozhoduje věčná, daná pravda a nikoli nálada. Není tedy správně snižovati náboženství na onen stupeň námětu lidovědného; pro charakteristiku lidovou stačí zajisté ty zevnější a vedlejší obřady a zvyky, kterými všude vlastní jádro náboženské jest oděno dle povahy národní, kterými však podstatná shoda není porušena.

Je tedy zcela mylné, prohlašovati odpad od nějakého vyznání náboženského, stal-li se z přesvědčení, za zradu, zvláště za zradu národu a vlasti. Tak smělo se snad mluvit, kdy panovala náboženstva národní, tedy ovšem klamná jako řecké, římské, perské, turecké atd. Avšak mluví-li tak křesťan, jenž by měl věděti, co je náboženství, tedy je to neodpustitelné.

Arciť mnozí z těch, již dobrodiní božského Zjevení užili neb i zneužili a nyní proti němu píší, nezdají se již věděti, co jest náboženství zjevené. R a t i o n a l i s t é ponechávají totiž dobrodiní oněch nadpřirozených těm, kterým jsou vítána a přiměřena, sami však spokojují se rozumem svým, který prý jim docela stačí k poznání pravd potřebných k řádnému životu; nepotřebuje prý ani pravdy ani milosti nadpřirozené.

O tomto poctivectví, které neznaboží tak rádi stavějí na odiv, nejlépe pomlčeti (srv. II. 103). Vedou zpravidla řádný život, když se odpočítají všechny defraudace, podlá osočování a zotročování, hýření atd., jinak bývají to řádní lidé — před svědky jim člověk nesmí tak snadno něco vytknouti. Není tím řečeno, že všichni, kteří ku zjevené pravdě se hlásí, vesměs jsou lepší. Avšak když mnoho lidí přes to je špatných, totiž proti zjevené pravdě žijících, můžeme dosti bezpečně souditi, jak asi žijí ti, kteří jí pohrdají; přesvědčili jsme se s dostatek, kam vedly zásady pouze filosofické, a můžeme se denně přesvědčiti, kam vede jednatelce i společnost ono neznabožství, nedbající první povinnosti, k Bohu totiž a jeho příkazům. Kamkoli se podíváme, jest převedení veřejných věcí v rukou takových lidí, kteří rozumu mají dost, alespoň se ho míti domnívají a nadpřirozenými prostředky pohrdají, — a kterak dopadá ten život jejich i těch, jimiž vládnou!

Není tedy tomu tak, že by Zjevení bylo jen pro některé lidi, kteří si sami nevědí rady a pomoci aneb aspoň po vyšší pomoci touží, kdežto ti „silnější“ duchové, nepřekážejíce oněm a nezávidějíce, spoléhají sami na sebe a v sobě mají dostatečné pravidlo a oporu života. I kdyby toto pravda bylo — jak není! — i oni by byli povinni poslechnouti Boha mluvícího a rozkazujícího, ať se jinak do sebe domýšlejí, kolik chtějí.

Dle toho odpadá také výmluva r a t i o n a l i s t ů v i d e i s t ů, že stačí přece pouhý zákon přirozený zachovávat, a ten že o Zjevení neví a tím méně k němu zavazuje.

To je sice, takto řečeno, pravda. Ale zkušenost ukázala, jak ten život podle přirozeného zákona konečně dopadal, že i tento zákon bylo třeba Zjevením obnoviti. Nad to však týž přirozený zákon káže ctíti a poslouchati pravého Boha, aby o něm správně smýšlel a podle jeho vůle správně jednal. Jestliže tedy Bůh toto vše, nauku o sobě i vůli svou, zjevil, tedy ovšem káže zákon přirozený, aby člověk to vše si osvojil a dle toho se zachoval.

* *

V první části rozpravy této ukázáno, kterak potřebuje člověk, aby mu Zjevení bylo dáno: Zjevení pravd přiro-

zených bylo mu mravně nebo-li relativně potřebno, Zjevení pravd nadpřirozených bylo mu fysicky a naprosto potřebno, předpokládajíc nadpřirozený cíl a blahosklonnost božskou, t. j. člověk nadpřirozených poznatků sám ze sebe naprosto dojíti nemohl. V druhé části (str. 252) stručně poukázáno na to, co odtud vyplývá, totiž že člověku jest potřebí dané Zjevení přijati v celém obsahu a dosahu jeho, se všemi důsledky. Tamto proti potřebě stojí nemožnost (relativní neb naprostá), zde proti závaznosti stojí vina a trest. I k tomu zajisté třeba často člověka jaksi mravně nebo fysicky nutiti, aby přijal dobrodiní. V tomto druhém smyslu pak jest veškero Zjevení vůbec člověku dle vůle Boží potřebno, totiž jest povinností a závazkem mravním. V tom je zahrnuto především, aby člověk obsah povinnosti své poznal a pak jemu vyhověl.

Poznatelnost Zjevení.

Jest-li povinnost dané Zjevení přijati, je také povinnost ho hledati. Je to povinnost k Bohu, který Zjevení dal jakožto závazné, je to dále povinnost každého k sobě samému, jelikož je tak vůle Boží, a vůle té šetřiti náleží k dokonalosti člověka. Jest pak vůle ta, po lidsku řečeno, nedostatečností a potřebností lidskou až příliš odůvodněna, aby se totiž člověk chopil toho, bez čeho sotva cíle svého dosáhne. Jakmile tedy poněkud zví o jsoucnosti Zjevení, jest povinen pátrati po něm.

Je to práce snadná a zase nesnadná.

Klame-li se člověk ve věcech zkušenosti a rozumu jeho nejbližších, není divu, že se klame také ve věcech božských, o jejichžto poznání rozhoduje nejen bystrozrak, nýbrž i zájem. Zjevení božské v širším významu zaznívá po celém světě, všude ohlašuje se sláva Boží zřetelně a slyšně tomu, kdo umí a chce čísti v knize přírody. A přece vydáno tolikerému nedorozumění, znetvoření a překroucení.

Zjevení v užším a vlastním významu jakožto jednotlivý skutek božský, kterým se určité pravdy oznamují, je tím samým také zřetelnější. Především původce jeho vystupuje tu nápadněji v popředí. Dále obsah sdělení podává se, byť někdy v obrazích, přece příměji a určitěji, než když se pravd náboženských dohadujeme z přírody. Tím způsobem ovšem toto Zjevení jest mnohem lépe s to, aby založilo a upevnilo pravé náboženství, neboť je srozumitelnější a jistější. Jako učitel, dí Tomáš Aqu. (in 1. Cor. I. lect. III.), znamenaje, že posluchači myšlenky jeho nechápou ze

slov, která pronesl, hledí použití jiných slov, jimiž by mohl projevit, co má na mysli.

A přece i zde může nastati mnoho klamu a mnoho omylů, zaviněných jednak nedostatečností i zlobou lidskou, jednak nesnázemi předmětu. Tyto ovšem nejsou toliké, jak by neznabozi rádi namluvili, předstírajíce je za důvod netečnosti své k věcem náboženským vůbec. Vtipkovati výmluvou na důležitější věci, které takoví lidé prý mají na starosti, tak že nemají kdy zabývati se věcmi náboženskými, o kterých prý obhájei tak málo vědí, jako protivníci toť velmi pohodlné, ale zároveň velmi omezené. Podle toho měřítka by odpadlo nejen přemnoho velikých a opravdových zbytečností, jež vědeckou práci odjakživa provázely a provázejí, ač onino lidé v nich spatřují bůhvíjakou důležitost, ale i valná část skutečné vědy, o níž by zajisté nebylo lze dokázati, že je důležitější nebo stejně důležitá jako věda náboženská.

Tak snadná však zase věc není, jak se domnívají někteří obhájeové její. Snadný jest ovšem život ve vštípeném a upevněném přesvědčení, kde hlavní nesnáz přemáhá živel docela jiný, než lidský. Theorie však, samostatné šetření a přesvědčivý výklad je dosti nesnadný.

Předně je tu řeč nejen o věcech božských vůbec, nýbrž o nadpřirozených, kterýžto pojem ještě méně než pomysly o Bohu a jeho vlastnostech lze přiměřeně vystihnouti. Třeba tu měrou ještě větší spokojiti se analogiemi.

Dále tu máme skutky nadpřirozené, které jako skutky dějinné vůbec vymykají se zkušenosti a rozboru každého jednotlivce, dokud jim sám nebyl přítomen, a jako skutky nadpřirozené tím více, neboť tyto ani skutečnému svědku nejsou naprosto samozřejmé. Jako totiž události dějinné již pro to, že se vůbec staly, vyžadují jakési víry od vzdálených (místem neb časem), tak jí vyžadují také události nadpřirozené, které nad to ještě vydávají se za skutky božské a nadpřirozeně božské, požadující tedy víry též co do původu a povahy své.

Více této potřebí věnovati bedlivější pozornost. Mluvíme-li tu o poznatelnosti vůbec, rozumíme tím veškery možné způsoby poznání, mezi nimiž ovšem i víra zaujímá důležité místo. Ale prozatím máme tu na mysli především poznání rozumové, přirozené, jež nějakým způsobem vždy předchází víru a proto také v našem předměte rozhodné jest důležitosti.

Nesnáz poznání toho není ani toliká pro každého jednotlivce, zvláště v náboženské praxi jeho, v níž vedle, ba i místo rozboru a důkazu rozhoduje mnoho jiných činitelů. Ti bývají z pravidla osobní a nevyšetřitelní, zkracující cestu k náboženskému přesvědčení a opatřující je snáze a bezpečněji nežli se státi může důvody vědeckými. Je to soukromý důvěrný styk mezi Bohem a

člověkem, jenž působí víc než jakákoliv argumentace, a to každému přiměřeně, každému jasně a přesvědčivě. Vědecké šetření by tu často jen překáželo, neb aspoň bylo zbytečným.

To platí o lidech učených i neučených. Onino jsou sice rozumových rozborů chápaví, ale zhusta jich nepotřebují, nestojí o ně. Tito pak nebývají s to, aby rozborů takové prodělali a pochopili, naopak bývá jenom neštěstím lidí takových, pouštějí-li se mermomocí do záhad, kterých nedovedou si ani správně uvědomiti, neřkuli řešiti. Pokusy takových samoukův a samozvaných badatelův obyčejně končily se pověrou a nevěrou.

Těchto tedy se nesnáz ona netýče, pokud neosobují si více nežli zmohou. Pravá nesnáz spočívá v tom, stanoviti theoreticky, objektivně a vůbec platně podmínky, které jsou s to, aby vedly k poznání, po případě k uznání, že toto, co se zde předkládá, je Zjevení, že je to slovo Boží.

Vše, co se tu předpokládá, již ve dřívějších úvahách předsláno: že takový projev božský jest možný, že jest Bohu i člověku přiměřený, tomuto po případě potřebný atd. Nyní však jde o to, stal-li se skutečně, a pravdivé-li jsou zprávy, že tenkrát a tenkrát, tam a tam se stal, to a to zvěstoval. To při Zjevení nepřímém, prostředním, o kterém víme ze zpráv přijímatele jeho, tedy prvotných, nebo ze zpráv teprve druhotných. Při Zjevení přímém, bezprostředním, které jakožto událost zdá se přijímateli nebo i svědkům nepochybně, potřebí přece nějakého důkazu, že je to projev skutečný, nikoli pouhý přelud neb hallucinace, a pak zcela přesného důkazu, že je to projev božský. Možnost klamu a sebeklamu jest veliká, zvláště ve věcech náboženských, kde výstřednosti víry a nevěry, lehkověrnosti a pochybovačnosti, jsou snad největší. Na lehkověrnost pak počítá zlomyslnost nevěrecká stejně jako náboženský fanatismus a předpojatost, jež by myšlenky své ráda udala za myšlenky Boží.

Nesnáz tyto nesmějí však zarážeti aniž omlouvají nevěry neb netečnosti náboženské. Zarážeti nesmějí, jako nezarážejí nesnáz v jiných předmětech, a to důležitosti nepoměrně menší. Vše cenné, ať pravda ať dobro ať krásného něco, vyžaduje námahy a oběti. Jestli šťastným zřízením přirozenosti naší, byť i z nedokonalosti její plynoucím, že cenných předmětů nesnadno se zmocňuje, snad aby tím lépe poznala vzácnost jejich: Vědecké záhady jak dráždí a podněcují příčinnost, ačkoli výsledek bývá tak nejistý a zhusta vzhledem k vynaloženému úsilí tak maličerný! Jak houževnatě dobýváme a kájíme své právo, ačkoli třeba samo jest nejisté, nejistý výsledek, a v nejpříznivějším případě i praktická cena jeho velmi pochybná!

Příčilo by se tedy docela povaze a schopnostem našim, kdybychom nějakými obtížemi nechali se zastrašiti od hledání

pravdy zjevené, jsme-li s vážné strany ujištění, že nám skutečně Bohem samým někdy podána. Vždyť běží tu o předmět životně nejdůležitější, jímž bychom se zabývatí měli, i kdyby sebe více úsilí vyžadoval. A tomu zde tak není, neboť nevyžaduje daleko tolik píle, jaká se věnuje předmětům daleko méně významným, a zdárný výsledek jest více než pravděpodobný.

Když si tedy vytýkáme nesnáze bádání tohoto více nežli snad se obyčejně děje, není tím nevěra a netečnost nikterak omlouvána, nýbrž jen poněkud vysvětlena. Nebylo by totiž nic bláhovějšího, než domýšletí se, že všichni nevěrci neb i jen značná část jejich, jinak snad intelligentní, vážně zápasí neb zápasila s kdovíjakými pochybnostmi a že nevěra jejich snad vyplývá z protidůvodů velikým úsilím a studiem uvažovaných ale nepřekonatelných. Tak draho oni si své nevěry nekupují, mají ji obyčejně mnohem laciněji, pohodlněji. Předstírané kruté zápasy myšlenkové o víru neshodují se s tím, že ani prostřední píle nevynaloženo na nepředpojaté poučení o námitkách nejvšednějších. Naopak proti Zjevení vyhledává se a ochotně, bezmyšlenkovitě i nesoudně přijímán bývá všeliký plytký tlach, všeliké nedorozumění aneb i skutečné záhady, přirozené ovšem nerozřešitelné a dělají se z toho neodkliditelné prý překážky víry. Ignorance ve věcech náboženských bývá u vzdělaných jinak nevěrců přímo báječná.

Těch, kdo s upřímnou láskou ku pravdě předměty těmito se zabývali a přece z rozmanitých příčin ku pravdě nedospěli, jest poměrně velmi málo, a nejméně mezi těmi, kteří takovými zápasy se ve verši i v prose rádi chvástají, budíce náladu pro svoji nevěru a chtějíce světa namluviti, že také někdy duchem žili a se namáhali.

Naopak neschvaluje a nedoporučí se věci samou ani zkušeností přílišná lehkověrnost, pokud by ji kdo chtěl povýšiti za pravidlo, a takto jiným učiniti závaznou. Čestné výjimky těch, kteří teprve po skutečných bouřích ducha i života dospěli spasného přístavu božské pravdy, ukazují, že objektivní a všeplatné důvody o přijatelnosti Zjevení nejsou ani každému vzdělanci docela na snadě. Písmo samo lehkověrnost odsuzuje a k důkazům se odvolává. „Kdo kvapně věří, jest lehkomyšlný.“ (Ecclus 19, 4.)

Osobně zajisté může někomu a velmi mnohým stačiti důvod věcně velmi skrovný, jest-li jim jen dosti přesvědčivý. Ale co stačí jednomu, nestačí druhému. Theoretická nauka povinna jest míti zřetel k požadavkům nejvýstřednějším, pokud jen ještě jsou rozumné. Přílišnou lehkověrností neposlouží se ani věci ani osobám, ani vysosti Boží ani vznešenosti víry, neboť o to právě jde, zdali víra ta věnuje se skutečně Bohu a slovu jeho či výmyslům a domněnkám lidským. Víra nerozumná není v tomto

řádě věci důstojna Boha ani člověka. Bůh jí nemůže chtít, člověk jí nemá hovětí.

Veškero poznání pak zakládá se na nějakých důvodech. Otázka: proč? a odpověď na ni se všude předpokládá. Veškero poznání tedy v nejšířím významu spočívá na nějakých důvodech. S poznatelností souvisí dokázatelnost, ovšem zase dokázatelnost v nejšířím slova významu, totiž nějaká důvodnost. Bez důvodu něco přijímati nebo tvrditi neshoduje se s rozumem lidským, byť i sebe méně vyvinutým. I dítě má své důvody, když výroky matčiny se souhlasem přijímá a opakuje.

Dal-li Bůh jaké Zjevení, lze z přirozených těchto podmínek souditi, že dal je takovým způsobem, aby bylo poznatelné podle nich, totiž podle důvodův a důkazů nějakých. Mohl snad je dáti též jinak, s bezprostřednou zřejmostí, beze vší další opory, jako na př. některé stezejné věty ontologické a logické jsou samozřejmy, nepotřebující a nejsouce schopny důkazu (srv. I. 18). Kterak by se to se Zjevením mohlo státi, arciť nevíme; jen tolik víme, že by se to nemohlo státi způsobem přirozeným jak u oněch stezejných pravd přirozených, poněvadž pak by to nebyly pravdy nadpřirozeně zjevené.

Poznatelnost Zjevení tedy dána asi takovým způsobem, který jest přiměřen jednak pravidelné schopnosti člověka, jednak působnosti božské a obsahu zjevených nauk. Dokud nemáme a neznáme příčiny, souditi jinak, než podle těchto daných podmínek, nemůžeme ani jinak souditi.

Pravidelná poznávacost člověka jest, jak řečeno, tak utvářena, že souhlas činí závislým na nějakých důvodech. Důvody mohou býti buďto vniterné nebo zevnější. Ony jsou ve věcech a poznatelech samých, projevujíce se shodou se správnými poznatky již danými. Pravím: správnými, neboť může zajisté nový poznatek správný odporovati předešlým proto, že byly nesprávné. Pak máme tu dočasnou neshodu sice, která však se vyrovná lepším promyšlením a poučením. V tom záleží nejvíce pokrok vědění, ačkoliv i pouhý doplněk a obohacení předešlých vědomostí, ve shodě s nimi, jest pokrokem.

Zevnější důvody jsou nějaké okolnosti s předkládanou naukou souvislé, jež vybízejí s ní souhlasiti. Jsou to jakási svědectví o pravdě, kterou činí jaksi zámluvnější, zamlouvá-li se již sama sebou, a kterou naopak doporučují k bedlivější úvaze a k přijetí, nezdá-li se hned sama sebou přijatelná. Tímto druhým činem přispívají zvláště k tomu, aby nastal pokrok v poznání, aby se opravily případné bludy, mohou se tím však také nové bludy usaditi nebo staré upevniti. Záležít právě na tom, jaká to svědectví jsou.

O působnosti božské podstatně málo víme, ale tolik zajisté ano, že jest božská, totiž nejvyšší dokonalá, vylučující jednak:

všechno, co by bylo Boha nedůstojno, přesahujíc pak co do možnosti, ba i co do skutečnosti nejen veškeru působnost tvorstva, nýbrž i pomyšlení jeho. Co do skutečné působnosti na venek zvláště dlužno si vždy připomínati, že směřuje k oslavě Boží a k duchovnímu blahu člověka, a to především ve Zjevení, v dílech nadpřirozených, výhradně věnovaných tomu, co zoveme náboženstvím ve vlastním slova významu. Tak na ni třeba vždy pohlížeti a dle toho o ní, jakož i o zjevení souditi. Týká-li se tedy věcí nebeských, nesmíme se omezovati na měřítko pozemské. Má-li za účel povznésti a povýšiti nás, nesmíme ho svým nízkým hlediskem snižovati, sice k pravému poznání a ocenění jeho nedospějeme.

Nevystihlé působnosti Boží odpovídají nejlépe nevystihlé skutky, jakým na př. jest právě Zjevení. Skutek jeho a z části také obsah vymyká se obyčejnému způsobu poznání, pochopení totiž ze vniterných důvodův a vlastností. Skutek Zjevení totiž jest vůbec nadpřirozený, obsah jeho pak aspoň z části. Jestliť zajisté přirozenější, lze-li výrazu toho užití, že Bůh, sděliv lidstvu něco ze svých tajemství, jinak je chtěl míti přijata než obyčejné poznatky rozumové, než kdyby i je byl učinil stejným způsobem přístupnými.

Vedle obyčejného poznání rozumového má tu tedy místo také víra, jaká přísluší prvoučitelu veškeré pravdy od žáků pravdy nadpřirozené ze sebe neschopných.

O obojím tomto způsobu poznání budeme jednati zevrubněji, až poněkud lépe seznáme předmět jeho a základy. Zde mělo býti jen povšechně naznačeno, že vzhledem k projevům božským uskutečňuje se obojí: poznání jaksi vědecké jakožto právo člověka, víra jakožto právo Boží. Není obojí odděleno a neprávem se mluvívá o poznání rozumovém vedle víry. Vždyť víra je stejně úkonem rozumovým, jako každý úkon poznávací. Ani ona není bezdůvodna, jak se často tvrdívá. Máť ona své důvody, právě takové, jaké jsou jí přiměřeny. A poněvadž na důvodech se csnují důkazy, má i víra svoje důkazy, ovšem opět svého zvláštního způsobu.

*

Jest vůbec potřebí stanoviti nějaké povšechné důkazné podmínky, dle kterých by každý rozumem pravidelně vyvinutý člověk mohl Zjevení poznati?

Komu záleží na pravém náboženství, tedy vůbec na náboženství, aby bylo poznáno a zachovááno, nemůže k otázce té odpověděti leč kladně. Bůh sám jest jaksi povinen, projev svůj důkaznými známkami opatřiti, chce-li, aby byl za božský poznán a uznán. A že to chce, ba chtíti musí, jest samozřejmo, jinak bychom mu přiřítali úkon zbytečný, nemoudrý, což nás budiž

daleko. Představený pověřuje své výnosy, které chce míti zachovávané.

Povaha člověka je taková, že se chce přesvědčiti o oprávněnosti toho, co má uznati. Jinak by si sám vyčítal, že jedná nerozumně, spoléhaje lehkověrně na zpravodaje, jehož oprávněnosti nezná. Zjevení však žádá velmi mnoho, již tím, že se vydává za projev božský, tedy nejvyšší úcty hodný, a dále tím, co obsahuje, po případě poroučí. Toho všeho nelze tak slepě přijati, leč by člověk nějakým způsobem o pravdivosti se přesvědčil. Bůh pak, původce rozumné přirozenosti naší, nemůže pro tento nejdůležitější případ života stanoviti výjimky, žádati totiž přijetí slepého, bezdůvodného, beze vší známky, že to skutečně projev jeho a ne něčí jiný.

Je snad možno, aby Bůh každého zvlášt soukromě ujistil o své nauce a vůli, avšak je to velmi pravdě nepodobno. Jednak odporuje to obecnému a společenskému řádu věcí, ve kterém daleko převládá řízení nepřímé, přímé pak jest výjimkou. Na to zajisté dány nám schopnosti osobní a styky společenské, abychom čeho potřebujeme si vyhledali buďto sami anebo pomocí jiných. Zde máme pak zároveň kontroly myšlenek svých, zdali je zdravý rozum náš a cizí může za správné přijati či ne. Jakmile by totiž ujalo se u nás jednotlivců bezdůvodné jinak přesvědčení, že v tom a v tom případě mluví k nám Bůh, byla by každá pochybnost a další zkouška vyloučena, nastalo by u každého vědomí bezpodmínečné poslušnosti a tím by se dokořán otevřely dvěře slepému fanatismu. Proti sebeklamu a nevědomému nebo zúmýslnému svádění jiných nebylo by žádného zajištění. Vždyť i nyní, ač máme tolik neklamných pomůcek rozeznávacích, zápasíme často marně s rozličnými viděními a zjeveními lidí buď omezených nebo zlomyslných, kterým podaří se zhusta svěsti i povolané učitele pravdy božské.

Pseudomystická a protestantská nauka tato, která tolik bláznovství a třestění náboženského způsobila, zakládá se na nepochopených zprávách o profetismu dob apoštolských a na přemrštěném mysticismu. Charisma ono, zvláště apoštolem národů zcela nepochybně dosvědčené (na př. 1. Kor. 14.), již tehda mělo býti zkoumáno (1. Kor. 14, 29; 1. Sol. 5, 21; 1. Jan 4, 1. známé: zkoumejte duchy, jsou-li z Boha!), a bylo při tom darem mimořádným, nikoli každému udělovaným jako řádný prostředek poučení náboženského.

Co pak mystika pronáší o mluvě Boží k duši lidské, znamená zjevování nových pravd náboženských, nýbrž jejich lepší uvědomování a rozjímání na základě poučení řádným způsobem už nabytého. Všeliká taková vnuknutí božská působí mocně na vznik a rozvoj smýšlení náboženského, avšak jsou

mimořádná, nikoli pravidelná, ačkoli snad velmi častá, častější než tušíme, jsou tedy více podporou jiných řádných činitelů ve smýšlení a cítění náboženském než jeho hlavním, neřkuli jediným pramenem.

Jest ostatně dosti divno, že takovými názorům pseudo-mystickým přejí teď právě lidé, kteří jinak o nějakém vnitřním styku mezi božstvem a člověkem nechť ani slyšeti. Souvisí to se subjektivismem nynějším vůbec a s naukou o náboženství jakožto záležitosti čistě soukromé. Od názoru, že každý si má svůj poměr k Bohu upravit a své záležitosti s ním vyřídit sám, pokročí se k názoru, že náboženství vlastně záleží na domyslu a přesvědčení člověka. K tomuto nevěrectví pak nejlépe se hodí nauka o přímém soukromém poučování Božím, neboť podle slov je docela nevinná, ba zbožná, zbožnější na oko než ona, která stanoví lidi za učitele náboženství; také může si při ní každý mysliti, co chce.

Kdo prý Boha uznává a věří, že k němu mluví, měj si to, jenom nechťej, aby také druzí tomu věřili. Ať jsou to třeba sebe větší pošetilosti, co se mu takto zjevuje, nikomu do toho nic není, to je jeho soukromá záležitost. Kdo pak Boha vůbec neuznává, k tomu ovšem Bůh nemluví a nezjevuje se mu, ale i to jest jeho soukromá záležitost. A přesvědčení jednohokaždého má býti respektováno jako svaté, třebaš to bylo přesvědčení o ničem. Tomu právě nauka o soukromém zjevování nejlépe vyhovuje, neboť každý přijímá to, co se mu takto „zjevuje“: komu se nezjevuje nic, neuznává a nevěří nic. Proto jest název o náboženství jako věci čistě soukromé a o soukromých zjeveních tak oblíben.

S tím souvisí protestantská zásada vnitřné zkušenosti a bezděčné záliby, kterou kdo v nějakém učení nalézá, jakožto dostatečně důkazným prostředkem pravosti jeho.

Rozumí se samo sebou, že nauka opravdu božská bude přiměřena potřebám člověka, neboť proto je dána. A rozumí se také samo sebou, že zdravý rozum, nepředpojatě-li soudí, také to nazná.

Ale tak onen poznávací prostředek není miněn, nýbrž má to býti spíše hlas jakéhosi pudu, pocitu jakéhosi a vnitřního, ne docela uvědomělého upokojení, kterým přijetí nauky je doprovázeno. A to že nemůže býti hlavním rozhodčím o pravosti nauky, jest více nežli zřejmo. Vždyť hlavní jest u člověka rozum, a ten má naukou především býti upokojen, nikoli slepý cit.

Důvodů jest ostatně ještě více. Chuti a záliby jsou velmi různé u různých lidí, u týchž lidí pak v různých dobách a okolnostech života. Která pak vlastně rozhoduje? Či pak pokaždé právě ta, která dochází ukojení?

Avšak toť hotová libovůle, která buďto by volila pokaždé jiné náboženství, jak by se hodilo, tedy židovství neb mohamme-

danství dle toho, které by bylo pohodlnější. anebo z jednoho náboženství by si vybírala, co právě by se kdy zamlouvalo, jednou to, podruhé ono, vynechávajíc to, co by bylo nepříjemno. Rozumí se pak samo sebou, že takto by člověk k nějakému celkovému a jednotnému názoru náboženskému jaktěživ nedospěl.

Nemluví proti těmto důvodům námitka, že náboženství přece má být také citové stránce sympathické, jinak že by to byl jen střízlivý a chladně přijímaný útvar rozumový, a tím ovšem již podezřelý z nerozumnosti, z nepřirozenosti. Nebude prý nic získáno a obraně ničím poslouženo, vyloučí-li se ona stránka, neboť takové náboženství právě nedojde obliby a nebude přijímáno, ať se konečně přikazuje co chce. Toho požadavku obejít nelze.

To všecko jest úplně pravda, avšak nevyvrací v ničem předešlých důvodů, nýbrž dokazuje pouze tolik, že za nějakých výminek ona stránka smyslová a citová právem spolu také rozhoduje o uznání náboženství pravého.

Hlavní z výminek těch jest, že potřebí poněkud znáti náboženství, které má vzbuditi zálibu. Okamžitý dojem a nálada, jež mnohé vede k obdivu na př. našeho náboženství, nestojí za mnoho a nevede obyčejně než k lehkomyšlnému odpadlictví; známe to na př. z rozličných uměleckých konversí. Pravým buďto není náboženství, kterého se tak lehoučko nabývá, že nevyžaduje ničeho než kousek toho nadšení pro některý krásný obřad, aneb ono nadšení, které se tím spokojí a dále nejde. Právě proto však taková povrchní a prchavá záliba sama sebou se nedoporučuje za hlavní důvod pro uznání toho neb onoho náboženství. Může sice vésti a vedla často na pravou stopu, ale právě jen toho, kdo se chce za tímto ukazatelem bráti. Sám daleko nestačí. Hodí se tedy více tomu, kdo již s náboženstvím oním více obeznámen nebo v něm žije, nežli tomu, kdo úplně stojí mimo ně. Mají-li tento smysl slova Kristova: Bude-li kdo chtíti vůli jeho (Otcovu) činiti, pozná z nauky, jest-li z Boha (Jan 7, 17), tedy i v tomto nejpříznivějším případě mluví proti vniternému citu jakožto předběžnému a hlavnímu důvodu pravdivosti, neboť předpokládají už plnění nauky.

Ostatně v každém náboženství jest něco, co první pohled láká a poutá, v každém pak jest, co jej odpuzuje, a přece ani ona lákavá stránka nepotřebuje být proto správná, ani tato odpuzující nesprávná. Tím méně pak lze odtud souditi hned o správnosti neb nesprávnosti celého náboženství toho. A docela už nelze odtud souditi, že to které náboženství je či není zjeveno.

Vůbec pak jako soukromá zjevení tak i tyto příjemné city a nálady jsou příliš nejisté, aby zaručily trvalou onu bezpečnost,

již náboženství zjevené vyžaduje. Dějiny a četné zkušenosti denní ukazují, že ani docela pevná víra ve vlastní náboženství jakožto zjevené nebývá s onou příjemností vždycky, ba ani ne zcela pravidelně spojena, tak že příjemnost tu potřebí počítati za šťastnou výjimku, velmi častou sice, ale přece nahodilou výjimku, závislou na neurčitých a nesměrných činitelích, ale nikterak za všeplatnou objektivní podmínku. Neosvědčila se ani tam, kde stanovena za pravidlo, v pietismu, vedouc k samým různostem a sporům ve společnosti, k nejistotě a nepokoji u jednotlivců.

*

Poznávati něco a rozeznávati to od jiného souvisí spolu. Onen úkon vztahuje se přímo na předmět a jeho vlastnosti bez ohledu na jiné, tento na základě onoho srovnává, sestavuje a vylučuje. Kde se jasně poznává, tam se snadno rozeznává. Naopak zase srovnáváním a rozeznáváním se poznání tříbí a upevňuje, jelikož tu vynikají lépe odchýlné znaky, jež dávají tomu kterému předmětu jedinečný ráz, tedy činí jej tím, čím jest jako takhle jednotlivá bytost.

Podobně důkazy přímý a nepřímý se navzájem doplňují a sesilují. Odmítnutím případů nepravdivých neb nemožných nabývá jeden pravdivý více jistoty.

U Zjevení nemá se věc jinak. Čím lépe poznáme skutek a vlastnosti jeho, tím lépe rozeznáme je od zjevení nepravých. A naopak čím lépe dovedeme pravé s nepravými srovnati, tím lépe ono oceníme.

V tom smyslu tedy úplně za pravdu dáti jest horlitelům, kteří tolikou váhu kladou na studium náboženstev. Pravda náboženská jim zajisté může jen získati, ať je to studium pravdy samé, nebo studium soustav nepravých.

To však platí jen povšechně o theoretickém studiu člověčenstva vůbec, nikoliv o všech jednotlivých lidech, jimžto jde o to, by rozpoznali Zjevení a je přijali, tím méně pak o lidech, kteří je přijali a zachovávají s nejlepším vědomím a svědomím, jscuce beze vší pochybnosti přesvědčení o božském původě jeho a nemajíce jinak dané povinnosti, studiu onomu se věnovati, na př. ve prospěch jiných a pod. Celkem možno říci, že žádný jednatel k tomu účelu, aby dané Zjevení uznal a přijal nebo přijatého již se dále držel, není povinen seznati a prozkoumati do podrobná všechny nauky, které se mu za zjevené podávají, a tím napřed teprve domáhati se úplně samostatného úsudku o všech, zdali skutečně byly zjeveny, zdali jsou Bohem zjeveny, zdali se nepříčí Bohu ani člověku.

Tento způsob hledati a přijímati pravdu příčí se přirozenému chodu poznání vůbec. Nikde, v žádném odvětví

vědění lidského se dle něho nepostupuje, nýbrž naopak podávají a přijímají se jisté nauky s přiměřeným vysvětlením a snad i důkazem, na kterém však nečiní se poučení a souhlas závislým. Kdyby veškeré poučení mělo záviseti na samostatném prozkoumání a porozumění, kdy pak bychom se jakého vědění dočkali! Speciálně v tomto oboru vědy náboženské neb čím se nyní ve školách nahraňuje, mravoučné, kde pak je to vlastní zkoumání mravních příkazů pozitivistních, že se tak pohrdlivě mluví o nesoudném přijímání dané nauky náboženské?! Který pak žák zkoumá původ a oprávněnost té nové mravouky?

A jest-li kde tomu tak, tedy zajisté především u věd kladných, historických. Zjevení pak v zásadě k nim náleží, jsouc předně událostí dějinnou, o které nemožno se přesvědčiti přemýšlením, nýbrž jen spolehlivými zprávami. Těmito představuje se nám dějinný skutek jeho s určitým obsahem, jenž ovšem podroben jest rozumné úvaze, ale nikoli sám o sobě, nýbrž se stálým zřetelem k božskému původci jeho. Přesvědčení nabyté o božském původu zjevené pravdy učiní rozum opatrnějším v úsudku, aby se sám nepokládal za poslední měřítko pravdy, nýbrž aby se nechal poučiti též o věcech, kterých sám nedovede nejen vymysleti, nýbrž ani pochopiti.

Další důvod, proč nemůže býti člověk zavazován prozkoumati všechny nauky zjevené, nežli je přijme, je tím už naznačen. Skutek Zjevení nemůže a priori býti dokazován ani popírán, jelikož vyplývá ze svobodného rozhodnutí božského, nikoli z nějaké vnitřní nutnosti. Rozum tu může pouze dodatečně souditi jako o každém jiném skutku dějinném.

Obsah Zjevení jest nauka božská, která právě pro tento původ — jest-li zjištěn — vymáhá předem už souhlas rozumu i větám ne hned, ano snad ani později jasným. Neboť i rozum u samozřejmo jest, že některé stránky v Bohu přesahují naši chápavost, neřkuli vynalézavost. Dále, že je Bůh může zjeviti, pokud vůbec námi nějak pojaty býti mohou; (dále nejdeme, poněvadž nezdá se býti přiměřeno moudrosti Boží, aby zjevoval nám pravdy, jichž bychom na prosto a v ničem nedovedli pomysli o procítiti). Dále, že jest nám užitečno, zvědět aspoň něco z těchto vznešených tajemství. A konečně, že dle veliké pravděpodobnosti Zjevení jeho obsahuje asi tajemství nám neznámá, jelikož jimi hlavně nás o něčem novém a vyšším poučuje, ne tak tím, co sami rozumem svým dovedeme vypátrati. Kdo by tedy naléhal na to, aby člověk dříve všechny zjevené nauky dopodrobna prozkoumal a rozumem schválil, než se odhodlá je uznati a přijati, ten by se ku Zjevení nechoval jako k projevu božskému, ten by vlastně už napřed zásadně popíral, co se chystá poznati, totiž božskost zjevené nauky. Tomu za-

jisté přestává býti Bůh božským učitelem o božských věcech, kdo je měřítkem pouze lidským měří a dle něho nauky přijímá neb zavrhuje.

Jakkoli tedy svůdné jest pravidlo, nepřijímati nic, čeho by rozum nepochopil, tak může býti také mylné a nesmyslné. Jsou li věci, které přesahují chápavost naši — a takovými zajisté některé stránky božské jsou — pak jest nerozumno, názývati je nemožnými a nauku o nich zavrhovati jako nerozumnou. Čeho nechápu, toho přece nemohu rozumem ani dokazovati ani vyvracet; jenom dětinství může šmahem zavrhovati, čemu zcela nerozumí.

Nadlidské či vlastně nelidské věci pak žádá ten, kdo stanoví za pravidlo, aby každý člověk zevrubně prozkoumal skutek a obsah Zjevení, než je přijme. Nehledě k tomu, že náboženství, a tedy také náboženství zjevené, zavazuje člověka k následování, jakmile o něm zvěděl — ať se to stalo způsobem jakýmkoliv -- a není tedy volno ani prospěšno, odkládati to na neurčitou dobu onoho prozkoumání, protestuje proti zásadě takové pravidelná povaha lidská, jež prozkoumání toho nevyžaduje ani ho z pravidla není schopna. Tak jako v jiných oborech, tak i v náboženství, ba v něm ještě více žádá si člověk raději hotového poučení od spolehlivého učitele, k němuž cítí důvěru. Představuje-li se mu tedy nějaká nauka s nějakou aspoň pravděpodobností za nauku zjevenou, božskou, milerád se jí chápe, aniž ji dopodrobna prozkoumal.

Práce tato jest ostatně velikánské většině lidí zhola nemožna. Mohli by se sice záležitostmi těmito více zabývat, než se skutečně děje, avšak nikdy tolik, kolik by se vyžadovalo k samostatnému správnému úsudku, neboť na něj nestačí přirozená schopnost jejich, i kdyby více byla pěstována a vzdělávána, než tomu skutečně jest. Vidíme-li pak tolik neshod mezi učenici, jaká nejistota by teprve vznikla, kdyby každému člověku, ať učenému ať neučenému, bylo zůstaveno nejen právo, nýbrž i povinnost samostatně o věci bádati a vlastním zkoumáním se řídit. Co z takového bádání vykvétá, dokazují dějiny i po daném a přijatém Zjevení s dostatek: nejpestřejší nesmysly a spory, které časem v pochybnost uvádějí i to, co původně bylo společně uznáno.

Co zde praveno o přímém prozkoumání všech nauk zjevených, platí ještě více o prozkoumání všech možných nauk, jež se vydávají za zjevené, avšak od poznané nauky opravdu zjevené se liší. Pro toho tedy, kdo by zjevenou nauku božskou již poznal a dosti pravděpodobnou neb dokonce za nejvíce pravděpodobnou ji pokládal, byl by tento způsob pátrání a poznání jaksi nepřímý, přesvědčením totiž o neoprávněnosti všech ostatních nauk dojíti k oné jedině pravé, po případě v ní se utvrditi. Způsob ten, jak známo, veliké

myslitele a charaktery ku zjevené pravdě přivedl (na př. Justina, Augustina).

Nyní, při rozšířeném a prohloubeném srovnávacím studiu náboženství měl by tedy podobně působiti — a působil by také dojista, kdyby těm kterým badatelům šlo o náboženství a ne pouze o lidovědu, starovědu, jazykozpyt, tělovědu a podobné vědy, které mohou stejně k náboženství vésti jako od něho odváděti. Vždyť zhusta se pěstuje tato srovnávací věda náboženská právě za tím účelem, aby Zjevení bylo v nedůvěru uvedeno; kdo tedy chce, snadno nějaké námitky najde a v nich utkví, když o jejich řešení se dále nestará, ba si ho ani nepřeje.

Možno ovšem namítnouti, že také ti, kteří ve srovnávací vědě náboženské hledají důkazy pro Zjevení, přistupují k ní s určitým úmyslem a jaksi tendenčně ji pěstují, aby došli žádoucího výsledku, a proto také některou námitku podceňují. Snad. Ale přes to poměr je zcela jiný. Obhájcové Zjevení mají účel kladný, a když podali jen jediný opravdový důkaz, dostáli své úloze úplně. Negativní důvody zajisté proti kladnému neznamenají pranic, jest-li jistý. Protivníci Zjevení však nic jiného nemají na mysli, než právě tuto negaci, tedy nic, pokud jde o zjevené náboženství. Proto ve věci, o kterou tu jde, nemají námitky jejich žádné váhy, neznamenají-li kladných a určitých důvodů proti kladným a určitým důvodům opačným, tak jako námitky jejich se kladně řeší.

Pro nedůvěřivost a zvědavost lidskou pak má tento způsob dějepisného a spekulativního studia cosi velice svůdného, a málokdo z nás asi byl ušetřen tou lákavou myšlenkou, že touto takořka obrácenou indukcí se věc nejlépe vyjasní, ačkoliv jinak, na příklad ve vědách exaktních, nepřímým důkazem nerádi se zdržujeme. Je také jisto, že kdo zjevenou nauku pronikl a řádně si osvojil, jsa vůbec schopen studia taková konati, velmi mnoho získá i v těch nekonečných bludištích pověry a nemravnosti pro své přesvědčení a očistí se od leckterého předsudku, který nečasná a nemístná horlivost vydávala za částku pravého náboženství.

Avšak pravidlem a závazkem náboženským — o vědeckém se tu nemluví — nemůže to býti pro nikoho, ani neučeného ani nčeného. Pro oba platí, že než by jen k nějakému výsledku došli, dávno by byli důležité povinnosti k Bohu zanedbali, kteréžto váží každého a vždycky. I učených ostatně jest velice málo, kteří by se tím zevrubněji mohli zabývati, o neučených ani nemluvic. Kdyby takové pravidlo mělo platiti vůbec, ať v theorii ať v praxi, nedostal by se člověk dlouho ke kladným výsledkům, neboť kdyby měl vždycky všechny možné případy prozkoumati, a teprv odtud o skutečném souditi, nesnadno by s jakým přesvědčením neb rozhodnutím, neřkuli skutkem byl hotov. Takto

se však v životě nejedná a jednati nemůže ani v nejdůležitějších případech.

Není tedy pravda, co protivníci odtud usuzují, že totiž buďto třeba tuto práci vykonati aneb nelze žádné straně věřiti a k žádné se přidávati. Ani to ani ono neděje se pravidlem v životě, nýbrž tu spoléháme z pravidla na přímé důkazy neb známky a na jistotu, jaké právě nejsnáze nabýti můžeme. Ubíráme-li se někam, nezkoumáme všech cest, které by tam snad mohly vésti, nýbrž volíme tu, která se nám zdá pravou aneb za pravou nám naznačena; naznačeno-li nám jich více, ohlížíme se na věrohodnost oněch zpravodajů — nezvolíme však nikdy té, která vede směrem opačným ani nezůstaneme na místě! Vydává-li se nám kdo za příbuzného, nezkoumáme všech, kteří by se za příbuzné nám vydávali, nýbrž o tom jednom se, jak nám možno, přesvědčíme. A záleží-li nám na tom, zvláště máme-li k němu povinnost, nebudeme obtíží se štititi, jsme-li jinak lidmi poctivými a svědomitými.

Tak i Zjevení, které se nám vzdáleným oblašuje jakožto božský skutek naučný, zkoumáme nejlépe přímo jakožto skutečnou událost a jakožto skutek božský dle obyčejných známek jednak lidských, jednak božských. Lidská stránka oblašuje se v něm jako v každém jiném dějinném skutku, božská pak dokazuje vyšší jeho původ, obsah a cíl.

Sudidla Zjevení.

Vlastnosti, znaky nebo známky předmětu stávají se znaky rozlišovacími neboli sudidly (kriteriemi), jsou-li jen jemu vlastní, lze-li je po nich poznati a od jiných snad podobných neb za podobné vydávaných rozeznati; zde tedy jde o to, dle jakých znaků neb sudidel možno poznati právě zjevení božské, po případě rozeznati je od toho, co kdy za zjevení božské bývalo nebo bývá vyhlašováno. Z toho, co řečeno o poznatelnosti Zjevení, plyne samo sebou, že sudidla taková jsou u něho m o ž n á i p o t ř e b n á. Zjevení zajisté obrací se především k poznávavosti lidské, má jí tedy také vyhověti, poskytující jí vlastního předmětu, jímž by se Zjevení jako prostředkem uchopila, totiž nějakých poznatelných vlastností. Obracejíc se k přírodě, počíná sobě i nadpříroda způsobem přirozeným. Vymáhajíc dobrovolný souhlas a svobodné přijetí, má býti Zjevení takové, aby rozumným a svobodným způsobem přijato býti mohlo.

Z úkolu kriterií vyplývá, jaká býti mají, totiž svému předmětu, zde tedy Zjevení, vlastní a zvláštní, sice by nic ne-

rozlišovala, pak zjev ná a jasná, sice by neumožňovala a ne-usnadňovala poznání.

V těchto vlastnostech kriterií zahrnuto jest a samo sebou se rozumí, že nejsou pouze subjektivní, nýbrž ve věci samé, ve Zjevení se vyskytují. Působí sice subjektivně různým způsobem, ale celkem vyžadují se kriteriia taková, aby pospolu vyhověla každému a v působivosti nezávisela na osobní povaze neb náladě. Není tedy vyloučeno, že některá stránka působí na jednoho přesvědčivě, na druhého nikoli, že někomu jest nejsilnějším důvodem, co druhému a snad ani samo v sobě není důvodem žádným. V tomto druhém případě bylo by to ovšem kriterium nesprávně stanovené.

Právě proto vyloučeno z důkazů vše pouze subjektivní, na př. ona příjemnost a uspokojivost, kterou někdo ze zjevené nauky cítí. Že právě tento libý cit u někoho hlavně rozhoduje, nic nevadí, nejsou-li ostatní známky proti pravosti nauky; shodujeť se zcela dobře s povahou pravdy božské, že je duši útěchou a slastí nejvyšší — (srv. na př. co Žalmista o tom píše v Ž. 118.) — ale nemůže to býti měřítkem všeplatným, jelikož táž nauka může se státi jindy neb jinému člověku nepříjemnou, přičic se jeho libůstkám. Ba naopak může nauka některým, i mnohým lidem velice příjemná býti úplně klamnou, právě jenom na smyslnost a duševní pohodlí vypočtenou. Právě nejmodernější posuzovatelé nauk náboženských se stanoviska krásnilského a nadčlověckého dokazují absurdními důsledky nehorázných úsudků svých, jak nebezpečno jest měřítko subjektivní rozkoše neb obliby. Dle něho zajisté lze ospravedlniti největší neřesti a odsouditi nejvyšší etnosti; záleží pouze na tom, v čem si kdo libuje.

Dále různá sudidla, ač věcně platná a důkazná, přece různě působí dle chápavosti jednotlivců, pokud jim kdo rozumí a je dovede oceniti. Ani tu není na závadu, že někdo spokojí se zúplna důvody, které jinému zdají se slabšími. Děje se tak ve všech oborech poznání, že ne každý, kdo se ho zmocňuje, vyčerpá všechny důvody až na dno. Stačí zajisté, že důvody skutečně jsou platny a rozumny. Prohloubiti je a dále opodstatniti náleží těm, kteří na to mají čas a schopnost. Budou-li je dále stopovati, přesvědčí se sami, že ani oněm prvním prostým důvodům nebyla důvěra věnována neprávem a že tedy není proč pohrdati prostou důvěrou neučených, kteří nemají ani času ani schopnosti, zkoumati všechna sudidla vědecky.

*

Kriteriia dělí se na vniterná a zevnější. Ona se nalézají ve vlastnostech nauky samé, tato v okolnostech prohlášení její provázejících.

Vniterná sudidla jsou dále záporná či kladná, pokud nauka prosta jest všeho, co by božskému původu odporovalo, aneb i takové přednosti chová, že se jimi božský původ činí pravděpodobným. Obojí kriterium prohlédá tedy k božskému původu Zjevení, který se má jeviti v obsahu zjevených pravd, ve způsobu, jakým se samy podávají, v cíli, ke kterému směřují, vůbec v důstojném a vážném rázu náboženském. Není-li tu nic proti zdravému rozumu, proti vědám dějepisným nebo přírodním, proti vlastnostem božským, není-li tu nic zbytečného, všetečného, malicherného neb nedůstojně okázalého, strojeného, divadelního atd., není tím sice ještě dokázáno, že tu máme projev božský, ale když se zaň vydává, lze aspoň připustiti, že jím může býti. Nesmí ovšem každá podrobnost posuzována býti sama o sobě, neboť Zjevení jest pro lidi na zemi žijící, velkými i drobnými povinnostmi vázané, tak že i Zjevení k těmto nepatrným věcem se snižuje, aby z nich veliké vyvedlo, nýbrž v celku a souvislosti. Sice by se mnché zdálo malicherným a Boha nedůstojným, co však dosti důležité jest pro život duševný a duchovní.

Negativní známky takorčka nepozorovaně přecházejí v pozitivní. Jest-li totiž nauka prosta zmíněných nedostatků, tím samým už vyniká přednostmi, které ji činí pozoruhodnou naproti tolikerým zjevným nejnepřítelům, šířeným mimo ni v různých jiných náboženstvích. Vystupují-li pak tyto přednosti zvláštní měrou na jevo, doporučují nauku jakožto něco mimořádného a vyššího, co již není pouze lidské, nýbrž — dle starodávného a obvyklého rčení — „andělské“ (dle Semitů) a „božské“ (u Řeků). Neví člověk právě, v čem to záleží, kde jest hranice, vždyť nezná konečně všech schopností lidských, tak že nemůže vřdycky s naprostou jistotou říci, která přirozená přednost nauky může býti jen od Boha, nikoliv od člověka. Vzhledem k tomu pouze, že tolik národův a tolik myslitelů na některé pravdy přirozeného náboženství nepřipadlo, může nová nauka, která je oznamuje a jakoby znova objevuje, s jakousi pravděpodobností jmína býti božskou, ale nikoli s jistotou, neboť nebylo nikdy naprosto nemožno, aby člověk k nim nebyl dospěl znova, i když jich pozbyl.

Pravdivost a čistota nauk náboženství přirozeného — ať theoretických, ať praktických —, tedy ta vlastnost, že vyhovují našim rozumným a mravným požadavkům, a to ne ledajak, nýbrž nápadným a podivuhodným způsobem, doporučuje nauky ty velice jakožto božské — hlásí-li se za takové —, neboť zkušenost vezdejší i dějinná učí, že člověkem vládne chyba a omyl. Rozum zajisté mnohem snáze posuzuje a rozeznává přesnost a přiměřenost nauky předložené, než ji dovede sám vymysliti a pronésti, ačkoliv je to jeho nauka, jeho pravidlo. Právě v této nesnázi jeví se mu jakýsi pokyn, že v nové nauce, tak přesné a čisté, nepronáší se pouze samočinný rozum lidský.

Cosí zvláštního však je tu s naukami nadpřirozenými, s tajemstvími. Nauka, která obsahuje tajemství, všetečnému rozumu se tím sama o sobě nedoporučuje právě nejlépe. Ale jistě i tato stránka nadrozumová nabývá pro rozum jakési pravděpodobnosti zevnější tím, že pochází od téhož původce, který jinak přednáší nauku tak podivuhodnou po stránce přirozené, rozumové. Od takového zajisté jsme ochotni přijati i to, čemu právě nerozumíme.

Důvody počínání toho jsou zcela rozumné. Předně bylo by velice divné, aby týž člověk, jenžto přednáší jakousi soustavu nauky venkoncem přesné a čisté, pokud ji můžeme posouditi, znešvařil ji z jakékoliv příčiny, z úmyslu či nedovtipnosti, větami nepravdivými. Soudíme tak pouze z nauky samé, neboť není tu ještě tak řeč o spolehlivosti (rozumové i mravní) hlasatelově, nýbrž o souvislosti a důslednosti nauky jeho. Nejen by totiž sám sobě a své povaze mravní odporoval, ale samo učení své by tím podrýval, buďto z úmyslu prokládaje rozumnou a věrnou nauku svou najednou nepravdami, aneb kdyby sám klamnou obrazivostí sveden jsa, s přirozenou v zásadách a na výsost rozumnou naukou svojí slučoval prvky nepřirozené, něčím, čemu sám nerozumí, co se přirozeným a rozumným zásadám nauky jeho příčí.

Mezi lidmi to sice bývá tak, že jsou nedůslední a vedle vzácných pravd mluví nesmysly. Prohlédněme na př. své současné hlasatele názorů světových a životních; vedle hlubokých a vážných pravd kolik tu zbrklostí a překroucenin! Ale to již ve věcech přirozených, kdežto tu předpokládáme přirozenou nauku náboženskou, prostou veškery nepravdy a ve všem zcela rozumu přiměřenou, bezúhonnou, vniterně a nerozlučně spjatou s oněmi větami nadpřirozenými a tajemnými. Kterak pak je chcete oddělit? A proč, jakým právem? A dle jakých sudidel? Vymýtíte snad všechno, co vyšlo z místních a časových okolností, co není všeplatné, co připomíná dokonce i místní neb časové předsudky. To jest ovšem možno, ale pod tou výminkou, že to nejsou nepravdy, t. j. skutečné předsudky, neboť pak celá nauka byla by podezřelá. Jinak místní a časová barvitost, způsob řeči, narážky atd., naopak jen doporučuje nauku jako přirozenou a pravdivou, podávanou tak, jak onomu místu i věku a lidem jeho bylo přiměřeno. Není tedy vlastně proč toto vylučovati, když pravda tím netrpí.

A naopak nesprávně jest vylučovati odtamtud něco, co se někomu zdá pouze místním a zastaralým. Kdyby to byl skutečně nějaký názor už překonaný, pak vůbec nic nelze vylučovati, nýbrž opět jen zbývá nauku celou jakožto soustavu odmítnouti, byť jinak obsahovala sebe více rozumného a prospěšného: božská

jistě není. Můžeť zajisté jádro božské nauky podávati se způsobem rozmanitým, ale blud v ní za pravdu podáván býti nemůže.

Nic z toho však neplatí v našem případě. Či jakým právem může kdo z nauky jinak uznané vylučovati vše metafysické, jak se říkává, neb nadpřirozené, když nauka sama takových rozdílů nečiní ani k nim důvodu neposkytuje, předkládajíc věty přirozeného i nadpřirozeného obsahu stejným způsobem, v těsné souvislosti a nerozlučném příbuzenství? Kam se při takovém vylučování jednotlivých pravd, jelikož jsou nadpřirozené, poděje ono důležité vniterné kritérium, dle něhož jedna část celku vydává svědectví o druhé, jako vzájemné citaty a poukázky v jedné knize? Z křesťanské nauky na př. vymýtiti věrouku, zvláště nadpřirozenou, znamená celé nauky se vzdáti a vzdáti se také mravouky vůbec, jež bez jakýchsi aspoň „metafysických“ předpokladů zůstává čirým idiotismem a pošetilostí. Jestli konečně na takovém stanovisku stejně pochybným, co jest rozum a jest-li on směrodatný či něco jiného, právě jako jest-li duše a co jest, jest-li Bůh a co jest, jest-li etnost rozumná či jen dobré bydllo neb neřest atd.

Mohlo by se ovšem namítnouti, že nadpřirozená tajemství vylučují se týmž právem rozumu, jakýmž jej i my v této věci stanovíme za rozhodčího, jelikož i my hodnotu té které nauky posuzujeme především dle zásad rozumových. Nemá prý se rozumu poslouchati jen tam, kde přisvědčuje, nýbrž i tam, kde se vzpírá, jako prý na př. při tajemstvích nadpřirozených.

Zcela správně, i neškodilo by, kdyby se toho pravidla šetřilo více; ale všude! V našem případě však ono nic nevyvrací, nýbrž potvrzuje. O to právě jde, abychom rozumu poslouchali venkonce a přijímali nejen co na první nápad praví, nýbrž také, co důsledně ze zásad jeho vyplývá. Není zajisté nic rozumného, nýbrž nanejvýš nerozumno knihu zjevení Božího pročítati, jako nějaký pověstný německý professor pročítá úkoly žákovské, s tužkou v ruce a zadržovati odstavce, ba kusy vět, které jsou rozumu přijatelné a které nejsou. Neobracím srovnání toho na pověstnou protestantskou kritiku pramenův, ale hodí se na ni úplně. Jí pak následuje náboženská filosofie, zapomínajíc, že rozumná nauka náboženská má a musí býti organická a soustavná, poskytovati jednotného a doceleného názoru světového a životního. Není tedy rozumno žádati, aby se nechala rozkouskovati a z kousků těch aby si každý směl podle libosti vybírat. To sice jest možno, ba nauce i prospěšno na př. v buddhismu nebo v mohammedanismu, ale při nauce, která se vydává za božskou, přičí se rozumu, něco takového jen i pomysli. Nauka, která by to dovolovala, tím samým prozrazovala by se jako nedůsledná, rozumu nedůstojná, byť i v některých partiích, jak se říká, byla

sebe skvostnější. Nejedná tedy rozumně, kdo hodnotu její takto zkoumá, ačkoliv se domnívá vykonávat v tom práva rozumu. Naopak poukazuje-li nauka sama na to, že v ní nejsou jen pravdy přirozené a rozumové, nýbrž také nadrozumové, dává tím na jevo, jak chce býti pojímána. Tak Kristus na příklad nejednou zcela zřejmě vytýká rozdíl a chce jej mítí od posluchačův uvědoměným: když pozemské předměty vyprávěl jsem vám a nevěříte, kterak uvěříte, budu-li vám vypravovati nebeské? (Jan, 3, 12.)

Práva rozumu jsou nepopíratelná, ale též nepopíraná, užívá-li se jich jen tak daleko, kam až sahají. V našem případě byla by překračována, kdyby pravdy nadpřirozené a tajemné byly rozumem prostě popírány. Vždyť rozum jich nemůže vyvrátiti! K vyvrácení nějaké poučky náleží nezbytně přímý nebo nepřímý protidůkaz. Ten však jest možný jen tenkrát, když obsah a smysl poučky jest dokonale znám a pochopen. Toho však právě při tajemstvích není: jich nelze rozumem přesně ani dokázati ani vyvrátiti — u nich zbývá jen tušení a víra na základě povšechné jakési představy a spolehlivého svědectví.

Třetím důvodem, proč rozum nesmí odmítati nadpřirozených pravd jakožto nepříznivých kriterií, nýbrž naopak má je přijímati jakožto příznivou známku projevu božského, jest sama výsost a velébnost božská. U božského projevu očekáváme zcela rozumně také božské vlastnosti, a to nějak zjevně a nápadně. (Srv. II., 148.) Nadpřirozená tajemství pak právě jsou jako ukázky z onoho vyššího světa, jsou doklady božství ve Zjevení se pronášejícího.

A konečně není zcela pravda, že nadpřirozená tajemství tak tuze se vymykají rozumovému pojetí a nemají tedy pro ně ceny. Hořejší větu, že přes jiná kriteriá příznivá mohou nadpřirozená tajemství souhlas rozumu překaziti, třeba v tom směru omeziti, aby necht rozumu k těmto vznešeným pravdám nebyla nad pravdivou míru přepínána. Necht ta se přespříliš ostře vytýká, a tím se jí více vzbuzuje a živí, než jí skutečně jest. Je známým manevrem nevěreckých polemiků, že čeho si přejí, nalézají mnohem více než toho jest.

Možno-li tu uvéstí nějaké přirovnání, připomínám z jiných věd stanovené, ač nerozřešené problémy. Problem nezdá se vlastně pro vědu znamenati kladně nic. Je to právě jen záhada. Je to cíl a ideal v budoucnosti snad dosažitelný, snad také ne. A přece znamená velmi mnoho již předně objevení jeho. Kolik myšlenkové práce předcházelo, než vůbec naň připadeno, nad to pak, než byl jasně formulován! Jaký pokrok vědění učiněn tím, že si otázky té vůbec povšimnuto! Jaký výsledek pak zhuštěn ve formulaci jeho, byť i jen tázavé! Stačí připomněti problémy přírodozpytné, dlouho netušené a najednou objevené, jak úrodně působily kolem sebe na příbuzné poznatky.

Podobně asi, možno li tu vůbec srovnávat, má se věc u nadpřirozených tajemství: sama o sobě jsou nepochopitelná, avšak hlavní a celkový obsah jejich je znám, v určitých pojmech přesně formulován. Ačkoli jsou to slova a pojmy nepříměrné, z našeho myšlenkového kruhu vzaté, přece naznačují s dostatek, co naznačovatí mají, a rozšiřují, povznášejí a opravují názory a obdobné pojmy naše. Zjevené zprávy na př. o životě a činnosti božské, o poměru člověka k Bohu atd. — jaké rozlévají světlo na vše smýšlení a cítění naše! Jak bohaté a vděčné látky poskytují hloubavosti lidské, jaké potrawy, obrazivosti a touze lidské!

Ze všeho toho tuším jasně vyplývá, že nadpřirozená a nevystihlá tajemství nejen nejsou odpudivými známkami co do pravosti zjevené nauky, nýbrž naopak cennými kritérii kladnými. Ceny pak jim ještě přibývá tím, že i ona, ačkoli jsou nepochopitelná, přece celkovým obsahem svým, jež poznáváme, jeví se skutečně na výsost náboženskými, t. j. Boha důstojnými, člověka povznášejícími.

Čím to posuzujeme? Opět rozumem. Zdá se býti sice protimyslným, aby rozum soudil a rozhodoval, jsou-li nadpřirozené nauky důstojny a přijatelný. Ale přece je tomu tak, a právem, neboť i při takovýchto naukách dosti snadno vysvítá, co při daných předpokladech jest asi možno nebo pravděpodobno a co ne. Předpoklady ty jsou zásadní rozumové pravdy nábožensko-mravní, stežejně názory o Bohu a poměru člověka k Bohu. Dle nich aspoň povšechně můžeme souditi také dále, která nauka za nadpřirozenou vydávaná jest asi možná či pravděpodobná. V jakém smyslu to míněno, je dle dosavadního zajisté dosti zřejmo, že totiž nemíní se nějaké odůvodňování z rozumu, nýbrž více negativně vzdálenost všeho urážlivého a nedůstojného a naopak kladně jakási přiměřenost, ušlechtilost a výše nauk a zřízení takových.

Všechna náboženství měla a mají asi své „mysterie“. Ale stačí je pouze poznati, aby člověk cenu jejich posoudil a rozhodl, co je kde božského a co lidského nebo spíše ďábelského. V tom smyslu tedy jest rozum jaksi soudcem i nad naukami, které se mu předkládají jakožto nadpřirozené, tajemné. Uvědomiv si totiž poněkud, co jest Bůh a co člověk, zdravým jakýmsi pudem veden rozeznává, co asi může uznáno býti za božské, božstva v obsahu i cíli důstojné.

Nemůže na př. spřáteliti se s myšlenkou, že by tajemství mohlo zřejmě odporovati vlastnostem božským a zjištěným pravdám rozumovým neb dějinným. Mezi tyto náleží také důslednost nauky samé, aby jeden výrok neodporoval druhému, a zdánlivé spory aby mohly býti rozřešeny. Neboť věta jedenkrát už pronesená znamená dějinný skutek,

a byla-li rozumem přijata, jest už jaksi majetkem jeho, tvoří jeho přesvědčení, jež každá opačná věta má proti sobě. Povstal by z této dvojí spor, jednak mezi naukami samými, jednak v mysli vnímatelově. Rozpor takový byl by celé nauce nepříznivou známkou. Proto třeba jednoty a důslednosti.

Důslednost arci požaduje se dle okolností. V podstatných věcech změny ani opravy býti nemůže. V nepodstatných věcech jsou změny a opravy možné, avšak jen ve významu vztažitém, t. j. ne aby špatné nahrazováno bylo dobrým, neboť o něčem špatném nelze ve Zjevení mluvit, nýbrž aby vhodné nahrazováno bylo dle jiných okolností zase vhodným a vhodnějším, dobré dobrým neb lepším. I tyto změny tedy mají býti nějak rozumně odůvodněny, neboť neshoduje se s projevem božským ani v nepatrných věcech naprostá libovůle a těkavost.

*

Všechny tyto znaky, o kterých tu zmíněno, náležejí jaksi k obsahu a zovou se materialními (obsahovými). Bývají různě tříděny a vypočítávány. Hlavní a vůbec uznané jsou právě tyto: pravdivost, důstojnost a svatost nauky ve všech částech a jednota i důslednost v celku. Jakožto znaky usnadňují rozeznávaní zjevení pravé od nepravého, jakožto vlastnosti dávají onomu přednost jeho přede všemi naukami bludnými. Tyto vlastnosti právě působí, že Zjevení obdivným způsobem vyhovuje rozumovým i mravním potřebám člověka, a nejen člověka, nýbrž celého lidstva, jsouc mu v zásadě přizpůsobeno na všech stupních rozvoje, vyplňující mezery, které zůstávají náboženství pouze přirozené.

Přednosti tyto ovšem do podrobnosti lze oceniti teprve na Zjevení už daném a důkladně prozkoumaném. Nemohou tedy všechny stanoveny býti za znaky rozlišovací, za kriteria, která mají býti každému snadno poznatelná, tedy jasná a jaksi na povrchu položená, kdežto ony vlastnosti Zjevení vysvítají teprve po něčem, vyšetřujeme-li do podrobnosti, čeho člověk od náboženství potřebuje a požaduje a čeho mu dané Zjevení skutečně poskytuje. —

K oněm sudidlům obsahovým druží se sudidla formální, která se týkají způsobu sdělení, tedy: okolnosti, za jakých se zjevení přímo dává neb nepřímo rozšiřuje, pokud ovšem to záleží na zjevení samém, a ne na lidech; způsob projevu samého, forma, takoruka sloh, v jakém se podává.

Okolnosti, které právě Zjevení doprovázejí, třeba rozlišovati, pokud je řeč o Zjevení přímém či nepřímém. O onom bylo a jest asi mnoho bludu a klamu, neboť nerozeznává se mezi pouhým vnuknutím Božím a Zjevením a nad to ze samolibosti nebo pověrčivosti snadno pokládá se vlastní nápad a výmysl za hlas

Boží. Mnoho pověry a fanatismu náboženského vzniklo tímto způsobem, a ani nejušlechtilější osoby nezůstaly toho ušetřeny. Dokud však se udržuje rozdíl mezi legendou a dějepisem, netřeba se nad tím tolik rozčilovati, jak činí protivníci, neboť zlého a nemravného nebývá v těch naivnostech nic, naopak mnoho ušlechtilého a povznášejícího. Mnoho pak těch vidění atd. snad se skutečně stalo, buď čistě pathologicky aneb i s vnuknutím Božím, ač proto přece nebylo to Zjevení.

Toto rozpoznání u přímých přijímatelů není pro druhé ani pro ně samy právě nejsnadnější. Nebezpečný, ale pochopitelný jest blud, jímžto se nechal svěsti Molinos (1687, věta 53.), hledá záruku jenom právě v bezprostředním vědomí, že tohle „světlo od Boha pochází, jelikož ke mně přichází spojeno s jistotou, že pochází od Boha, a mně ani stínu opačné pochybnosti nezanechává; tím způsobem, jako se někdy stává, že Bůh an něco zjevuje touž dobou dává duši jistotu, že on sám to jest, který zjevuje, a duše v opak nemůže pochybovati.“ Tato přímá jistota mohla by dostačovati, kdyby tak snadno nepodléhala sebeklamu.

Potřebí tedy známek jiných, jistotu onu doprovázejících a potvrzujících. Nové zjevení, jak někteří žádali, může sice pověřiti zjevení předešlé, ale potřebuje zase samo nového pověření; kdyby se to mělo státi zase novým zjevením, nedojdeme ke konci, tedy k žádné jistotě.

Původ zjevení a účel jeho vyžaduje tedy, aby bylo učiněno jasně a srozumitelně, tak že přijímatel, uváživ je nepředpojatě a bez předsudků, rozumně o původu jeho pochybovati nemůže. Tuto mravní jistotu podporuje obsah zjevený, Boha důstojný a k náboženství směřující, nějak mimořádný a nový, na nějž totiž bylo skutečně třeba zjevení a ne praobyčejného rozmyslu. Jakou měrou požadavek novoty má býti splněn, závisí ovšem právě na obsahu samém, který vynalézavosti lidské jest bližší nebo vzdálenější neb docela nedostupný; i přirozené pravdy náboženské právě Zjevením vyskytují se v jakési novotě, v novém světle a potvrzení, tak že i tu lze odlišiti vlastní výmysl od božského sdělení.

Okolnosti tohoto sdělení mají býti přiměřeny původci jeho, obsahu a účelu. Vyloučeno tedy je všechno třeštění, povyk a lomoz divadelní, jak pozorujeme při mantice mimokřesťanské. Přijímatel má si býti vědom, že nemluví tu žádná vášně, žádná osobní choutka neb jakákoliv pohnutka jeho vlastní, byť jinak sebe ušlechtilější, vlastenecká neb jinak dobročinná. V tomto případě jest přijímatel více passivním, nástrojem sice ne mrtvým, ale zase ne samočinným; on poslouchá, nevymýšlí.

Přijímatel Zjevení buďto jen pro sebe je přijímá neb i pro jiné. V tomto případě potřebí taktéž nějakého zvláštního osvícení

a potvrzení, že Bůh tu mluví a že chce, aby slova jeho dostala se také k jiným lidem.

Při tomto rozšiřování pak opět předpokládá se způsob věci důstojný. Vzdáleno má býti předně přímé násilí a podvod. Zjevení zajisté obrací se k vědomí lidskému a k dobrovolnému přijetí, aby působilo v duchu a v pravdě. Násilím a podvodem však dociluje se pouze materiálních úkonů, nikoliv uvědomělých, z něho pochází nanejvýš pokrytectví. Dodatečně, na př. zachováním zevnějších úkonův a obřadů, vynuceným třeba poučováním se o nové nauce atd. povstává snadno přesvědčení pravé.

Meze je tu nesnadno stanoviti. Sam o s o b ě zajisté Zjevení vylučuje všechno, i nepřímé, t. ř. mravní nucení, jaké na příklad právě zmíněno neb jaké se u veřejnosti může vykonávati h m o t n ý m i v ý h o d a m i či nevýhodami a pod. Bůh zajisté, dárce Zjevení, mohl by bez ramene lidského přiměti všechny lidi k přijetí slova svého, ale nečiní toho ani vniterným násilím. Starší theologové katoličtí učí, že nepřímé takové nucení, to jest jakési vábení hmotnými výhodami jest vládci dovoleno, ovšem s výhradou spravedlivosti. Podobně jest prý mu dovoleno nutiti poddané, aby slyšeli slovo Boží.

Jest na bíledni, že toto poslední opatření může býti velmi blahodárné. Může jím býti porušena také jen libovůle a nevázanost, nikoli svoboda. Návštěva školy jest nucená, a nikdo nenařiká tu nad obmezováním svobody, leč nedbalci a netečníci. Nevěra neb jinověrectví pak nejčastěji pochází z nevědomosti, tak že pouhým poučením, jehož ten neb onen ovšem z předsudku se štítí, může býti uveden na cestu pravdy. Avšak nynější názory jsou takové, že i toto nazývá se porušováním svobody, jímž podle jiných obdobných zásad kulturního státu rozhodně není. Nelze ostatně upírati, že nucení ono může se obrátiti také proti křesťanství a katolictví, a že nebezpečí svedení jest u davů stejně veliké, ne-li větší. A vzhledem k osobnímu přesvědčení toho kterého panovníka nemohlo by se mluvíti o nespravedlivosti, neboť předpokládá se, že i on jest pevně přesvědčen o výhradní pravdě svého vyznání. Toho sice často nebývá, neboť persekuce náboženské pocházejí obyčejně z příčin politických, často „politických“ v nejhorším slova toho významu. Ale znenžívá se při tom náboženství a dílo jeho vůbec velice se tím poškozují.

Dále nesluší se, aby Zjevení šířeno bylo jakýmikoliv pomůckami, které jsou na úkor mravnosti vůbec, hříšnou povolností, nedůstojnými lakadly atd. Proč, rozumí se samo sebou: účel sebe lepší neposvěcuje prostředkův o sobě špatných. Rozšiřovati náboženství prostředky takovými znamená jednou rukou je podávati, druhou bráti, slovem je hlásati, skutkem zapírati. Vychovatelská obezřelost a schytralá vypočítavost nebo

netečné slabošství jsou různé věci, které na škodu věci se často zaměňují při hlásání pravdy božské. I zde má obsah souhlasiti s formou a naopak, aby dílo bylo dokonalé a dokonalým se hned každému jevilo. Mnohdy zajisté slušnou formou získala i nauka bezcenná, a naopak nejlepší nauka nepřiměřenou formou pozbyla působivosti.

Jak již poznamenáno, lišiti třeba, aspoň theoreticky, co je v nauce samé, a co s ní dělají lidé; mluvímeť o kriteriích Zjevení samého, nikoliv o tom, jak s ním nakládáno. Ve skutečnosti ovšem cizímu pozorovateli nápadnější jest, co se s naukou skutečně děje, než co se podle ní dítí má. Proto kdyby nauka šířila se vůbec nekalými prostředky, aneb aspoň v nejčtetnějších případech, bylo by to již podezřelou známkou proti pravosti nauky, neboť aby venkonce tak nezdárně působila nauka pravá, jest přece pravdě nepodobno. Neprospívají ovšem ani ojedinělé případy, ale většina případů příznivých poukazuje přece na nauku správnou. O tu pak zde jedině běží, jak ona sama o svém šíření mluví a předpisuje.

Ještě jiného rozdílu třeba si tu všimnouti. Dějiny nauk náboženských jsou tak celkem asi již za námi. Můžeme tedy srovnávati a oceňovati. Ty, které blízko sebe vznikly, nebyly ovšem bez jakési opozice proti sobě na vzájem. A z této zkušenosti o různé praxi jejich namanují se různé otázky, které dávají tolikrátž kriteria pravosti. Kde šlo původně jen o účel nábožensko-mravní a nikoliv o moc a vládu, neb aspoň o převahu číselnou? Kde šlo o přesvědčení a přiznání zároveň a nikoliv jen o přiznání zevnější? Kde tedy byly prostředky dle toho zařízeny, aby duše byla získána? A kde převládala bojovná snaha po nadvládě, po zničení odpůrců, slovem po úspěchu zevnějším?

Bylo to ovšem již v naukách samých a jsou to tedy vlastně kriteria materiální; ale že již i původní praxe byla taková, vyrůstající z nauky jako z kořeně, máme v ní zároveň kriteria formální, jednak negativní, jednak kladná.

Kladným formálním kriteriem božského původu jest zajisté, vážně-li a důstojně se nauka hlásá, za účelem nábožnosti a mravnosti, nikoli pouhé všetečnosti, co do způsobu a obsahu přiměřeně posluchačům, aby jim skutečně poslouženo bylo dle jejich chápavosti a potřeby.

*

Kolik váží všechna tato a podobná vniterná sudidla? Dle toho, co již o nich pověděno, třeba se varovati nadsázky v obojím směru, nedoceňování i přeceňování.

Protestantismus původní, a z části též novější, vůbec nedovoluje rozumu o pravdě božské souditi, neboť jemu jest příroda a rozum ve věcech bohulibých sice domýšlivý, ale naprosto slepý.

Tak ujišťuje častěji Luther (Sebr. spisy XII. 398; V. 1312 a j.); spíše prý lze naučiti osla čísti, než rozum ve věcech duchovních vésti k správnosti. Twisten (Dogm. I. 349) srovnává dle úřední nauky rozum člověka a úsudek jeho s úsudkem chromyslného co do léčení jeho samého.

Význam kriterií těchto se v novější protestantské theologii snižuje hlavně z toho důvodu, že prý takovýmto dokazováním se ničí podstata křesťanského smýšlení, totiž přímá, rozumovými důkazy nezprostředkovaná víra, kteréž ovšem schopen jest pouze člověk nadpřirozeně osvícený; kdo by se pak pokoušel také jiným, mimo křesťanství stojícím takto pravdu křesťanskou dokazovati, mohl by prý tak činiti jen tím, že by právě nadpřirozené stránky zapíral a odstraňoval a takto ovšem přesvědčoval o něčem jiném, než o čem přesvědčovati chtěl.

Důvod ten však pozbude úplně podkladu, když správně vymezíme, čeho se kriteriemi vniternými má dosíci. O přímé dokazování zajisté tu nejde, nýbrž o něco jiného, jak hned uslyšíme. Dostí divno jest, že i jistého druhu r a t i o n a l i s t é nebo vůbec nevěrci, neznajíce jádra otázky této, zavrhuji tyto a podobné důvody, pro božský původ zjevení uváděné, ponechávajíce každému osobnímu názoru a přesvědčení. Jinak zajisté pořád vytýkají zjevením naukám, co se v nich přiči rozumu, co uráží zásady jeho atd. — a když se jim předloží rozumové důvody, ne sice důkazné, ale dosti přesvědčivé, odmítají je zase už předem, jelikož prý náboženské pravdy se rozumem odůvodňovati nemohou a nemají. Není asi neoprávněno souditi, že dav filosofů, kteří o náboženských věcech píší, čerpá svoje názory o křesťanství nejvíce z povrchní četby spisů protestantských, jejichž důslednosti nerozumějíce hned práva rozumu hájí, hned zase popírají, jak se právě hodí polemice protikřesťanské.

Jinak zase vniterná kriteriia dle novějších proudů myšlenkových a naukových značně p ř e c e ň o v á n a. Jménem racionalismu a osobního přesvědčení žádáno, aby celé zjevení v celém obsahu i formě podléhalo úsudku rozumovému a dle něho teprve bylo přijímáno neb zavrhováno, vesměs neb částečně. V tom požadavku shrnuje se všechna vniterná kriteriia, kterým se tu přičítá přímo důkazný a rozhodný význam, ač ho nemají a míti nemohou, jak se přesvědčíme.

Souvisí požadavek tento s novějšími názory o smýšlení náboženském vůbec. Že to není úkon vědecký, poznáno a uznáno záhy a dosti četně. Jelikož pak neuznáváno jiné jistoty kromě vědecké, mělo se smýšlení náboženské spokojiti jakousi osobní, zcela soukromou jistotou, která v pravdě nebyla než domněnkou nebo pravděpodobností a znamenala jakousi duševnou lhostejnost a nedbalost. Dle toho žádáno a spokojeno se také tím, aby nauka

vyhovovala osobnímu dosti pohodlnému názoru, kterýž ovšem jen v nejpravděpodobnějších rysech se s názorem jiných lidí shodoval, v jednotlivostech se od nich rozchází. Odtud ovšem neshody, ač to měly být názory jednomu směru společné, následkem pak neshod nezbytně byla nejistota. Není naprosto pravda, že takovouto úplnou volností ve vytváření názorů náboženských podle libovolných kritérií osobních se prospěje osobní jistotě, dobrému vědomí, a tím právě zbožnosti. Právě naopak. Osobní kritérium a osobní přesvědčení nemůže ostati tak tajno, aby se neprojevovalo a na jiné odchylné nějak nenarazilo. Že pak z těch růzností mohou vzejít jen pochybnosti a nezdravá nejistota, jest přece na bíledni.

Ukázalo se, že úsudek rozumu, tedy kritéria vniterná mnoho rozhodují co do obsahu i formy Zjevení, a to i při nejhlubších tajemstvích, za zjevená předkládaných. Co zajisté se k myslí lidské obrací, aby bylo vzato na vědomí, musí branou tohoto vědomí nějak projíti. Avšak tato záporná neb i kladná shoda s rozumem není jediným, ba ani ne dostatečným kritériem Zjevení.

Není jediným. Každý předmět má svá příslušná kritéria, má je i Zjevení dle své povahy. Že má kůň čtyry nohy, o té větě nebudu se přesvědčovatí rozumovým rozborem jejím, nýbrž názorem zkušeností; kdyby mně toto bylo nemožno, bude mi spokojiti se svědectvím zkušeného a spolehlivého zpravodaje. Že někde v Patagonii žijí lidé o třech nohách neb nějakí takoví, o tom se každý z nás hned přesvědčiti nemůže. Není-li zpráva dosti spolehlivá neb zaručená, tedy ji prostě zamítnu, beze všeho zkoumání, pouze z toho důvodu, že se přičí tomu, čemu my říkáme člověk, tedy jaksi dle kritéria vniterného. Kdyby se však zpráva nad pochybnost potvrdila, nezbude než pozměniti výměr „člověka“ dle toho, aby i oni zvláštní lidé pod něj mohli být zařazeni. Jistota má pak bude spoléhati na tom, že jsem sám takové lidi viděl, aneb že zpravodaj onen jest naprosto spolehlivý. Spolehlivost tato ovšem opět rozmanitými způsoby se zkoumá.

Podobně různí se kritéria událostí dějinných a současných zjevů přírodních. Tamto používá se sudidel vniterných i zevnějších, a obyčejně, kde není těchto, zůstávají spory o pochybných věcech nevyřízeny; tak na př. kritika textů jest velmi nejistá, nemá-li svědectví zevnějších. A tato nejistota zvláště se tu uvádí jen proto, že o tom neb onom místě, výroku, příběhu atd. skutečně někdo pochybnost vyslovil a jiní buď jej obhajovali neb o své váze pochybnost nechali. Jak ohromnou většinu zpráv dějepisných vůbec však přijímáme bez dostatečného zaručení, bez mála jen proto, že se nikdo proti nim neozval a že na nich konečně mnoho nezáleží! Kdyby zajisté libovolná kritika, jaká časem zavládla na

př. proti památkám Zjevení, byla provedena i na ostatních památkách dějepisných, obstálo by jich poměrně velmi málo. A bylo to právě bezuzdné řádění na základě kriterií vniterných, ovšem zhusta libovolných a neoprávněných.

Přírodní úkazy buďto shodují se s ustálenými poznatky odborníků (kriterium vniterné) aneb neshodují. V tomto případě jsouce zaručeny spolehlivými svědky (kriterium zevnější) buďto jsou přírodovědě nevysvětlitelné (zatím neb navždy) aneb se vysvětlují, ale rozšířením názorů dosavadních.

Jistota historická spoléhá tedy z větší části na svědectví (kriteriu zevnějším), přírodovědná na kriteriích zevnějších i vniterných, dle toho, jaký je případ.

V posuzování a rozlišování tedy třeba šetřiti metody, která je předmětu přiměřena. Zjevení, jakožto skutek dějinný, podaný současníkům přímo, pozdějším nepřimo, s určitým obsahem v určitém způsobu, může dostatečně zkoumáno býti jenom podle obojích kriterií, vniterných i zevnějších. Poměr jejich pak je týž, jako v jiných podobných oborech, totiž ten, že vniterná teprve zevnějšími se doplňují a potvrzují, aby odtud plná jistota vzešla.

Že věta tato je správná a jediné správná, vysvítá samo sebou, povážíme-li, o čem sudidla vniterná přesvědčují. Ze záporných docházíme ujištění, že nauka může býti takovou, za jakou jest vydávána; nevadí tomu nic ani v obsahu ani ve způsobu sdělení. Z kladných vzbází jakási menší nebo větší pravděpodobnost toho; přednosti v obsahu a ve formě jsou toliké a toliké, že se nauka nápadným způsobem zamlouvá.

Toto však samo nestačí, neboť nejednáme tu o nauce pouze rozumné, slušné a mravné, nýbrž o Zjevení. A kdybychom také chtěli přestati na tom, že jsme takovou nauku našli, ona sama toho nedovoluje, neboť ohlašuje se jakožto zjevená, od Boha daná. Nestačí tedy dokázati, že rozumným požadavkům vyhovuje, nýbrž potřebí též dokázati, že jest božského původu.

Toho pak se vniternými sudidly nedokáže. Ze záporných zajisté nic více nevyplývá, nežli že nauka může býti božská a za takovou považována. Kdyby táž nauka byla někým přednášena a nebylo při tom zmínky o božském původě, nepotřebovalo by snad nikomu ani napadnouti, že to nauka zjevená. Z toho, že jest prostá vad, nelze více souditi, nežli že není špatná, což je vlastně totéž. Vzhledem k různým naukám náboženským, které se vydávají za zjevené nejsouce jimi, právě tato negativní kriteria dobře slouží, abychom poznali, že nejsou tím, čím býti chtějí. Avšak na rozpoznání nauky opravdu zjevené málo přispívají, usnadňujíce a připravujíce jen cestu k tomu.

Kladná kritéria vniterná dovolují, ba káží usuzovati více, ano dávají mnohdy i jakousi jistotu, avšak ne úplnou ani každému zjevnou. Přemnoho jest lidí, kteří jich vůbec nedovedou oceniti, neboť potřeby na to jakéhosi vzdělání a cvičené mysli. Dále jsou stránky tyto, o které tu běží, právě proto, že jsou to vlastnosti vznešené, pro mnohého příliš vysoké a proto skryté. Ocení je tedy snáze ten, kdo déle o nich uvažoval, kdo podle nauky té žije, v ní trvá a se jaksí pohybuje, nežli ten, kdo jest jí vzdálen. A právě tomuto mají kritéria nejvíce pomáhati, aby pravou nauku našel. Takto zdaleka budou se povrchnímu pohledu jeho právě ony nejvznešenější přednosti zamlouvati nejméně, protože jich nejenom nepronikne, což u tajemství není možno, ale ani jak se sluší nesezná. Pravá krása a prostota každého hned nedojme.

U těch pak, kteří jsou s to, aby přednosti takové ocenili, nemluví vždycky zdravý smysl a cit náboženský, aby nepředpojatě pravou vysost a svatost nauky uznali; dožili jsme se toho, že i filosofové zcela vážně odsuzují to, co bylo vždy největší chloubou křesťanství, a dávají přednost mythologii „čisté smyslnosti“ hellenské nebo „vážné rekovnosti“ starogermanské. Kdo tedy tu rozhodne, co jest opravdu vznešené, čisté, mravné a svaté, když právě u myslitelů, kteří nejspíše jsou povoláni, tyto stránky oceniti, všechny pojmy se převracejí a božské s lidským se zaměňuje? Víme, jak se vedlo apoštolu Pavlovi před areopagem v Athenách (Skutky ap. 17, 22 a d.). když jim vykládal prostá tajemství stvoření a vkříšení. Sám pak poměr oné cizí vědy ku křesťanství charakterisuje (I. Kor. 1, 18 a d.) jako poměr neučelivé domýšlivosti ku spasné pravdě, která se oné zdá pošetilostí. Slovo kříže, dí, hynoucím jest sice pošetilostí, těm však, kteří spasení bývají, Boží silou . . . Neučinil pošetilou Bůh moudrost tohoto světa? Nebcť poněvadž v Boží moudrosti nepoznal svět pro moudrost svou Boha, zalíbilo se Bohu pošetilostí kázání spasiti věřící.

Posléze vůbec jest nesnadno stanoviti přesně, jakou měrou má nauka vynikati, aby bylo třeba za božskou ji uznati, aby totiž nebylo lze pokládati ji také jen za dílo omezeného tvora, byť sebe důmyslnějšího.

Není divu, že přednosti, po případě vady v obsahu i v podání nauk náboženských některým myslitelům byly osobně kritériemi nejspolehlivějšími, tak že dalších důkazů hrubě nedbali. Byli to právě jen někteří hloubaví a cituplní duchové, kteří se v poklady Zjevení ponořili a rozjímáním jejich skalopevného přesvědčení došli. Nieméně neprávem domnívali se a žádali, aby tento prostředek stačil všechněm.

Vyvráceno to s dostatek počínáním jiných, kteří nejsouce již tak nepředpojatí ani svědomití, stanovili sobě kritéria sami

dle svých osobních choutek, snad i jen dočasných, a dle svých jednostranných soustav. To, co oni chtěli a čemu učili, nazýváno zkrátka rozumem lidským, ač to byl pouze jejich rozum, často s pravdou se potýkající. Tak na př. kriticismus po Kantovi stanoví, že Zjevení nemá přednášeti pravd čistě theoretických, tím méně ovšem tajemství.

Kromě toho všeho, čím toto stanovisko zde již objasněno, lze proti takovému požadavku postavit také ještě otázku, co asi by se bylo s křesťanstvím stalo, kdyby všechny filosofické školy starověké i pozdější byly každá svůj názor si takto vyhradily a za kritérium postavily? Co by ještě bylo ze Zjevení zbylo, kdyby naopak ono nebylo jim učinilo konec? Vždyť jim naopak mělo i vzdělané myšlení býti opraveno, jak toho velice potřebovalo. Měly býti obnoveny stránky, na které zapomenuto, vyburcovány a v činnost uvedeny schopnosti neuvědoměné, vzbuzeny a rozníceny city a snahy dotud tlumené, slovem, přirozenost lidská měla sama sobě býti plně a cele vrácena ukojením i těch stránek, jež dotud byly tak zanedbány, že se zdálo, jako by jich ani nebylo. Neměly býti tvořeny nové potřeby, ale ty, které tu byly, jen že neukojeny, měly dostati se na vědomí a dosavadní mezery měly býti vyplněny.

Učené směry myšlenkové, tehda i nyní v jednostranných soustavách ztrnule nemohly a nemohou stanoviti rozhodčích kritérií dle pravdy, nýbrž ty potřeby naopak pravdou překonávati, aby zdravý rozum dostal se k hlasu a právu. On pak mnohem nepředpojatěji řídí se oprávněnými kritérii, jichžto snad neumí ani vysloviti neb formulovati, ale jest si jich povšechně vědom a následuje jich.

Pravý význam kritérií vniterných v našem oboru tedy je tento: Ačkoliv se dělí v záporná a kladná, v průběhu důkazném působí více záporně než kladně. Jsou tedy více nezbytnými podmínkami vlastního důkazu a uznání pravdy nežli důkazným prostředkem. Rozdíl jest ovšem značný. Kde by totiž jich nebylo, kde by buď nějaké vady překážely nebo kde by jistých nezbytných vlastností nebylo; dále kdyby nauka neposkytovala nic zvláštního, v takových případech se o ni nebudeme ani valně dále starati, neřkuli abychom nechali si namlouvati, že jest božská, a zabývali se předstíranými důkazy.

Odtud vyplývá, že pro vzdáleného a se Zjevením ještě důkladně neobeznámeného mají vniterná kritéria význam jakéhosi důkazu nepřímého, jenž mu praví, že náboženství, které jich nemá, jest jistě nepravé, a naopak, že náboženství, které je má, zasluhuje bedlivé pozornosti, jelikož pravým býti může, ano snad s velikou pravděpodobností pravým jest.

Tím ovšem nikterak neubírá se hodnoty oněm četným a vděčným úvahám o krásách zjeveného náboženství a účincích

jeho, kterým nejušlechtilejší duše věnovaly nejlepší schopnosti své, aby samy do nitra jeho pronikly a druhým tam cestu ukázaly. Zůstanet po vždy nejdůstojnějším zaměstnáním kochati se v přednostech životosprávce svého, kterému jsme se úplně svěřili, a čím dále tím více se přesvědčovati, že jsme volili velmi dobře. Můžeme na slovo věřiti těm, kteří praví, že nestojí o důkazy neb zázraky, jim že stačí úplně ta neb ona stránka zjevené nauky: je to možno a zcela pochopitelné při jistých povahách, které buďto vědomostí neb útlým citem neb obojím zároveň jsou vnímavější pro vniterné, mravní a rozumové stránky pravdy. Je to též oprávněno, pokud nestanoví se odtud všeplatná zásada, neboť té pro všechny nelze naprosto přijati.

O b e c n ý význam vniterných kriterií omezuje se dle toho značně. Jsou důležitá, pro mnohé snad zcela rozhodná, obecnou a zásadní platnost důkaznou ve skutečnosti však mají jen tehdy, jsou-li to vlastnosti zcela nápadné a každému snadno zřejmé. Vyplněn tím ostatně jen povšechný požadavek o sudidlech vůbec (srv. II. 272), aby byla jasná a snadno poznatelná; jde-li o toho, komu jest předmět jinak cizí, kdo v docela jiných názorech vyrostl, tomu třeba známek velmi nápadných, aby je uznal. Tím způsobem na př. bylo a jest velmi snadno vyvrátiti polytheismus a mohammedanismus proti křesťanství; též buddhismus a vůbec hrubší pantheismus jeví se ve zřejmé nevýhodě proti křesťanství pro každého, kdo trochu dovede mysliti.

Právě však z toho vysvítá, že není správně žádati, aby Zjevení učilo jen tomu, co rozum pochopí a za pravé uzná. Jeden rozum chápe více než druhý, a žádný rozum lidský nechápe všeho, ani toho, co jemu zde vůbec jest pochopitelné, neřku-li toho, co jest nadpřirozeným tajemstvím. Zjevení nesmí býti nerozumné neboli proti rozumu, ale nepotřebuje býti pouze rozumové, mohouc býti také nadrozumové; i tato vlastnost jest pak rozumná, povážíme-li, co je Zjevení.

Je tedy dvojí možná cesta, poznati je a přesvědčiti se o něm přirozeným způsobem. Někteří dovedou oceniti, co nemůže býti božské a co asi jest božské, a dle toho nabývají osobního přesvědčení o božském ne tak původu, jako spíše rázu té které nauky; nepřímou teprve usuzují, že pochází od Boha.

Tento myšlenkový pochod však vzniká pravidelně jen u toho, komu skutečně nějaká nauka se představila jakožto Bohem daná. Sám od sebe by člověk asi dlouho marně tápal ve tmách, než by připadl na myšlenku, že vůbec nějaká nauka Bohem zjevena, a potom na tuto nauku samu. Kdož ví, stačil-li by na to který život lidský, a kolik by asi takových lidí bylo!

I zde tedy na začátku stojí nikoli theorie, nýbrž čin, skutek, a zpráva o něm. Zjevení se dává, někdo je přijímá a

hlásá, a zároveň je dosvědčuje a zaručuje. Touto druhou cestou většina lidí je poznává a o něm se přesvědčuje: zevnějším zajištěním nějakým, ať autoritou ať přímo kritériemi zevnějšími, dochází k ubezpečení, že je tu závažný projev božský. Obsah jeho a ráz poznávají pak ponenáhu, dle schopnosti a potřeby, nalézajíce čím dále tím určitější potvrzení prvotné zprávy a víry. Tím stávají se snáze účastní dobrodiní božského, a přece nepočínají si nikterak nerozumně, když následují nauk, jejichžto božský původ jim takto zaručen, ačkoliv jich neprozkoumali a jaktěživi docela neprozkoumají. Jestliť přesvědčením docela rozumným, jsou-li oněmi zevnějšími důvody přesvědčení, že nauka pochází od Boha. Když si ji osvojí a dle ní jednají, na tom mohou docela rozumně přestat.

Ani ona první třída lidí, která by dovedla samostatným přemýšlením o vlastnostech projevu tohoto dojít k poznání božského původu jeho, neobejde se docela bez jakési předchozí zprávy o této okolnosti. I takovému člověku oznamuje se zprávami a příznaky zevnějšími, s kým jest mu jednati. Činí jej to snad předpojatým v zevrubnějším zkoumání, ale zajisté nikoli na škodu jeho, neboť pobízí jej, aby skutečnými nebo zdánlivými obtížemi nenechal se hned zastrašiti a nauku, již ve mnohých částech shledal tak dokonalou, přijal jakožto jeden celek zajisté i v ostatních částech dobrý a spasný.

*

Zevnější kritéria jsou vlastně kladná a důkazná, jelikož se přímo vztahují na věc, o kterou jde, v našem případě na božský původ Zjevení. Při vniterných převládá úvaha a rozjímání, při zevnějších názor a zkušenost praktická. Ona zjednávaly jakousi pravdě podobnost a osobní přesvědčení, tato je potvrzují a podávají spolehlivou jistotu. Jako v lidských věcech, tak i v těchto, zevnější svědectví, potřebnými vlastnostmi opatřené dovršuje teprve posuzovací pochod myšlenkový, poskytující žádoucí záruky proti vlastní pochybnosti a omylnosti.

Soudnost člověka jest velmi rozdílná, jednak mezi různými lidmi, jednak i u téhož člověka za různých okolností věku a života. Vniterná kritéria tedy v těchto změnách snadno buď selhávají aneb se přeceňují, aby opět snad brzy důkaznosti pozbyla. Zevnější známky však ostávají, nezávisějíce tolik na úsudku lidském. I ona jím ovšem procházejí, neboť obracejí se také k rozumné soudnosti, avšak jakožto skutky dějinné mají svou samostatnou jsoucnost, a tou se člověku vždy stejně před oči staví, ať jest smýšlení jakéhokoli.

Nepraví se tím, že sudidla zevnější působí na každého jistotou nevývratnou, že k souhlasu donucují, neboť to se neporovnává s úkonem náboženského přesvědčení, jak brzy uvidíme.

Také o významu kritérií zevnějších, jednotlivých nebo všech vespolek, může člověk různě souditi. Ale subjektivismu jeho přece není tu již ponecháno tolik volnosti, jako při sudidlech vniterných.

Zevnější známky zajisté jsou každému a vždycky přístupny, ať jest povahy nebo vzdělání neb i nálady jakékoli. Jsou-li to události smyslům přístupné — jakž obyčejně bývají — tedy se poznávají a oceňují snáze i jistěji nežli přednosti vniterné. Svědectví jejich pak jest mnohem jednodušší, a proto každému snáze a spíše prospěšné. Stačí zajisté jediná záruka, že na př. hlasatel nauky jest vyslancem božským; tím jest řečeno také vše ostatní, tak že netřeba již jednotlivých nauk jeho venkoncem zkoumati. Netřeba snad podotýkati, že tím není řečeno, jakoby obrana naše tomuto zkoumání nepřála — zcela naopak, je vždy důstojné a každému velice žádoucí. Ale jde tu pouze o předběžné kritérium pravdy, dle něhož se člověk pro ni rozhoduje; a pro tento případ jsou sudidla zevní platnější a vhodnější, ba jediné rozhodná.

Jde tu arciť především o Zjevení nepřímé, totiž o posluchače, kteří zjevenou nauku přejímají nikoli přímo od Boha, nýbrž od zprostředkovatelů jeho. Zevnějšími sudidly má přímo býti pověřeno poslání těchto, nepřímou pak nauka, kterou jménem tohoto poslání přednášejí.

Avšak i Zjevení přímo dané může býti zevnějšími sudidly pověřeno. Vnímatel hlasu Božího jest vystaven nebezpečí sebeklamu. Stačí mu sice, jak jsme se přesvědčili (II. 279) známky a okolnosti vniterné, ale zcela vhodně mohou býti sesíleny zevnějším svědectvím o přítomnosti Boží a projevu jeho. Pro další posluchače rozhodná jsou sice tatáž kritéria vniterná i zevnější, jen že aplikace jejich je tu mnohem snadnější než u vnímatele přímého.

Představme si poměr ten a obtíž vysvitne sama sebou. Naskytne se mu na př. skvělé vidění neb ekstáze, ale sama o sobě není spolehlivá, neboť obrazivost jest velmi vynalézavá a veliké nádhery schopná.

Jsou sny, nápadně jasné a snad opravdu ne bezvýznamné, ale kdož by se odvážil obsah jejich bez jiných známek pokládati za zjevený! V legendách čteme a snad i dějepisem zaručeno jest, že důležitá rozhodnutí (svátky a slavnosti, potvrzení řádu atd.) učiněna na základě snů, i možno se konečně příti, byl-li to vhodný prostředek poznávati vůli Boží. Jisto jest rozhodně, že za pravidelných poměrů sen sám o sobě jest naprosto nespolehlivým zpravodajem. Tím větší pak pochybovačností proti němu se ozbrojiti třeba, vykazuje-li nápadně nový, obzoru té které osobnosti cizí obsah. Nebezpečí lehkověrnosti je zde větší, jelikož podle psychologických zákonů sen opakuje nějak jen dojmy skutečně zažité,

kdežto zde předpokládáme myšlenky zcela nové, u osobnosti té neobvyklé, nevidané a neslýchané, jejichžto původ tedy člověk zdánlivě právem hledá jinde, v působnosti božské. A přece byl by to veliký klam, jak snadno uznáme, pomyslíme-li, kolikerých kombinací schopna jest i sebe skrovnější zásoba představ a jak fantasticky se dle toho sny často sprádají.

Podobně náhlé, obsahem překvapivé a silou překonávající vzněty a myšlenky nemohou pro to samo již pokládány býti za vnuknutí božská, byť byly sebe zbožnější, alespoň ne za vnuknutí, jež by měla býti naukou všeplatnou a pro všechny závaznou.

Ve všech těchto projevech může sice býti také slovo Boží k člověku, ale vnímatel jejich jen tehdy může v nich Zjevení spatřovati, když pod úvahou zcela chladnou a střízlivou jako takové ob stojí a kriteria vniterná do sebe má. Zevnějšími se přesvědčení samého přijímatele utvrdí, vůči druhým pak se jimi posláni a autorita jeho pověří; v onom případě jsou alespoň velmi prospěšná, v tomto potřebná.

Vesměs uvádějí se dvoje zevnější kriteria Zjevení: zázraky a proroctví, jakožto kriteria čistě věcná. Zhusta však připojují se k tomu také kriteria jaksi osobní, z vlastností totiž hlasatele Zjevení a z účinků na přijímatele a vyzna vá že jeho.

O oněch dvou, zázracích a proroctvích, bude se jednati zvlášt a obšírněji. Druhá dvě, kteráž cstatně za souvislá, po případě i za totožná mohou kladena býti, připomínají souvztažná kriteria vniterná: obsahové — výtečnost nauky, formální — bezúhonný způsob podání a šíření. Výtečná nauka schopna jest výtečně působiti, a na to se zajisté zjevuje. Soudíme tedy právem, že také výtečně působiti bude. S druhé strany, šířiti nauku jest pracovati v duchu jejím, pokračovati jaksi v díle zjevovacím — budiž dovoleno tak se vyjádřiti. Je tedy na snadě souditi, že hlasatel bude si počínati v duchu nauky samé, která pohrdá prostředky a pomůckami nedůstojnými, a že sám na sobě ukáže účinky její, aspoň pokud se týká hlásání samého.

Mluvíce o šíření nauky zjevené (II. 281) připomněli jsme si, že třeba lišiti, co nauka sama schvaluje a zavrhuje, a co lidé s ní dělají, lidé totiž ji rozšiřující. Na pohled jest odpor mezi touto větou a předešlou, dle níž prý zjevení posuzujeme také dle hlasatele jeho. Tamto však měli jsme na mysli všeliké hlasatele vůbec, mezi nimiž ovšem bez úkoru pro nauku samu mohou býti dobří i špatní lidé, hlasatelé různých stupňů dobroty a hodnoty. Zde však jakožto kriterium máme na mysli jen hlasatele prvotného, jenž nauku zjevenou přímo přijímá a ostatnímu světu zprostředkuje. Na jeho podání totiž záleží všechno. Byť i další hlasatelé nějakým způsobem odchýlili

se od původní pravdy, to již nauce samé vytýkáno býti nemůže, neb aspoň nemá, jelikož původní pravda se neztratila a ostává vždy pevným pravidlem pro všechny další nauky, které podle ní lze zkoumati a přijímati či zavrhovati. Pravím, že vady pozdějších hlasatelů nauce samé za vinu kladeny býti aspoň nemají, neboť jednáme tu o předmětě theoreticky. Ve skutečnosti zajisté nikdy nezměníme lidí tak, aby s vadami hlasatelů neodsuzovali také hlásaného učení.

Právě tato okolnost však tím více odůvodňuje kritérium zde stanovené: prvotný hlasatel nauky za zjevenou vydávané nutně má jí býti znalý a jí proniknutý. První požadavek týká se rozumu, druhý mravu. Oba však jsou samozřejmé; stačí pouze naznačiti, co obsahují.

Předně ovšem má hlasatel sám věděti, co chce hlásati, tedy má býti skutečně poučením božským osvícen. Přesvědčiti se o tom lze posluchačům způsobem z části přirozeným, z části nad přirozeným.

Přirozeným způsobem vydávají mu neb nauce jeho svědectví kromě mravních jeho vlastností, o nichž ihned bude jednáno, vniterná kritéria nauky, zdali a jak vyhovuje zjištěným požadavkům rozumu a mravnosti. Na oko zdá se tu býti *circulus vitiosus*, ale není. Nedokazuje se tu jedno druhým, rozumností nauky znalost hlasatelova a znalostí touto rozumnost její, není tu postupu zpětného, nýbrž postup přímý od věci k osobě: tamto výtečná nauka mluvila sama za sebe, zde doporučuje svého hlasatele, že neučí ničemu nerozumnému, Boha a člověka nedůstojnému, že zná požadavky Boží a potřeby člověka, ví, co směřuje k pravé oslavě Boha a ku blahu člověka v soukromí i ve společnosti — slovem to, nač se přirozená náboženská nauka může vztahovati.

Nedostatku v těchto vědomostech nenahradí nižádné bytí i sebe horoucnější blouznění o nepochopitelných tajemstvích, ano činí je tím podezřelejším. Všeelijaká vidění a zjevení starého i nového věku bytí vyprávěla nejvznešenější a nejsubtilnější věci o poměrech božských a lidských, prozrazují se jedinou zjevnou nemožností neb nepravdou jakožto výplody obrazivosti svedené neb vypočítavé. Nedostatkem oním rozumí se totiž nedostatek pravdivosti, nikoliv nedostatek úplnosti, jakoby hlasatel nauky zjevené byl povinen vysloviti se o všech možných otázkách Boha a člověka se týkajících. Toho není třeba, ale ovšem se vyžaduje, aby nepronesl žádné nepravdy v tom, co hlásá.

Hlásá-li dále pravdy vyšší, tajemné, bude rozumu taktéž dovoleno stopovati znalost jeho tak dalece, jak vůbec rozum smí souditi o tajemstvích (srv. II. 274). Byloť o božských věcech v starobylosti i v novém věku proneseno tak nejapných „tajemství“, že tu rozum ihned klam rozpozná, kdežto jsou tajemství jiná,

před nimiž může jen umlknouti a se vzdáti. Není pak z tohoto omezení vyňat ani hlasatel sám, jenž nepotřebuje — jsa sám jen člověkem — znáti celého dosahu nadpřirozených nauk, jež mu svěřeny a jež hlásá. I pro něho jsou tajemství, jejichž úplného smyslu nechápe, tím méně pak jejich podstatu a důvod, o nichž ale přece docela jasně ví, co znamenají a že takto mu svěřena.

Tímto způsobem nejen záporně, nýbrž i kladně osvědčuje hlasatel zjevené nauky příslušnou vědomost svoji, t. j. tak, že může snad, ba i plným právem pokládán býti za věrohodného hlasatele pravdy božské. Skutečný důkaz, že jím jest, dovršuje se však přece zase jen přímým svědectvím božským, neboť bez něho přese vši výtečnost nauky nezdá se člověku vyloučeno, že je to přece jenom nauka lidská a ne zjevená.

Pochybnost tato zajisté může ostati i tenkrát, když u hlasatele vyplněn drubý požadavek, co do mravnosti. Jí rozumí se bezúhonnost a svatost života vůbec, zvláště pokud se projevuje vztahem na Boha, s nímž ovšem přijímatel zjevené nauky je zvláštním jakýmsi způsobem spojen. Co do nauky samé vyžaduje se tu především naprostá pravdomilovnost a pravdomluvnost, neboť lháři a oklamanému nevěří se tak snadno po druhé, i když by pravdu mluvil.

Důvody tohoto kriteria jsou samozřejmé. Není pravděpodobno, aby Bůh přesvatý svěřil poklad svaté nauky, která má lidi posvěcovati, osobě nehodné jakožto svému zástupci a nástroji. Nejen by tím osobu nehodnou tolik významenal a nepřímou její skutky a povahu jaksi schválil, což bez odporu nemůže ani myšleno býti, ale i v omyl by uváděl ty, ku kterým by takový hlasatel nauky jeho se obracel. Jestli docela přirozeno, že se hledí nejenom na slova, nýbrž i na skutky, zvláště tam, kde dosud nauky té vůbec neznají, kde se tedy hodnota její oceňuje dle prvního nejmocnějšího dojmu. A ten vzniká více z názoru a životního příkladu, nežli z přemýšlení. Kdo tedy přináší novou nauku jakožto zjevenou, a to k nápravě života, má sám jí býti proniknut a účinky její na sobě ukazovati.

Účinky ty jeví se ovšem vždycky jakýmsi obratem ve smýšlení a jednání, ač je tu možnost dvojitá. Buďto hlasatel žil i do té doby podle přirozeného zákona mravního i spravedlnosti jeho, a pak zjevená nauka život jeho jen více zdokonalila a jej posvětila. Aneb nebyl život jeho bezúhonný, až naukou zjevenou přeměněn a posvěcen. Nesnadno zajisté vůbec říci, ve kterém případě slovo hlasatelovo bude působiti přesvědčivěji. Přirozená vážnost, opravdovost a pravdymilovnost dodává mu zajisté váhy i tenkrát, když počne hlásati názory nové a oznamovati původ jejich takto ne právě hned pravděpodobný. S druhé strany však

náhlý a opravdový obrat ve smýšlení a jednání není tak zhola zavržitelnou známkou, že se událo něco vážného a že mluvčí zaslubuje víry, když o tom zpravuje. Stereotypní příklad, jak se stal ze Šavla Pavel, v pořekadle vystižený, poukazuje na význam obratu takového: z odpůrce krutého, ale vážného, věcného, stává se stoupenec a neústupný rozšiřovatel, opět ne osobní, nýbrž vážný, věci znalý a dbalý. To zajisté není známka snadno podceňovatelná!

Samo o sobě by toto kritérium nebylo nutné, neboť, jak se pravívá, i špinavým korytem čistá voda téci může. Písmo samo uvádí muže, kteří proti svému smýšlení a mravu v jednotlivých případech pronesli prorocky pravdu ne ze sebe, nýbrž údělem Božím zjevenou, Balaam o Spasiteli jako hvězdě v daleké budoucnosti vzejítí mající, velekněz Kaifáš pak o zástupné smrti Vykupitelově. Jakási věcná věrohodnost se v tomto případě stupňuje tím, že mluvili proti svým obyčejným názorům, aneb že slova jejich měla též takový smysl, jehož oni nezamýšleli.

Není ani samo o sobě potřebí, aby přijímatel a hlasatel zjevené nauky vynikal nad lidskou svatostí. Je to sice známka tím přesvědčivější, ale naprosto potřebna není, neboť nejde o to, aby hlasatel hodnotou svojí nauku potvrdil a její pravdivost i božský původ takto nad pochybnost dokázal, nýbrž více o to, aby jí svým zjevem a životem, jak říkáme, nekompromitoval. Nemělo by sice ani toto jí škoditi, avšak jest-li obyčejně nesnadno různiti docela věc od osoby, smíme zajisté předpokládati, že i v našem případě tomuto předsudku sice, ale snadno pochopitelnému, bude vyhověno.

Praví sice pán: Na stolicí Mojžíšově zasedli zákonníci a Fariseové. Všecko tedy, cokoli řeknou vám, zachovávejte a činite: podle skutků jejich však nejednejte, neboť říkají a nečiní. (Mat. 23, 2. 3.) Zdá se tím jaksí vyslovena povšechná zásada, že každý hlasatel nauky nejen nepotřebuje sám jí býti dbalý, ale že jím z pravidla ani nebývá; což ovšem by nenasvědčovalo důkazu z mravních předností hlasatelových. Avšak nehledě k příslovnému slohu výroků těchto, který jednotlivosti zpovšečňuje, právě výčet jednotlivých vad poukazuje na určité osoby a na různění osob a věcí: kdykoliv o některých víte, že jsou takoví a takoví, řiďte se naukou jejich, ale ne příkladem. Jinak by z výroku následovala monstrosní zásada, že žádný hlasatel nauky vůbec se podle ní neřídí, po případě řídití nemůže!

Význam kritéria tohoto je tedy přímo více negativní, a tu zajisté velice důležitý: zjevná nevědomost neb nešlechtnost takového člověka, který se vydává za prvotného zprostředkovatele zjevené pravdy, jest neklamným znamením, že to pravda není. A kdyby snad vada ona hned nebyla zjevná, možno jest ovšem

na čas býti uveden v omyl, jak se bohužel celým národům stalo. Trvale jí však utajiti nelze, i zbývá vždy ještě čas rozumnější úvahy, kteráž sice bohužel málokdy se dostavuje, zvláště u těch, jižto vlivu osobnosti se příliš svěřili, ale přece jest možná. Právě proto dány četné jiné známky pravdivosti, aby jedna druhou kontrolovala a doplňovala neb ohraničovala.

Kladně působí ve prospěch onoho hlasatele a jeho díla, osvědčují-li se povahou rozšafným, zbožným, umírněným a bezúhonným, tedy trvale a za všech okolností. Čím vyšší těch ctností stupeň, tím se okolnost jeví věrohodnější. Jsou arcíť namnoze skryté, pohnutky činů pak ještě více, a proto pověst člověka podrobena jest tolika nepříznivým soudům a z rozmanitých jiných příčin pravá jeho povaha ani se zlé, tím méně pak s dobré stránky vždy na veřejnost nepronikne. Hana spíše povstane a spíše se ujme nežli chvála.

Přese všechny tyto možné závady však pravidlo trvá: Opravdové přednosti přece časem proniknou a zjednájí uznání též nauce samé.

*

Podobnou mravní důkaznost má také další kriterium, totiž účinky nauky na posluchače a stoupence. I zde předpokládá se jakýsi obrat v lidech, obrat ovšem v lepší stránku, sice by nebylo třeba nové nauky. Posluchači mohou býti posuzováni jednotlivě nebo společensky. Dále oceňování dle vlastností rozumových a mravních, a to opět před obratem a po něm.

Lidé jsou lidé, Bůh pak je Bůh, i nemohou k jeho dílu vlastně nic přidati ani od něho odejmouti. Zjevení jeho zůstalo by o sobě stejně cenným a potřebným, kdyby i jen jediná duše ve světě jím posvěcena byla, ostatní pak všichni je odmítli. Ale bylo by to takořka nepřírozené, mravně nemožné, aby se projev božský k lidstvu vůbec učiněný tolikou měrou minul s výsledkem.

Lidé jsou přímo poukázáni přede vším na lidi, aby od nich učili se stávati lidmi. Takto i v náboženském oboru jsou lidé spolupracovníky Božími ve výchovu lidstva, ovšem kladně či záporně, buď pomáhají neb překázejí. Jest přirozeno, že pro teorii hledáme praktických dokladů — pravda božská chceme aby se božskou osvědčovala v lidech. Lišiti věc a osoby i zde připadá za těžko. Ale potřebí tak přece činiti, abychom kriterium toto správně ocenili a správně ho užívali.

Více takořka než u hlasatelů rozhoduje svobodná vůle lidská u posluchačů. Není tu tedy božská příčina a účinně zamýšlený zcela adaequatní, účinně nerovná se příčině, jelikož nepochází z ní samé. Božská nauka nepůsobí všude božského života, a proto nesmí z tohoto o ní býti šmahem souzeno.

Není však ani správně, souditi příliš mechanicky, vypočítávajíce jednotlivé účinky mathematicky do podrobnosti a soudíc odtud o vlastnostech nauky. Mravní život jednotlivce jest v číselných příliš spleťtý, tím spleťtější jest mravní život společnosti. Může se zcela dobře říci: křesťanská nauka (kterou tu pokládáme za zjevenou) neměla a nemohla sama sebou působiti nemravně, ale nelze říci: pod naukou křesťanskou nežilo se nemravně. A naopak lze sice říci: tyhle blahodárné výsledky způsobilo křesťanství, proto je to nauka spasná, ale nelze říci: celý život člověka a společnosti ve všech podrobnostech byl napraven, proto jest nauka, jež to provedla, božská. Je v tom sice mnoho pravdy, ale všechna ne, neboť i bez nadpřirozeného zjevení bylo v lidstvu časem mnoho dobrého, časem zase nastal úpadek — jako v dějinách vůbec. Používati lze tedy kriteria tohoto jen povšechně, podobně jako v jiném sociologickém vyšetřování toho druhu, o poměrech mravnostních totiž. Ale takto zajisté jest důkaznost jeho veliká, jež odjakživa byla známa a vydatně vyžitkována.

Osobnosti stoupenců nové nauky také zajímavým způsobem ukazují na povahu její. Jako v obyčejném životě každá strana snaží se míti mezi sebou lidi rozumné, vzdělané, pravdivé, počestné a spravedlivé, a jimi se chlubí jako výrazem svého rázu a ducha, tak přirozeně jakost stoupenců dává souditi o jakosti strany a jejích zásad, zde tedy nauky náboženské. Ani v tomto případě ovšem nesmíme mechanicky ochraňovati a kastovnictví zaváděti, nýbrž ceniti dle pravé hodnoty, rozumu i života, dle kteréhož měřítko elita lidstva obyčejně tak nazývaná není totožná s elitou jeho skutečnou.

Posléze opakovati lze z výrokův o předešlém kritériu, co tam řečeno o změně člověka. Stoupenci nové nauky mohou býti co do předešlého života lidé zcela čestní a také nečestní. Kteří jsou lepším svědectvím nové nauce? Nynější směr se svou mechanickou psychologií nevěří v mravní obraty a očisty, podezíraje osoby takové z nekalých pohnutek, an sám jiných nezná. Je mu to jakýmsi psychologickým zázrakem, a zázraky prý se nedějí. O tomto zatím nemluvíme, ale jisto jest, že se dějí takové duševní převraty ve smýšlení a cítění náboženském a že jsou mravně pozoruhodny. Není správně na všechny rozšiřovati pořekadlo, že stará víra tím člověkem nic neztratí a nová ničeho nenabude, nebo se novému smýšlení posmívati a hanobiti celou společnost, která prý takové nehodné údy přijímá. Změniti přesvědčení své v lepší, jest povinným a čestným skutkem, jen jest-li to přesvědčením opravdovým. Právě na opak, v obrátě takovém jeví se dvojí síla ideální: jednak u toho, kdo lepší názory přijímá, vítězství nad sebou samým a nad předsudkem, jednak u věci samé vítězství pravdy nad předsudkem a duchem ku pravdě

se hlásícím. Tato druhá stránka pak jest význačným kriteriem pravdy.

Ať je tu však náhlý obrat a náprava života následkem nové nauky, ať jen zdokonalení a posvěcení života i před tím počestného — v obojím případě máme tu výmluvné svědky spasné nauky, která Bóha jest důstojna. Nejlepším důkazem, že svědectví taková nejsou bez významu, bývá úsudek protivníků. Sami zajisté rádi nové stoupence, proselyty, přijímají, pokládajíce to za vítězství svého směru, a to tím větší, čím vážnější jest osobnost a čím nápadnější jest obrat; tenkrát jim „zázrak“ takový nevadí. Stejnou měrou má se také uznati význam obratu náboženského, ba ten mnohem spíše, jelikož bývá nejněsnadnější, týká se nikoli věci zájmově nelišných, nýbrž celé osobnosti, celého smýšlení, záležitostí nejintimnějších. Živé zajisté jest slovo Boží, které tuto změnu provádí, živé a účinné, ostřejší nad každý meč dvoubřitný, pronikající až do rozdělení duše a ducha, kloubů také a čisů, rozsudí myšlenek a úmyslů srdce. (Žid. 4, 12.)

Svobody lidské však ani toto mocné slovo Boží neporušuje. Nezáleží tedy na něm, že ne všichni, ke kterým se dostalo a od nichž bylo přijato, obnoveni jsou podle něho. Strom dobrý nese ovoce dobré, není však vždycky docela špatný strom, jenž má také ovoce špatné, neboť nezávisí to jenom na jakosti stromu samého. Jde hlavně o pravidlo. Náboženství, které z pravidla duchem svým seje nepřátelství, zpupnost, násilí, požitkářství atd., zajisté není božského původu, byť se i sebe více rozšířilo a některé stoupence mělo, kteří jakousi počestností mravů se honosí. Hromadné rozšíření samo by zajisté dalo se prostředky právě tak nekalými, jako je nauka sama: násilím, ziskností, zfanatisováním atd. I zde třeba svědky čítati i vážiti. Trvale zajisté není možno, aby se pravá povaha bludu či pravdy neprojevila.

Náboženství naproti tomu, které u svých stoupců rozšiřuje opravdovou, vniternou zbožnost, dobročinnost, pokojnost, sebezapíratost a obětavost, přesahující průměrné poctivectví, u k a z u j e se býti hodným toho, jehož za svého původce vydává. Důvody takového úsudku jsou na snadě. Ne snad že by tyto ctnosti nebyly lidské. Ano, celkem se člověku i člověčenstvu velice líbí. Jde však o to, aby byly prováděny. Náboženství onomu tedy náleží, je nejenom prohlásiti a schvalovati, nýbrž také bez výminky na vykonávání jejich naléhati. A toto jest u člověka nesnadnější nežli vzbuditi pouhou zálibu v nich, neboť předpokládá mnohý boj a mnohou obět. Náboženství, které této oběti bez výhrady a beze smlouvání dovede požadovati a zároveň k takovému vítěznému boji dovede tolik stoupců proti sobectví, pohodlí lidskému a proti zakořeněným návykům vzmužiti, není zajisté už pouze lidské.

Síla Boží je to ku spáse každému věřícímu, Židu i pohanu. (Řim. 1, 16.)

Zmíněno tu právě, že pravý duch a povaha náboženství nemůže trvale zůstati tajna a neprojeviti se příznivými či nepříznivými účinky u stoupenců. Doby té ovšem nelze mathematicky určit, avšak docela dobře možno je stopovati poměr mezi číselným rozšířením a působností nauk náboženských.

Z počátku každá nová strana, tedy zde strana náboženská má do sebe známé vlastnosti zneužívaných menšin: jednotu v cíli a prostředcích, věrnost k zásadám ve smýšlení a provádění, v tomto až k heroismu, který v pronásledování může zvrhnouti se ve fanatismus, může však také vypsěti v nejdokonalejší projev stálosti a obětovnosti, v mučennictví. Záleží právě na tom, jakého ducha jest soustava sama. Horlivost až přílišná neb i výstřední jest obyčejnou známkou nových sdružení, a ovšem tedy zvláště náboženských.

Nepříznivé poměry zevnější jsou zkušebným kamínkem hodnoty jejich, zůstanou-li si věrna a vytrvají li. Avšak nepříznivé poměry mohou nastati též uvnitř a jsou mnohem nebezpečnější než ony zevnější. Tyto konečně vždy jaksí budí energii a protitlak, tak že na čas zdají se spíše prospívati nežli škoditi a zdravému tělesu skutečně prospívají. Jakmile však nastane klid a jakási převaha, vyvstává nepřítel vniterný, neboť energie stále napjata býti nemůže v prvotné míře. Rozšíření číselné není vždy zmožutněním. Mezi mnohými najde se vždy více nevěrných nežli mezi nemnohými.

Nevěrnost tato je zase dvojího druhu: v dobrém i ve zlém. Tato je štěstím pro jroucnost strany, může-li se tu vůbec o štěstí mluviti, ona neštětím. Že mohammedanismus nebo protestantismus sám sobě stal se nevěren, bylo jeho štěstím, neboť jinak by se nebyl udržel. Byl zajisté ve své prvotné podobě tak monstrosní, nelidský a nepřirozený, že byl na delší dobu pro společnost lidskou nemožný.

Potřebí-li tedy takových podstatných změn a oprav, aby nauka náboženská stala se a ostala života schopnou, je to zajisté znamením zhola nepříznivým pro ni. Jest-li už v základním programmě jejím, aby s požadavků svých slevovala, chtě se mezi lidmi rozšířiti a udržeti, má v sobě samé svědectví proti sobě. Další trvání soustavy takové, vykoupěno-li takovými ztrátami z původního rázu, jest zároveň odsudkem jejím.

Nic platno naproti tomu, že lidé tomu chtějí. Chtějí-li tak právem, má nauka již od počátku požadavku tomu vyhovoovati. Chtějí-li tak neprávem, nauka božská nemůže jim povolovati, neboť na to dána jest, aby ona řídila lidi, nikoliv naopak.

Ale nevydána-li pak tím přece nauka náboženská v moc a rozhodování lidské, když pravíme, že nauka, která ukáže se mezi lidmi života neschopnou, odsouzena tím sama v sobě? Není tím

vysloven předpoklad každé nauce, tedy i té, která opravdu zjevena, nebezpečný? Vždyť můžeme se domysleti a víme také ze zkušenosti až příliš dobře, že není nic dosti vznešeného, aby lidmi nemohlo býti strženo v nízkost. Má-li tedy býti nepříznivým kriteriem nepravých nauk náboženských, že se v praxi staly samy sobě nevěrnými, donuceny k nedůslednosti takové vlastními stoupenci, kterým původní ráz se nezamlouval, pak mohlo by stejně zváno býti nepříznivým kriteriem nauky námi za zjevenou kladené, že tolik příslušníků ji zanedbává, ji opouští, ba proti ní brojí. Mluví se právě nyní o hromadném odpadu od křesťanství, když ani ne tak zjevně, tedy hlavně uvnitř. Pozorovatel dějin by sice poznamenal, že žaloby a stesky na theoretickou i praktickou nevěru neutuchaly nikdy, ba že snad v mnohých jiných dobách byly oprávněnější nežli dnes, ale to konečně ve věci nic nemění. Jisto jest, že nepoměrně mnoho příslušníků křesťanství se mu zpronevěruje. Je to důkaz proti němu?

Potěšitelné to zajisté nikterak není, aspoň pro nikoho, komu záleží na světle pravdy a na duších lidských. Nezdát se správnou ani křesťanskou odpověď, kterou se kormutlivý zjev ten často odbývá, že totiž takových není škoda, když odpadnou. Škoda je každého, a čím kleslejší jest, tím větší ho škoda, anoť křesťanství není založeno na to, aby hodně mnoho příslušníků čítalo, nýbrž aby hodně mnoho upřímných stoupenců mělo. A k tomu především patří náprava mravů, které zajisté takoví odpadlíci, o které by jinak rebylo škoda, potřebují nejvíce. Přišel zajisté Syn člověka hledati a spasiti, co bylo ztraceno (Luk. 19, 10.), nepřišel volati t. ř. spravedlivých, nýbrž hříšníky (Mat. 9. 13.) Zneuznávali bychom vlastní účel křesťanství, kdyby nám jakákoli zpronevěra proti němu byla lhostejnou, jelikož jemu lhostejnou není a nemůže býti, a to ne tak v zájmu jeho, jako v zájmu lidí samých, pro které dáno.

A přece jest i v oné odmítavé odpovědi kus pravdy, pravdy obranné totiž naproti těm, kteří zpronevěru v křesťanstvu se šířící křesťanství samému vytýkají a tím je snížiti a znehodnotiti se snaží. Jen třeba se varovati neoprávněné záměny. Odpadu samého lze jen litovati, ale theoretické důsledky od protivníků z něho odvozované třeba odmítnouti jako neoprávněné. Co samo o sobě je skutkem zarmucujícím, to svým původem a okolnostmi může vydatně posloužiti k obraně pravdy. I blud a zlo má do sebe svědčivou moc, jako stín svědčí o světle. Vyčítá-li se náboženství křesťanskému veliké množství odpadlíků nebo zpronevěřilcův a klade-li se to jemu za vinu, potřebí toto obvinění zkoumati a po případě na pravou míru uvéstí.

Jestli přirozeno, že málokterý z nich bude vinu dávat sobě samému. Málo jich také bude, kteří by v tom aspoň nějaké

„viny“ nespatořovali, kteří by totiž zpronevěru svou prostě konstatovali jako něco docela lhostejného a nesnažili se ji nějak odůvodniti, což jest právě tolik, jako příčinu neb vinu toho udati. Z pravidla bude se vina dávatí náboženství samému, neb jeho projevům, jeho zástupcům atd.

Odpověď podle toho může býti různá. Jde-li o sám obsah náboženské nauky, vstupují zde v platnost všechna kriteria, dle kterých se nauka zjevená oceňuje, po případě celá obrana nauky té v celku i v částech. Nelze upříti, že v tomto směru mělo a má křesťanství velmi mnoho protivníků ve vlastních řadách, protivníků to, kterým se říká „věčných“.

Jiná ovšem jest, zdali a pokud námitky jejich věcně ob stojí, pokud tedy odpor jejich jest — se stanoviska jejich ovšem — věcně odůvodněný. Není snad ani jediné poučky v křesťanství, která by nebyla potírána, není však rovněž ani jedné, která by nebyla přiměřeně odůvodněna a vysvětlena. Co jeden zavrhoval, druhý schvaloval, zavrhuje zas něco jiného, tak že již předem nás pojímá nedůvěra, zda protivníci té neb oné poučce dobře porozuměli, zda ocenili správně poměr její k celku, což u předmětu autoritativně předkládaného jest velmi důležité co do váhy důkazů, zda vůbec nauku pojali tak, jak pojímána býti chce, tu rozumem i věrou, tu pouze věrou s povšechným poznáním.

Ukáže se vždycky, že u těchto protivníků — takto zajisté nejvážnějších — nedostává se zásadních předpokladů, na kterých by bylo možno se dorozuměti. Přesvědčili jsme se již častěji, že ani ve vědě není všude možný důkaz přímý až do zřejmosti. Zde však ve věcech božských se žádá zřejmost naprostá ve všem, což jest zajisté neoprávněno.

U mnohých není vůbec smyslu náboženského, při čemž ovšem náboženství po výtce, totiž křesťanství, nejhůře pochodí. Nesnadno tedy odpůrce takové klásti za vážné instance z vlastního tábora proti křesťanství.

U mnohých zase rozhoduje proti zjevené nauce, v celku nebo v některých částkách, bludná soustava myšlenková vůbec. Všimněte si dějin filosofie, se kterou zajisté nauka náboženská nejvíce se stýká. Jsou to dějiny myšlenkového tápání a bloudění. I jest zajisté pro křesťanství jen velikou ctí, že myslitelé, jejichžto soustavy se neosvědčily, byli obyčejně také odpůrci jeho a naopak, že nepovolilo se námitkám jejich, i když té chvíle zdály se oprávněny a nauka náboženská neoprávněna. Kde jsou nyní význačné věty soustav jejich, právě ony, kterými se odchylovali od nauky náboženské a jimiž jako klasikové filosofie vynikli — neboť tím se měřívá hodnota filosofa, co který apartního poví, ne tak tím, co se ukáže pravdivým, pohybuje se v daném směru? Kterak možno v ne-

prospěch křesťanství vykládati naukový nesouhlas těchto mužů, jichžto stezejné názory nejsou již než odloženým inventářem dějin filosofie, dobrým nanejvýš ještě na to, aby začátečníci ve filosofii cvičili na nich svůj ostrovtip a dialektiku? A jaká v tom necest pro křesťanství, že myslitelé, kteří v přirozených vědách dopustili se mnohých omylův, oetli se také v nesouhlasu s naukami zjevenými? Není li věda nynější, myslím ta zjištěná a odůvodněná, opačnými názory jejich diskreditována, nýbrž naopak, — proč by zjevená nauka měla se stydět za to, že se od ní odchýlili? Proč by ti, již takto ve vědeckých otázkách nejsou autoritami venkoncem nespornými, měli jimi býti právě v otázkách náboženských? Či snad měří se i tu autorita dvojím loktem? Filosoficky system chybný, ale proti náboženství dosti dobrý?!

Konečně velmi často ani u těchto jinak vzdělaných odpůrců nebývala a není to myšlenková práce, co od křesťanství a jeho tajemných nauk odvedlo, nýbrž osobní choutky, zvláštní povaha a divný život. I v učených vrstvách vládne a rozhoduje mnoho z toho, co nazýváme — rozumovým nebo mravním — idiotismem, v nevinném i hanlivém slova smyslu.

Co do rozumové stránky již mezi pěstiteli duchovéd, oborů to tedy náboženství nejbližších, pozorujeme často jakousi pedantskou jednostrannost a dle toho také omezenost směru, kteráž ovšem nedovoluje povznést se k otázkám náboženským vůbec, neřkuli k naukám křesťanským. Tím hůře jest u odborníků věd experimentalních, exaktních a praktických. Víme tu každý ze zkušenosti, že lidé v těchto věcech vynikající pro samé speciální vědění jsou jimi také zcela zaujati, do nich takorůka zahrabáni, tak že vše ostatní, nejen náboženství i křesťanství, i duchověda, umění atd., jest jim fantasií, povídačkou a pod. Slovem, velice často postrádáme u těch a takových osobností všelikého vyššího vzletu vůbec, i nelze se diviti, že jim křesťanství není po chuti, a že dle toho o něm také smýšlejí, mluví a píší.

Širší obecenstvo na štěstí či neštěstí — jak kdy — neví o původu a pohnutkách tak mnohé nauky, již nesoudně tleská pochvalu. I v náboženských rozporech theoreticky vyznívajících hraje nekáraná a nezřízená osobnost velikou úlohu. Jako se lidé — dle Pisma — stávají podobni bohům, jež uctívají, tak zase naopak člověk by rád měl bohy a Boha dle své fačony. Přihází se to ve slabých chvílkách i člověku, jenž jinak snaží se spravovati život svůj dle dané normy náboženské, neřkuli pak tedy tomu, který sebe samého má za měřítko všeho.

Bylo by ostatně zajímavo, stopovati smýšlení a projevy těch, kteří se křesťanství zřekli, zdali a pokud vůbec trvají ještě na půdě náboženské. Výslovně prý bojují jen proti nadpřirozenému křesťanství s jeho tajemstvími, s jeho nebem a peklem atd., ale

přihlédneme-li k věci blíže, shledáme, že tu nemáme již nic činiti s odpůrci náboženskými, nýbrž s myšlenkovými nihilisty, smím-li tak říci. Ono se sice rádo říká, že ten a ten právě proto, že chce býti a je zbožný, odřekl se všelikého oficiálního náboženství, po případě vyznání, ale frasí tou se jen špatně ukrývá vniterná prázdnota vůbec.

Že pak dále mezi těmito theoretickými odpůrci křesťanství nebylo valně povah ušlechtilých, to bez ukřivdění směle tvrditi lze. Není to pro lidumila ani pro křesťana velice potěšitelné, ale je to pravdivé, a proti vyzývavé výtce, že myslitelé a intelligence dala křesťanství výhost, jest potřebí obranně to konstatovati. Jako jsou obhájci, jimiž netřeba se chlubit, jelikož nejsou upřímně věrni tomu, co zastávají, tak zase jsou protivníci, za něž netřeba se stydět. I zde je dobře nejen čísti, nýbrž i vážiti.

Nezpovszechňujeme ani na té ani na oné straně a nechceme nikomu na cti ubližovati, neboť každý sám své břímě ponese (Gal. 6. 5.). Bez urážky pravdy však lze poukázati na to, kolik nepřátelství proti křesťanství vzbudila zlá vůle, zpusťlost a nemravnost právě těch jistých protivníkův, ani nejgenialnějších mužů nevyjímaje.

Vzhledem k těmto a podobným zjevům bude snad dovoleno se otázati: Co tedy vlastně je to, co od křesťanství odpadá neb co od křesťanství odpuzuje? Je to snad vzdělanost? Ale vždyť vzdělané i nevzdělané vidíme v obou táborech, a kdyby bylo lze vyšetřiti přesně pojem vzdělanosti a pak na základě toho správného výměru srovnávati „vzdělanost“ — ne pouze vědomosti neb odbornou učenost — v obou táborech, nebyly by výsledky pro křesťanství asi právě nejnepříznivější!

Je to snad snaha o čistší náboženství a pokrok mravnosti? Nezdá se, neboť obyčejně snahy protikřesťanské pohybují se již na půdě mimonáboženské a protináboženské vůbec. Mravnost pak takto zamýšlená týká se v nejlepších případech jen jistých stránek mravnosti, které si ten který oprávec vzal mermocí do hlavy, na jiné zapomínaje, aneb se tu o domnělé mravnosti jen mluví, skutečná nemravnost pak se hájí a páše. Co na příklad v novější době se zove mravností a za náhražek mravnosti křesťanské se vydává, dostupuje již vůbec možných mezi převrácenosti.

Dle všeho vrátíme se asi tam, odkud jsme vyšli, pravice, že svobodná osobnost lidská, nepříznivými vlivy sváděná může se přijatému křesťanství snadno zpronevěřiti, a právě proto že nelze v odpadu takovém hned spatřovati nepříznivého kriteriá proti hodnotě křesťanství, jako při činitelích mravních vůbec ne. Říkává se sice

namnoze, že vede se tu boj věcný, boj zásad. Ano, neupíráme. Osobností totiž v tomto boji ani my nemíníme pouze soukromých osobních zájmů, jak se obyčejně „osobnímu“ boji rozumí. Je tu věc, jsou tu zásady, zastupované osobnostmi, ale takové, že jim naproti křesťanství ani pouhý rozum přednosti dáti nemůže. Jsou to slovem pohnutky a zásady, které se nejen z křesťanství, nýbrž vůbec z náboženství a rozumného názoru životního vylučují samy, které právě křesťanství přišlo potírat a svými, lepšími nahrazovat. Že se mu to venkonce nepodařilo a dlouho zajisté nepodaří, jest právě vada a vina jednotlivé osobnosti lidské, ne dosti pokřesťaněné. Rozumí se pak tedy samo sebou, že takováto osobnost odpadá od křesťanství, neboť zásady její ji z něho vylučují — zde není možno sloučení ani smír. Nastává tedy buďto jen tichý rozpor aneb výslovný a veřejný boj; obojí jest odpadem, ale pro křesťanství dále nic neznamenajícím, nežli že dílo jeho daleko ještě nevykonáno.

Svádíme tedy veškeren odpor proti křesťanství ve vlastním táboře se ozývající na pohnutky nekalé? Nikoli, pokud běží o úmysl. Mnoho zajisté zaviňuje neznalost a nedorozumění. Ale vystupuje-li se proti křesťanství napořád jenom jménem vědy a vzdělanosti, tedy jest zajisté dovoleno poukázati také na rub věci, na stránky stinné boje toho. Jest veliká škoda, že se dosud křesťanství nepodařilo za příkladem apoštolovým všem státi se vším, aby všichni byli získáni a ku poznání pravdy přivedeni, avšak při svobodné jednak vůli lidské, jednak při četných nepříznivých vlivech rozhodnutí její ovládajících nesmí býti zapomináno, že nikoli každý nezdar v tom směru nemůže býti náboženství samému za vinu sčítán.

Snad však přece i křesťanství samo má nějakou část viny v tom, že se myslí od něho odvracejí? Co se jeho samého v sobě týče, nelze tu nepoukázati opět, jak se při jiné příležitosti stalo, na evangelická slova o „tvrde řeči“ (Jan 6, 61), kterou křesťanství někdy vede k člověku; „kdo pak ji má poslouchati?“ zní odmítavá otázka nedůvěřivých. Mnohé věci zdály se odjakživa nepřijatelné, a přece byly odjakživa přijímány i od lidí nejvzdělanějších, mnohé i dnes pokládají se za nepřijatelné a jsou jinde přece přijímány. Žádají se na křesťanství různé ústupky, ten neb onen článek má býti vymýcen, ten neb onen opraven atd. Nesnadno zajisté udati, kde se má začítí a kde přestatí. Jen trocha důslednosti stačila by každému ukázati, že požadavky takovými radí se křesťanství — sebevražda. Nelze se proto ani diviti, že ozývá se mezi protivníky tolik hlasův o zastaralém, překonaném ba už nemožném křesťanství, neschopném totiž zaujati myslí a postačiti jim. Je v tom aspoň upřímnost a důslednost, kdežto ony opravné požadavky, sahající obyčejně přímo

ne b n e p ř í m o n a b o ž s k o s t a n a d p ř í r o z e n o s t k ř e s t a n s t v í , t e d y n a p o d s t a t n ý a k o n s t i t u t i v n í ž í v e l j e h o , v y s l o v u j í v l a s t n ě t o t ě ž , j e n ž e z p ů s o b e m i n s i n u a c e , a b y k ř e s t a n s t v í s a m a s e b e s e v z d a l o a s a m o z a p ř e ž í l é a z b y t e č n é , b a š k o d l i v é s e p r o h l á s i l o . A t o z a j i s t ě j e s t p ř í l i š m n o h o n e j e n p r o v ě ř í c í h o k ř e s t a n a , n ý b ř ž i p r o k l i d n ě h o p o s u z o v a t e l e n a u k y a d ě j i n . T a k t o s o u d n ý r o z u m a z k u š e n o s t d v o u t i s í c l e t á n e m l u v í !

Jiná věc jest, obrátíme-li zřetel k různým způsobům a útvarům, v jakých se křesťanství objevuje a osvědčuje. I zde jest něco podstatného, něco nahodilého, stránka božská a lidská, jedna s druhou se proniká a slučuje. Ona tuto opravuje, povznáší a posvěcuje, tato onu bohužel často na venek znešvařuje. Lidskost i v tomto božském řízení hraje velikou úlohu a opět třeba jen litovati, že křesťanský duch nepronikl ani tak, aby aspoň nástrojové jeho důsledně dle něho byli upraveni. Je to zahanbující, ale vybízí zároveň ke shovívavosti: není-li to, co má býti vzorem, úplně v pořádku, kdož by chtěl býti jinde přes příliš přísným?

A že není vše, jak by býti mělo a mohlo, nelze zapírat, ať máme na zřeteli různá zřízení, ať křesťany samy; i zřízení konečně pocházejí od lidí a na nich závisejí. Jest pochopitelné, že nedostatky ve věcech i na lidech pohoršují a odpuzují. Je tu snadné t. ř. pohoršení pokrytecké, neboť nepřátelé číhají na příležitost k odsudkům a mohouce si zcela dobře věc po právu vyložití, ospravedlniti, schválně toho nečiní. Zde skutečně nabývá platnosti, co v podobném poněkud smyslu pronesl sám o sobě Spasitel řka: „Blažený jest, kdo se nepohorší nade mnou“ (Mat. 11, 6.) Minil on nepatrný vzhled zjevu svého, prostotu a pouházenost svou, jež zavdávala některým příčinu k nedůvěře. Lidem nějakého aspoň rozhledu jest zajisté velmi snadno rozeznati jádro od slupky a neklopýtati přes nahodilé a poměrně nepatrné závady. Avšak rozhorlenost a zlá vůle neráda rozlišuje. A jakkoli konečně není docela nic neoprávněného, žádati takových ohledů, není ovšem s druhé strany protivník zase povinen ohledů takových šetřiti, nechce-li; chyba je tu a on se svého stanoviska má právo ji ve svůj prospěch využítovati, chce-li mermomocí býti protivníkem. Neměl by při tom ovšem říkati, že mu jde o věc, o náboženství. Neboť kdyby to bylo pravda, hleděl by si skutečně věci a nezavrhoval by věci tak důležité pro nějaký nedostatek formy nebo pro nějaké zneužití, za které věc nemůže. Náprava zajisté spíše jest možná, zůstane-li se na půdě předmětů a odtud se podnikají opravné pokusy, nežli když se vede zásadní odpor proti celku, jak se obyčejně děje; byť i návrhy byly někdy sebe lepší, počínání takové budí nedůvěru a mine se s úspěchem, jelikož není vedeno láskou k věci, nýbrž nenávistí, která se nejlépe jeví škodolibou zlomyslností a zálibou v haně a pomluvě. — —

Kriterium toto, o němž tu pojednáno poněkud obšírněji, než se obyčejně děje, a snad podle zásluhy obšírněji, přemílá se v různých variacích a formulacích zvláště dnes, kdy se pozornost více obrací k otázkám mravnostním v osvětlení statistickém a sociologickém vůbec. Poměr náboženství k mravnosti, ku vzdělání, k pokroku vůbec hojně se přetřásá, a právem, jen kdyby zásadní názory o vzdělání a pokroku nebyly tak povrchní a pochybené. Ale i tak aspoň přispívá se k diagnóze dnešních chorob společenských, ačkoliv se obyčejně obviňuje křesťanství, že jim čeliti nedovede nebo nechce. Toť ovšem jest předmět zvláštních apologetických úvah, neboť paušálně všechny výtky předem už odmítati jako neoprávněné bylo by sice pohodlné, ale nesprávné. Rozezná-li se však, co učinil Bůh a co učinili s projevem jeho lidé, nevezme dílo Boží žádné pohromy, nýbrž naopak očištěno od přívěsků lidských tím vznešenějším se objeví.

K objasnění a použití kriteria tohoto přispívají tedy velice rozборы otázek, jako: odkud nevěra? vzdělanost a víra; věda a víra; statistika a mravnost; náboženství a kriminalistika; náboženství a rozvoj národu — atd. Není zajisté možno, aby náboženství ve prospěch lidstva zjevené neosvědčilo blahodárných účinků v tom směru a aby při nestranném a nepředpojatém pátrání nevyšly účinky ty, po případě neoprávněnost útoků proti nim na jevo.

*

Korunními svědky božské nauky jsou ti, kteří účinky její na sobě vynikající měrou osvědčili, přemohše jakožto hrdinové přesvědčení svého překážky, které jim bránily slovem i skutkem ji vyznávat. Stali se takto zvláštní měrou vyznavači a svědky vniterné síly, která v nauce spočívajíc se pronikala.

Vzpomínáme zajisté především na prvotné, doslovně heroické doby té které nauky, kdy zvláště vliv svůj na osobnosti projevovala v původním nezkaleném směru. A srovnáváme. Čím vynikali takovíto přední zástupcové na příklad mohammedanismu, buddhismu atd.? Vynikali ovšem právě tím, čím náboženství samo vyniká. A jak nepěkná to podívaná!

Čím větší jsou překážky a oběti, kterých přesvědčení nějaké a vyznání vyžaduje, tím mocnější je také svědectví. Nejnápadnější jest ovšem obět života, pravé to „svědectví“ po výtce („martyrium“). Pravím: nejnápadnější, neboť nepotřebuje vždy býti subjektivně nejtěžší. Objektivně ovšem jest to obět největší, neboť značí ztrátu všech častných dober. Ještlíže tedy děje se s úplným vědomím, je to zajisté nadobyčejný projev síly vniterné. „Zvítězili skrze slovo svědectví svého a nemilovali životů svých až do smrti.“ (Zjev. 12, 11.) Nastanou chvíle, kdy i nejvyšší dobročasné stává se překážkou a zlem, a to vzhledem k dobru vyššímu.

V tom smyslu i mučennictví jest vítězstvím, ač se zdá největší ztrátou.

Moderním posuzovatelům některým zdá se býti barbarské, pohlížeti na mučennictví jako na hrdinství a vítězství ve věci ducha a ideálu. Barbarské je ovšem mučennictví u toho, kdo je nařizuje, po případě provádí. Obdiv a úcta však k mučennictví vytrpěnému a k mučenníkovi není pranic barbarského, neboť nevztahuje se toliko na tělesná muka, nýbrž i na sílu vůle, která se jeví netoliko snášením hrubého násilí tělesného, nýbrž i vítězstvím nad trapným zajisté vědomím, že jde o život. Je tedy velice povrchní vyčítati, že obdivovatelé mučennictví vlastně se kochají v pohledu na krev, a to že je surové, barbarské, jako prý vůbec názory o smírné smrti, o bohulibém postoupení jejím atd. Není zde hlavní stránka fysická, nýbrž mravní. Moderní otupělost a omrzelost ovšem nesnadno chápe radost ze života a lásku k němu. Povážíme-li však, v jakých okolnostech věku, stavu atd. mučenníci namnoze bývali a jsou, tedy zajisté nebude nám taková obět života ani hrubou ani malichernou, jako moderním přátelům a čekatelům sebevraždy, kteří život odhazují jako bezcenou tretu. I jim by ostatně jinak se vedlo, kdyby konec života byl cizí mocí vynucený a násilný, při tom trestný a potupný; zajisté by hrdinství brzo přešlo.

Namítne se ovšem, že mučenníci obyčejně s radostí spěli smrti vstříc, pohrdajíce tímto životem pro naději života blaženějšího a spojení s Bohem. Byla prý to tedy stejně suggesce, třebaš jiného poněkud způsobu, jako jest v omrzelém pohrdání životem z blaseovanosti.

Předpoklad jest ovšem pravdivý, ačkoliv, jak právě podotčeno, je značný rozdíl mezi mučennictvím a tohoto druhu samovraždou. A nad to daleko nenásleduje ze srovnání oncho, co z něho vyzoují. Jdeť právě o to, že vůbec „sugesce“ takového způsobu a takové síly mohla povstati.

Mluvívá se též o fanatismu mučennickém. Jakýsi fanatismus je v každém nadšení, není ho tedy prosto ani mučennictví. Záleží na tom, jak se fanatismu rozumí. Jsou totiž ve fanatismu veliké rozdíly a dle nich také třeba různě oceňovati sebeoběti, které z fanatismu takového pocházejí. Sám totiž fanatismus má různé prameny, dle nichž se různě utváří. Vášnivost nepřátelská, válečná na př. jest mocným zdrojem fanatismu i t. ř. mučennictví, jest-li však právě jen útočná a ničivá, z nenávisti vniklá, není zajisté velmi chvalná, ani to není nadšení. Tím méně, jest-li vyvolána pohnutkami ještě méně ušlechtilými, na př. pomsty, hrabivosti atd.

Jinak se zajisté nese nadšení a mučennictví trpělivé, nepodníčené ohledy zevnějšími vůbec, tím méně pak nechvalnými,

nýbrž ideami vznešenými, uloženými v nitru člověka, neskvějícími se před leskuchtivým okolím, které by ctižádost povzbuzovalo, od malomyslnosti zastrašovalo a tak k jakési zoufalé sebeoběti dohánělo. Mnohý hrdina by zajisté uprostřed vřavy rád coufl, vida nebezpečí, ale pro hanbu nemůže. Mučennictví, jak bývá násilné a potupné, zajisté takového nátlaku do sebe nemá.

Hrdinství veřejné a okázalé, byť nepřestávalo býti hrdinstvím, nevyžaduje toliké mravní a vůbec duševní síly, jako hrdinství skryté, neuznávané, pohrdáním a posměchem stíhané, ba zhusta vůbec mravní síly v sobě nechová, jsouc opravdu pouze fanatismem v obyčejném slova významu, vzbuzeným pohnutkami mravnosti a všeliké idealnosti vzdálenými. Ne každý, kdo byl za zvláštní příležitosti hrdinou na ulici před povzbuzujícími davy, ostal jím také, když se octnul v pravšedním vězení a před obyčejným trestním soudem. Ale nebývá obrat takový jen u hrdin samých. I obecnstvo rychle chladne v nadšení svém pro hrdinu a v oslavě jeho, jakmile se octnul mimo romantiku veřejnosti v praobyčejných poměrech soudu a trestu; právě tam jej obecnstvo opouští sympathiemi, kde by jich nejvíce potřeboval. V takových případech má fanatismus opravdu málo potravy z okolí svého, zakládaje se pak více na pohnutkách osobních.

Naproti tomu pozoruhodno jest, že v křesťanském starověku za mučenníky neuznáváno těch, kteří z jakýchkoli úmyslů, třeba i z opravdové touhy po koruně mučennické, sami se k soudu dostavili, nebo bez potřeby modloslužbu pohanskou nějak pohanili, na př. rozbíjením model, aby tím spíše proti sobě nenávisť protivníků vzbudili a mučennictví došli.

Do čistého hrdinství mučennického nemá se tedy mísiti jakákoli samozvaná podnikavost, jež by hověla snad ctižádosti, nýbrž má to býti opravdová trpělivost a vytrvalost při překážkách odjinud se vyskytujících, sebeobět vynucená, a tedy tím bolestnější, tím větší. Vynucenou sebeobětí rozumí se ovšem jen ta, jež vynucena nátlakem směřujícím k zapření náboženského přesvědčení, ať už nátlakem a násilím mravním či tělesným. Sebeobět taková byla tím větší, nabízeny-li za zradu náboženství naopak výhody, tak že opustěním jeho bylo lze nejen útrap se zbaviti, nýbrž i úděl svůj nepoměrně zlepšiti. Jest-li tedy hrdinstvím, trpělivě a statečně sněsti přisouzená muka, jimž ostatně jinak ani nelze vyhnouti, tím větším hrdinstvím jest, podstoupiti je i v tom případě, kdy jen slovíčkem lze se jich zbaviti a značných výhod nabýti.

V obojím tomto případě má sice i ta trpělivost a statečnost do sebe cosi povznášejícího pro ješitnost lidskou, i kdyby nebyla podněcována ohledy sobeckými: člověk snadno stane se pyšným i na ctnosti, kterých jest si vědom, a z pýchy ještě snáze rodí

se tvrdošijnost, rub statečnosti a stálosti. Pýcha taková by zajisté taktéž ubírala mučeniectví ceny. Posouditi to však lze opět jen podle osobních a situačních okolností. U mučeniectví náboženského, jaké tu máme na mysli, z pravidla bývá k ní pramálo důvodů, leč snad ve zcela zvláštních a řídkých náladách osobních.

Není-li tedy těch a takovýchto sobeckých pohnutek, tam zajisté více proráží věc a idea sama, která dává nad mučeniectvím zvítěziti, kdežto v opačném případě jest více jakési zšné uspokojení vlastní choutky při příležitosti jinak ideální, které mohlo vésti dokonce i k samovraždě, takto domněle mučeniectví a domněle bohulibé. I proti takovýmto a podobným výstřelkům dobře míněné horlivosti stanovena zásada, že mučeniectvím vlastně nečiní trest, nýbrž příčina. Ostatně kdyby někde byli pravidlem, uvedli by celou věc v podezření; jsou-li však výjimkou, a to poměrně velmi řídkou, ostává celkový význam mučeniectví hrdinstev neotřesen, neboť nelze jich už vesměs nazývati poblouzněním neb neuvědomělým fanatismem, když je to mezi nimi zjev poměrně vzácný. Ani při něm však ještě nesluší zapomínati povahových rozdílů, tak že v tomto světle ještě i mnohý z těch příběhů, který na oko se zdá fanatickým a šíleným, nepřičetným, je za daných podmínek osobních docela normálním, uvědomělým. O nadpřirozených podnětech ovšem tu ani nemluví.

I jinak osobní poměry mučeniectví sesilují důkaznost hrdinství jejich. Jest-li počet jejich nápadně veliký, jsou-li to osobnosti rozmanitých poměrů věku, stavu, vzdělání atd., jest zajisté nápadný i duch, kterým jsou vedeni, neboť větší počet a rozmanitost svědků tak vážně svědčících vždy a všude by platně rozhodoval.

Zde rozhodovati má o vyšším působení, o vyšší moci, která vyznavače nového náboženství, v duchu jeho stálé a vytrvalé až do těch hrdel, oživovala a sílila. Zprávy o mučeniectví ovšem daleko nepůsobí tak přesvědčivě, jako názor sám. Není proto ani divu, že důkaznost nedojímá vzdálených tolik jako přítomných a vůbec současných, kteří nejlépe uměli posouditi ovzduší mučeniectví a mravní sílu, jíž mučeniectví požadovalo. Svědkové ti byli mu v srdci jednak příznivi, jednak nepřiznivi. Z dojmu, jaký činilo mučeniectví ná obojí tuto třídu, můžeme i my vzdálení celkem posouditi význam mučeniectví samého.

*

Prokazující takto ducha Božího, an oživuje a vede jednotlivce, a to nejen v případech nahodilých a řídkých, nýbrž takoruka pravidelně, můžeme dále zřetel svůj obrátiti též k obecnosti, k celku, ku kterému se vyznavači příslušné nauky hlásí. Důkaz rozšíří se tímto způsobem co do času i co do místa a bude

proveden na té které náboženské společnosti: jaké byly její osudy, jaké bylo její chování v nich?

Pravý duch zřízení nějakého zjevuje se nejlépe v počátcích; tot také bývá doba heroismu, pokud jest zápasiti s poměry nepříznivými.

Jakousi obdobou počátků vůbec jest pak šíření nauky náboženské ve vrstvách, v nichž byla dosud neznáma neb nenáviděna. Nazvěme to třeba činností missijní, která v nejednom směru zajisté může býti srovnána se začátky té které náboženské společnosti vůbec. Činnosti té právě jsme postrádali a postrádáme u veškerých pouhých teorií majících nahraditi náboženství, na př. u filosofických škol. A přece pravda jest nesnášenlivá, jest rozpínavá, zvláště pravda životní. Žehrávají sice na takovéto děláni proselytův, avšak nepředpojatému posuzovateli nelze neuznati, že u pravdy pro život směrodatné rozumí se samo sebou, jako že naopak netečnost ke smýšlení vůkol panujícímu znamená buď bezcitnost vůbec aneb nedostatek přesvědčení a nejistotu vlastní.

Činnost missijní přechasto vyžaduje mnohých a velikých obětí, tedy lidí nadšených a obětovných, oživovaných a sílených duchem Božím. Bývá to vydatná sedba mučennictva, nekrvavého i krvavého. Společnost pak, jež takové hrdiny odchovává a znova a znova na bojiště pravdy posíláti může, zajisté chová v sobě více než lidskou životní sílu, kterou údy své tak vydatně opatřuje, prokazujíc i zde nejvyšší passivitou nejvyšší aktivitu, stale živou a svěží.

Nejde ovšem zase jen o obětování života jakožto vlastní jádro mučennického heroismu, když jest řeč o šíření pravdy. Jestit sice i ono skutkovým kázáním pravdy té, mluvícím mnohdy i důrazněji než jakékoli slovo, avšak není to jediným zamýšleným účelem obětovnosti missijní, jak se o touze některých světců vypravuje, nýbrž nevyvolaným a pouze ochotně přijatým následkem nadšené odvahy a věrné práce. Je to koruna celé řady obětí, jimiž se hlasatel vzdal rozmanitých časných dober, jsa připraven vzdáti se konečně i onoho nejvyššího z nich života, když povelí tak povinnost a vůle Boží. Tot zajisté takovému duševnímu rozpoložení jest teprve odměnou všeho předchozího, neboť jest odhodláno pro přesvědčení nejen umřítí ve prospěch svůj a jiných, nýbrž také, a to napřed, pro přesvědčení své ve prospěch svůj a jiných žítí. Taková alespoň jest pravidelná cesta hlásání pravdy, spojená se sebezapíráním, se stálým mučennictvím v příkladném životě takovému úkolu zasvěceném. A v životě tomto spatřovati vedení ducha vyššího, ducha Božího jest zajisté dovoleno.

Nerozhoduje nám tu tedy nějaké dobrodružné vyhledávání smrti, jak se někdy vytýká a jak také někdy bývá, nýbrž

neohrožená obětovnost ve službě posvátné pravdy, osvědčovaná svatým životem podle ní a neunavnou činností pro ni s nasazením všech časných dober, jehož snad vyžaduje, a to všecko nikoliv ojediněle, nýbrž jakožto společenská instituce, vždy s dostatek opatřená.

Vše toto se obyčejně zove zkouškou síly mravní, a jest jí zajisté. Ale nesmí se zapomínati ani na opak toho, na poměry příznivé, ježto zdají se býti a jsou neméně přísnou zkouškou mravního jádra, neboť podle osvědčené zkušenosti není méně nesnadno, přestáti neporušeně řadu dní příznivých, nežli nepřiznivých. Osobnost mravní prozrazuje se snad stejně jasně v štěstí jako v neštěstí. A nejinak mravní společnost.

O božském původu křesťanství soudívá se v tomto vzhledě obyčejně jen podle překonaných pronásledování. Kriterium to pak zní: trvání církve přese všechna pronásledování a naopak neblahý osud pronásledovatelů. Jsou to vlastně jaksi dějiny církve, ve kterých se klade hlavní důraz na útrapy její a na překážky kladené v cestu jejímu trvání a činnosti. Není však nemístno vzíti zde v úvahu dějiny její vůbec, jak obstála v rozmanitých zkouškách koloběhu světového, mezi nepřáteli i přáteli, za dnů strastných i slastných. Neboť i jen povrchním pohledem na dějiny poučíme se, že zevnější zdar a blahobyť bezprostředně předcházival veliké pohromy vniterné, horší nežli jakékoliv útisky.

Říkává se, že mučennictví jest nakažlivé. Tlak budí protitlak, násilí budí soucit s obdivem a získává prý přívržence. Politicky schytralí pronásledovatelé varují se právě proto násilných prostředků proti nenáviděnému směru, aby nenadělali mučenníkův a nevzbudili jich sympathií ve svůj neprospěch. Na kapku medu prý se chytne více much než na džber octa.

Je v tom všem mnoho pravdy, zvláště máme-li na mysli společenské poměry takové, ve kterých stojí strana proti straně aspoň poněkud rovnocenně a rovnoprávně, kde se násilí a bezpráví též jako takové snadno jeví. Tuť zajisté třeba uznati, že pronásledování často přišlo i náboženským stranám vhod v zemích křesťanských. Tam právě křesťanský smysl pro právo a lidskost nemohl žádnou libovůlí býti ve všech vrstvách zcela udušen, tak že surové násilí působilo právě opačně než mělo. Ale když jako v mučennictví zde vylíčeném běží o nenáviděný vyvrhel lidstva proti kterému zviňají se všechny instance moci, zavedeného a zakořeněného práva a zvyku, tehda věru jest mučennictví pramálo lákavé, není-li přitažlivosti vyšší.

Za to zúplna lze přisvědčiti druhé části výroku, že raffinované prostředky výhod, požitků, přízně, rozkoší atd. obratně nalíčený jsou neméně vnadivé a svůdné. Jestliť blahobyť takový slabým

duším — a kolik je těch silných? — nebezpečný již, dán-li jest sám sebou, neřkuli nastražen-li obezřele za vnadidlo. Právě proto třeba i k této stránce náležitou pozornost obrátiti.

Stopovati tedy pod takovým zřetelem blahé a neblahé osudy, jak se v nich mravní společnost zachovala, jak mravní ryzost svoji v celku i v částech uhajovala nebo ztrácela, tedy vlastně stopovati dějiny její po stránce jí nejvlastnější, po stránce vniterné, duchovní vzhledem ku všem slabostem lidské povahy — toť opět jedna a nikoli nejméně důležitá část obranné práce.

Z ní vysvítá mezi jiným bezprostředně to, jak společnost náboženská dovedla udržovati se na výši duchovních požadavků, jak zdárně dovedla překonávati všelike překážky vyššího, bohumilého života, jak dovedla údy své polepšovati a nižší stránku lidskou zušlechťovati dle vyšší, božské.

Odtud pak se podle příčinnosti usuzuje o přiměřeném činiteli, jemuž dílo to lze přičítati. Dějinná zkušenost naše jest zajisté již dlouho dosti bohatá, abychom s indukcí již takorčka úplnou mohli oceniti význam stálosti či nestálosti takové a z ní odvoditi úsudek o příčinách jejích, pokud jsou lidské či nadlidské. Prohlásiti už na začátku křesťanství střízlivý posuzovatel jeho, poukazuje na dřívější nezdařené pokusy utvořiti nové sekty, v čemž ovšem naše zkušenost jest ještě o mnoho bohatší: Upusťte od lidí těchto a nechte jich; nebo z lidí-li jest úrada ta aneb dílo to, rozpadne se. Pakli z Boha jest, nebudete moci ho zrušiti. (Skutky apošt. 5, 38. 39.)

Tak řeší se právem otázka násilí zevnějšího. Dle toho pak sestrojuje se právě důkaz původu božského či pouze lidského.

Nebezpečnější jest rozklad vniterný, jehožto zárodky každé dílo pouze lidské přirozeně v sobě chová; hrozí každému dílu lidskému, a tedy poměrně také tomu, které z části jest sice božským, z části však lidským, právě pokud jest lidským. Božský činitel nazývá se v Evangelii solí a světlem světa (Mat. 5, 13); nazváni tam tak sice doslovně hlasatelé pravdy božské, tedy lidé, ale ovšem jen v této působnosti, tedy jako spolupracovníci v díle božském. Zcela případně pak podotýká k místu tomu Jan Zlatoústý (hom. 15.): Zbaviti hniloby hříchů, jest dílo moci Kristovy: aby se lidé k nim opět nevraceli, jest dílo starosti a práce apoštolské.

Chybovati jest lidské. Pravidlo to platí o jednotlivcích i o společnosti. Chyby pak jsou tím nápadnější tam, kde se usiluje neb má usilovati o nápravu. Dovede-li tedy společnost náboženská přese vše překážky vně i uvnitř se obrozovati a udržeti, tedy soudíme právem, že onen vyšší duch, duch apoštolský, duch božský jest v ní a působí v dějinách jejích.

Ani stinné partie dějin těchto nemohou zviklati přesvědčení o přítomnosti a působnosti jeho. Banální pravda, že stín prozrazuje světlo, plnou platností přesvědčení to potvrzuje. Stálá obnova náboženské společnosti přese vše rány, kterých v ideálním úkole svém zakouší, ukazuje zřejmě, že rámě Boží nad ní vztažené nezkráceno a že prst Boží, jenž ji mocně v život povolal, touž mocí osudy její spravuje. Jako v přirozeném řádě všehomíra dopouštěné zlo neruší předzřízeného souladu, nýbrž jeho převahu a původce potvrzuje tak ani zde chmurné chvíle protivenství a úpadku nejsou s to, aby zvrátily přesvědčení o vyšším původu, poslání a směru instituce, která je bez úrazu přečkati, ba ve svůj prospěch obrátiti dovedla.

*

Ne každému zřízení se vedlo tak. Již jednotliví odpůrcové a pronásledovatelé křesťanství osudy a ještě více podniky svými často dokázali, že není úspěšného záměru proti Bohu. Čítejme v to po právu nejen protivníky zřejmé a vědomé, nýbrž i tajné a bezděčné, takové totiž, kteří slabostí neb neřestí zradily věc, již měli činně a příkadně zastupovati. Domácí nepřátelé bývají nejhorší.

Starověcí obhájcové křesťanství (srv. na př. Lactantius, *De mortibus persecutorum*) na osudech protivníkův a pronásledovatelů jeho ukazovali trestající ruku Boží, ochranně vztaženou nad křesťanstvím. Naproti dílu Božímu marné počínání, naopak tento kámen stal se odpůrcům kamenem úrazu a potřel je i díla jejich. (Mat. 21, 44; I. Petr 2, 8.)

Není ovšem možno, v tajemných proudech dějstva světového s kasuistickou přesností stopovati skryté soudy Boží, ba není to snad ani dovoleno. Soudové lidští nejsou soudy Božími, který si odvetu vyhradil, a on nevyplácí každé soboty. Mohli bychom se tedy snadno dopustiti úsudku všetečného a opovážlivého, chtíce dopodrobna tresty jeho určovati. A i kdybychom mohli v zevnějších osudech vyzorovati účinky přímého zasažení Božího, jež ostatně bývá někdy opravdu očividné, nebyl by tím důkaz ještě vyčerpán, ba nejdůležitější stránka jeho byla by opomenuta. Jestliť jisto, že osobní osudy pronásledovatelů pravdy Boží bývají mohdy po stránce zevnější nápadně neblahé, díla pak jejich, s námahou sebe větší provedená, nemají zdaru ani stálosti. Zřízení všemi příznivými podmínkami opatřená, přízní mocných a vlivuplných všemožně hýčkaná buďto se rozpadávala aneb aspoň se mýjela s účelem, za jakým vyvolána.

Ale skrytější dějstvo vniterné, pokud možno do něho nahlédnouti skrze memoiry, přiznání a zevnější dějinné příznaky, poskytuje zvláštní odstrašující podívané. Stává se sice někdy zvykem posmívati se výčitkám svědomí a zvláště v odboji proti zřízení božskému skrupulosity, ba i praobyčejné svědomitosti čím

dále tím více ubývá. Ale přes to neubývá neklidu a rozervanosti. Opakováno budiž tu ovšem zase hned, že nejde pouze o protivníky veřejné, nýbrž i tajné a o zrádce z vlastních řad.

Ani zde zase nebudiž kasuisticky odměřováno a odvažováno, neboť štěstí a neštěstí kráčí po lidech vůbec, klid a neklid životní může býti údělem všech bez rozdílu, dočasně a střídavě neb trvale, aniž dovoleno souditi odtud pokaždé s jistotou o mravním podkladě neb vyšším zasažení. Sice by to bylo jako tam v Evangelii (Jan 9, 2), kde učenníci Páně vidouce slepého od narození, hned se táží Mistra, kdo že zhřešil, slepec sám či rodiče jeho, že se slepým narodil. Podobně i v naší věci pronášen bývá zhusta úsudek ukvapený, čehož není potřebí, neboť stačí zajisté vzítí v úvahu jen to, co jest. úplně zjevno a zajištěno: osobní povaha protivníků, jejich přiznané záměry, zvláště však prostředky, jaké volávají, pohnutky, z jakých jednají, nevědomost nebo zlomyslnost neb obojí pospolu atd.

Nápadno bývá v boji takovému neúmorné úsilí, lepší věci hodné a jinak málo projevované. Zdá se, jakoby tu spolu zápasily dvě vyšší mocnosti, jichž nástrojem jest člověk; mluva dala odboji tomuto výraz názvem „dábelského“, neboť pohnutky a prostředky bývají opravdu tomu podobné.

A to nejen v nějakém obecném sesurování, kdy lze mnoho přičísti na vrub doby a okolnosti. I nejjemnější kultura umí v tomto býti zcela surová a ničemná: kdy na všech stranách se hlásá i prokazuje snášlivost, svoboda, lidskost, mravná volba prostředků atd., v této věci provádí se pravý opak. Je to zajisté nápadné. Největší charmantnost a velebené zevnější poctivectví opouští jisté lidi, jakmile se octnou na tomto poli.

Následky ovšem bývají tomu přiměřené, následky osobní i společenské. Vniterní rozpory duševné, zvláště v lepších chvílích strážlivé rozvahy, duševný nelad a nespokojenost, hrůza z neblahých následků počínání takového, ze způsobených škod a křivd do nebe volajících provázejí člověka i při nejlepším zdaru zevnějším. Není to domysl, jsou veřejná přiznání. Nedůslednost a bezcharakternost nebývají tu vzácné, slabožství a ukrutná zpupnost se doplňují. Jaký to vlasně život, jaké svědomí, lze zajisté uhádnouti.

Následky společenské, rodinné i občanské při takovému uzákoněném bezpráví a násilí, vyzdviženém za autoritu jenom ze záští protináboženského, nemohou býti příznivé. Rozvrat takto ve všech poměrech způsobený nemůže nežli zhoubně působiti.

Význačný exemplar pronásledovatele takového zvolal prý po úsilí proti Kristu marně vynaloženém: zvítězil jsi! Případ ten se v rozmanitých podobách opakuje velmi často. Ne každý sice

dojde k takovému uvědomění, ale události samy časem řeknou, že tomu tak. Povahy a osudy ponásledovatelů pravdy božské, osudy všeho toho, co proti ní podnikli, bývají smutným sice, ale zajímavým a působivým svědectvím o vyšším původě i poslání jejím, jakkoli zdála se na čas uhnětena a potlačena.

*

Pius IX. v okružníku 9. listopadu 1846 píše o těchto a podobných kriteriích: Tato víra... božského svého původce a dokonavatele Ježíše Krista narozením, životem, smrtí, vzkříšením, moudrostí, zázraky, proroctvím potvrzená, světlem vyšší nauky odevšad zářící a poklady nebeských bohatství obohacená, tolika předpovědmi proroků, leskem tolika zázraků, stálostí tolika mučovníků, slávou tolika světců tak velice skvělá a vynikající, pronášejíc spasné zákony Kristovy a nabývajíce ba i z nejkrutějších pronásledování vždy nových sil, pronikla po celém světě, na souši i na moři, od východu slunce až po západ, jediným praporem kříže a vytisknuvši přeludy model, zapudivši tmu bludů a zvítězivši nad nepřátely všeho druhu, osvětila světlem božského poznání všechna pokolení, kmeny, a národy jakkoli nevzdělané a povahou, mravy, zákony, zřízeními různé, podrobila velemilému jhu Kristovu, zvěstujíc všechněm pokoj, všechněm dobro. Toto vše zajisté odevšad září leskem toliké moudrosti a moci božské, že rozum a mysl každého snadno nazná, že křesťanská víra jest dílem Božím.

Sněm Vatikanský, který otázkou kriterií do podrobnosti se zabýval (Cap. III. De fide 2.), prohlásil: Aby poslušnost víry naší byla s rozumem souhlasná, chtěl Bůh, aby s vnitřními pomůckami Ducha Svatého spojeny byly zevnější důkazy zjevení jeho, skutky totiž božské, zvláště zázraky a proroctví, které ukazujíce jasně všemohoucnost a nekonečnou vědoucečnost Boží jsou známkami zjevení nejjistějšími a přispůsobenými porozumění všech. Pročež i Mojžíš a proroci i zvláště Kristus Pán mnohé a zcela zřejmé zázraky i proroctví učinili; a o apoštolech čteme: oni jsouce kázali všude, an Pán spolupůsobil a řeč jejich potvrzoval a znamení následovala. A opět psáno jest: máme jistější proročskou řeč, na kterou dobře činíte pozor dávajíce, jakožto na svítílnu svítící na temném místě.

(Tamtéž 5.): Abychom mohli zadostučiniti povinnosti, pravou víru přijati a v ní stále setrvati, založil Bůh skrze Syna svého jednorozeného Církvev a opatřil ji zjevnými známkami založení svého, aby jakožto strážkyně a učitelka zjevného slova mohla býti ode všech poznána. Samé totiž katolické Církvi náleží to vše, co pro zřejmou věřitelnost víry křesťanské tak čteně a tak údivně Bohem jest zařízeno. Ba Církvev sama sebou, pro své podivuhodné rozšíření totiž, vynikající svatost a nevyčerpatelnou ve všem

dobrém plodnost, pro katolickou jednotu a nepřemožitelnou stálost jest jakousi velikou a ustavičnou pohnutkou věřitelnosti a nezvratným svěděním božského poslání svého.

(Can. II. 2.) Řekne-li kdo, že se nemůže státi, aneb že není prospěšno, aby zjevením božským člověk byl poučen o Bohu a úctě jemu povinné; (3.) že člověk nemůže Bohem býti povýšen k poznání a dokonalosti, jež by přirozenou převyšovala, nýbrž že sám za sebe stálým pokrokem konečně může a má dospěti k dodržení veškeré pravdy a dobroty; (III. 3.) že zjevení božské nemůže zevnějšími známkami státi se uvěřitelným a proto že lidé pouze vniternou zkušeností aneb soukromým vnuknutím mají býti k víře pohnuti: vyobcován bud.

Proti traditionalismu (Bautain) stanovena a k podpisu předložena (8. září 1840) věta: Rozum s jistotou může dokázati pravost (authenticitu) zjevení učiněného židům skrze Mojžíše a křesťanům skrze Ježíše Krista.

List Pia IX. 9. listopadu 1846 praví m. j.: Rozum lidský, aby ve věci takového dosahu se neklamal a nebloudil, má skutek božského zjevení pilně zkoumati, aby jistě seznal, že Bůh promluvil.

Zázrak.

Kde náboženství, tam víra v zázraky. Namnoze ne víra promyšlená a uvědomělá, nýbrž bežděčné přesvědčení a samozřejmá jistota: jsou-li vyšší a mocnější bytosti, rozumí se samo sebou, že se dějí od nich také zázraky. Jestliť na snadě souditi tautologicky: kdo je vyšší a mocnější, ten více může, a naopak: kdo provádí větší díla, je mocnější.

Který úsudek je dřívější? Naturalisté, jak víme, praví, že druhý: velikolepé a neobyčejné události přírodní, nevysvětlené a toho času nevysvětlitelné, způsobily víru v božstvo. Přesvědčili jsme se (II. 53 nn.), že to není výklad zcela správný, ačkoli pravdou zůstává, že zjevy ony snad spolupůsobily při vytváření a udržování ideí náboženských, neb aspoň spolupůsobiti mohly, tak jak až dosud se díti může. Jedno s druhým souvisí. Pomysl božstva, byť ani ne hned hotově daný, byl přece dříve, než mohl býti odvozen ze „zázraku“ přírodního, a nevyčerpával se pomyslem „divotvůrce“ takového; božstvo bylo ještě něco více než pouze původce nápadných zjevů přírodních, t. ř. zázraků.

Ale naopak jest jisto, že vždy a všude uznáváno božstvo za divotvorné. Mnozí jsou rychle hotovi souditi, že právě tím nejlépe se náboženství jeví býti tím, čím jest: pověrou. Bylo by možno přisvědčiti, kdyby názor ten vyskytoval se pouze za nízkých představ náboženských a vůbec osvětových, a kdyby

pokročilé vědění názor ten bylo nahradilo. Pravím: nahradilo, ne pouze: odstranilo, neboť toto sice z veliké části se stalo, určitěji řečeno: pokročilou vědou namnoze — ne všude! — podryta a odklizena víra v zázraky vůbec, a v četných případech nahrazena skutečným věděním, ale nikterak ve všech případech. Zbylo zajisté velmi mnoho případů, ve kterých i hlubším duchům ostalo pevné přesvědčení o zázracích, kdežto jiným zbyla pouhá prázdnota negace, již nezastrou ani sebe silnější výrazy vypůjčené z vědy.

Je tu něco podobného jako s tajemstvími. Ubylo jich a ubývá stále, ale čím se okruh jejich sужuje, tím ona zbývající stávají se tajemnějšími. Padá na ně sice ostřejší světlo, které však neosvětluje jich podstaty, nýbrž jen hloubku jejich a tajemnost.

Jako pomysl tajemství, tak také pomysl zázraku je člověku zcela běžný. Řekněme třeba na chvíli, že to pověra, ale je tomu tak. V přírodě naskytuje se nám div za divem, v dějinách jednotlivců i společenstev neméně; právě tyto pak plny jsou divů psychologických, jen hlubšímu pozorování nápadných, zdají se s pokrokem vědění jaksi vstupovati na místo oněch divů přírodních vědou odklizených. Přírodní člověk, neovládaný ani vzděláním, avšak ani společenskými předsudky velmi snadno byl náchylný spatřovati v nevysvětlitelných událostech přírodních zasahování vyšší moci. Bezděčný pak pud zbožného nitra o vyšší mocnosti přesvědčeného vedl jej k tomu, by u ní také hledal pomoci, tedy jakéhosi zázraku.

Představme si, jak různě působily a působí na člověka zjevy více méně lhostejně a zjevy jeho zájmů jakkoli se týkající. Nějaká víra ve vyšší prozřetelnost, víra všude se vyskytující, byť i sebe nedokonaleji vyvinutá, osvědčovala se při těchto druhých událostech docela přirozeně na příklad modlitbou. I člověku přírodnímu pouhou hmotou odevšad obklíčenému a v myšlení necvičenému bylo nemožno, spřáteliti se s myšlenkou, že právě jen na této hmotě závisí. Neboť ačkoliv její hrubou sílu zhusta velmi citelně zakoušel, přece zase ji také přemáhal a přemáhati spatřoval. Rozumováním sice málo se božstvu přibližoval, ale přirozeným pudem byl mu v přírodě zcela blízký, maje dost příležitostí, pozorovati v ní jeho řízení. Od něho tedy také očekával a požadoval přispění ve svých potřebách.

Usmíváme se nad dětskou naivností, co všecko si po hanstvo na božstvech vyprošovalo, a jak podobně činí i dnes prostoduchá důvěra v Boha. Zcela zvláštní jest i v této příčině ovzduší starozákonné. V upřímném vypravování knih starozákonných jeví se taková bezpečná důvěra v zázraky, které jsou tu téměř až sevšednělé, že nemožno si jí vysvětliti jinak

nežli skutečností. Mluví se tam o zázracích jako o něčem docela obvyklém, co se u zástupce Božího rozumí samo sebou. Člověk by málem řekl, že tu zajímá nanejvýš stupeň zázraku a vzácnost jeho, nikoli skutek sám sebou. Svatopiscové ovšem ne vždy výslovně rozlišují příčiny druhotné od prvotné, tak že výjevy zcela přirozené zdají se na oko býti líčeny jakožto zázraky. Ale i kromě toho zbývá událostí zázračných velmi mnoho. Odtud vysvětluje se nápadná a jinak nepochopitelná netečnost mnohých k divům Spasitelovým, které přece byly s to, aby přesvědčily odpůrce sebe zarytějšího. Vysvětluje se tím také onen přímý a jakoby samozřejmý požadavek: Chceme od tebe znamení viděti, (Mat. 12, 38.)

„Znamení“, vyššího poslání totiž, vyskytují se ve Starém i Novém Zákoně, jak známo, velmi často. Rozumělo se jaksi samo sebou, že vyslanec Boží bude tím pověřen, a naopak četná znamení tak se do lehkomyšlného lidu vžila, že mu téměř až sevšedněla. Zajímavá tato stránka posvátných dějin sama o sobě zdá se svědčiti o pravdivosti vypravovaného, o nadpřirozeném vedení lidu k Bohu a Spasiteli. Tam také klassicky znázorněna působivost zázraku co do víry jakožto úkonu svobodného, kterýž ani očividnými důkazy nemůže býti vynucen. Sám Spasitel zajisté dí: „Běda tobě, Korozaine, běda tobě, Bethsaido! Neboť kdyby v Tyru a Sidoně učinění byli divové, kteříž učinění jsou v tobě, dávno v žíní a popele byli by pokání činili“. (Mat. 21, 21).

O zázraku jakožto „znamení“ kritériu Zjevení jest nám nyní jednati. Dříve uvedená sudidla stačilo téměř jen poznamenati a vysvětliti, aby důkaznost jejich vynikla. Se zázrakem nebývalo jinak, ba při něm nešetřeno vždy ani potřebné obezřelosti. V křesťanství však záhy nastala potřeba, vytríbiti pojem jeho. Vyžadoval toho předně již pokrok spekulativní theologie a stanovisko křesťanské proti všelikým tvarům pantheismu. Proti němuž bylo potřebí stanoviti rozdíl a poměr přírody k Bohu. S druhé strany racionalismus ve filosofii a naturalismus v přírodovědě nutil k zevrubnějšímu výměru zázraku a poměru jeho k dějstvu přírodnímu.

Situace se tedy vlastně pozměnila. Co mělo býti důkazem božského původu Zjevení, a to důkazem nejsilnějším, zázrak totiž, stalo se samo důkazu potřebným. Co mělo býti pohnutkou k přijetí božské nauky, stalo se mnohým překážkou toho. „V době, jako jest naše, kdy analogie zkušenosti takové moci nad myslmi nabyla, lze říci, že zprávy o zázracích místo co by byly pomůckou víry, jsou spíše nejtvrdějším přídavkem víry a pro ne málokteré zrovna úskalím, o které se tříští jejich křesťanská víra; tolik zajisté nelze upřítí, že nejmnější věřící dnes věří nikoli pro zázraky, nýbrž v z d o r zázrakům. Odtud

následuje, že pro nás nyní živoucí nemají zázraky žádné důkaznosti.“ (Pflederer.)

V upřilíšeném výroku tom jest mnoho pravdy, jež ostatně mohla býti určitěji a upřímněji vyslovena. Ano, zázraky jsou „přídavkem víry“, se kterou souvisejí, jelikož jsouce událostmi nadpřirozenými v přírodě jsou takto tajemné jako jiná tajemství a jako takové také předmětem víry. Jak vidíme z výměru, je tu stránka božská a lidská, po případě vůbec přírodní, jako v každém skutku nadpřirozeném, jenž na tomto světě vykonán. Jestli pak nám toto vzájemné spojení a pronikání přírody s nadpřírodou vůbec tajemstvím, jest nám tajemstvím též ona vniterná podstata zázračného zjevu, pokud jest vlastně zázračným, tak jako jest nám působnost božská vůbec tajemstvím. Ale jako jinde ji z jistých známek logicky neklamně usuzujeme, tak také zde.

Rozdíl nynějšího názoru proti minulosti shledává se obyčejně v tom, že starší doby jsou vždy lehkověrnější z neznalosti přírodních příčin. Průběh od této lehkověrnosti k vědě (neřekneme: k nevěře) nejlépe prý naznačen změnou názoru o vědě. Starým se začínalo vědě — „div“ením: nový nápadný zjev budil zvědavost a podiv. Vědychtivost nebyla a nemohla býti uspokojena, jelikož nedostávalo se potřebných předpokladů, předběžných vědomostí — i přestávalo tedy na podivu, div ostával divem. Konec vývoje toho, který sice ješ'ě, aspoň ne podle všech, nenastal, kterému však se už blížíme, jest pravý opak začátku: skepticky ničemu se nediviti. Nemohou sice ani ti vševědoucí vychloubači rozumně tvrditi, že již dovedeme všecko přirozeně vysvětliti, toť by byla očividná lež; ale jsme prý aspoň na tom stupni, že a priori před ničím se nepozastavujeme, že všechno shledáváme přirozeně vysvětlitelným. Proniklo již celkem přesvědčení, že průběh světového dějstva jest pouze přirozený a jen dočasná nevědomost že překází všechno hned přirozeně vyložiti. Zásadně tedy jest aspoň negativní výsledek ten, že v ničem netřeba utíkat se k výkladu nadpřirozenému. Slovem, tam: mirari — zde: nil admirari.

Důsledek odtud vyplývá sám sebou ten, že jako dnes není divů ve skutečnosti, tak jich ani dříve nebylo. Co kdy bylo nebo ještě jest divem neb zázrakem, jest jen „divem“ osobním a spíše přízrakem.

Nárys tento, myslím že dosti věrně zopakovaný, na oko sice správně vylučuje stadia názorů přírodovědných, ale je spíše logicky úhledný nežli věcně správný. Kdekoli se setkáváme s nějakým aspoň rozběhem ke studiu přírodnickému ve starověku, a tím více ve středověku, tam schema ono selhává, jelikož tam všude pozorujeme snahu vysvětlovati zjevy přirozené. Není

v tomto výroku tautologie, pokud totiž praveno tu pouze o studiu, tedy jakési vědě, že nebyla ani v začátcích mythologickou, neboť to rozumí se samo sebou: věda není mythus. Vyslovena však tím pravda, že ani v začátcích vážné přemýšlení o zjevech přírodních nepřestávalo na výkladě nadpřírodním a mythickém, ačkoliv se bralo směrem pochybeným, upadajíc vlastně zase v jakousi mythologii představ a názvů přírodovědných; ale to nikoli z pověrčivosti, nýbrž z nedostatku pozorování a pomůcek vědeckých.

Vysvětlitelno je tedy, že se mnohé zjevy zdály zázračnými, které jimi nebyly. Ale příčinou toho byla jako u dnešních vědců některých spíše lehkomyšlná všetečnost anebo nevšímavost, ne tak vědychtivost. Kde pozornost zostřena, tam opěťované zjevy přestaly býti zázračnými, i když se pravá příčina neznala, tak jak ji ani dnes neznáme.

Namítá-li se přece znova, že původní názory o přírodě byly jen mythické, tedy třeba proti tomu na paměti podržeti, že mythus nevyplývá a nevyplýval z nějakého úmyslného hloubání a bádání o přírodě, nýbrž naopak z bezstarostného a pohodlného nazírání na dějstvo přírodní, vyslovujícího se podle bájivé obrazotvornosti v obrazech symbolických. Nevzešel z potřeby nějakého vědění o zjevech přírodních, jež vůbec ani v tomto oboru ani v jiných nebyla zatím cítěna, tak jako není dosud cítěna v širých vrstvách lidu, ačkoliv jsou odevšad samou vědou obsypávány. Skutečnost přijímána tak jak byla a dle bájivé nálady vyličována naivně z působem symbolickým, pochodem zosobňovacím, v čemž pozorovatel vědecký teprve spatřoval a spatřuje výklad nadpřírodní, plný divů a zázraků; lidu samému nebylo v tom všechno zázračné, nýbrž docela přirozené. Vyšší bytosti byly částí jeho přírody a působení jejich bylo mu nejpohodlnějším výkladem dějstva přírodního, o jehož vlastní podstatu se dále nestaral: divení jeho bylo příliš prehavé, aby jej bylo vedlo k nějaké reflexi o vlastním přírodním či nadpřírodním původu událostí. Důkazem toho jest zároveň nekonečný vzrůst počtu vybájených bytostí, jež vymyšleny bez rozmyslu nikoli pro t. ř. zázračné události, nýbrž pro každý i sebe malichernější a všednější zjev života, a to čím dále tím četněji: mythus pokračoval, ba rostl vedle vědy taktéž rostoucí.

Podstata však názoru toho byla, po našem přesvědčení, správná, a jest až dosud: byla a je to jakási povšechná a matná představa o vyšším řízení přírody a života, chybně ovšem aplikována. Zuáme příliš málo duší starověkého člověka; známeť ji pouze z umělých reprodukcí. Ale tolik zajisté

dle obdoby nynější smíme o ní souditi, že při opravdovějším zamyšlení dovedl asi rozpoznati, že ne všechno, co mu pověra za skutek božský vydávala, jím také jest, že tedy naivnost jeho nebyla toliká, aby vše, co nynější posuzovatel u něho nazývá divem a zázrakem, jemu také skutečně dílem nadpřirodního původu bylo. Platí zde totéž, co Tertullian praví o svědectví duše přirozeně křesťanské, totiž monothestické (Apol. 16, 2): Duše ta „jakkoli vazbou těla jsouc tištěna, jakkoli návody a řády převrácenými, jakkoli chťící a žádostmi vysílena, jakkoli nepravými bohy porobena, přece když se vzpamatuje, jakoby z opilosti, jakoby ze sna, jakoby po nějaké chorobě, a zdravoti své okouší, Boha jmenuje tímto jedině jménem, jelikož Bohu pravému vlastním: Bože velký, Bože dobrý, Což Bůh dej, každý říkává. Též soudcem jej býti dosvědčuje: Bůh vidí, Bohu poroučím, Bůh mi odplatí. O svědectví duše přirozeně křesťanské! Konečně pronášeje to, ne ke Kapitoliu, nýbrž k nebi vzhledá. Znáť zajisté sídlo Boha živého; od něho a odtamtud pošel.“

Ve Starém Zákoně, jak zmíněno, jest zázrak něco zcela obyčejného. I denní zjevy přírodní uvádějí se na přímé rozkazy Boží. Vzhledem k mluvě mythů pohanských namítá se tu sama sebou schválnost mluvy biblické, která chce stále a stále připomínati, že nikoli bůžkové sesílají déšť atd., nýbrž Bůh jediný. A ten je také jediný, jenž koná zázraky. (Žalm 85, 10.) Nelze proto vždy rozeznati, zda míněno jest opravdové přímé zasažení moci Boží, či jen úkaz přírodní člověku vhod či nevhod nastalý, svatopiscové o to se nestarají: jim jde jedině o to, aby ukázali, že Bůh jest pánem přírody a dějstva jejího, že řídí osudy člověka i národu a působí na ně také úkazy přírodními.

Tento výchovný ráz má veškero vypravování biblické a pod tímto zřetelem jsou pojaty také události přírodní naproti člověku. Na zákonnitosti a příčinnosti přírodní atd. svatopiscům věru málo záleželo; jim záleželo hlavně na tom, aby poukazovali na vládce přírody i ve zjevech nejobyčejnějších a odvracovali od uctívání přírody kolkolem provozovaného. Jak daleko si byli vědomi přímé či nepřímé působnosti Boží, na tom nezáleží. Jisto jest opět, že — dle našeho přesvědčení — i takto v zásadě mluvili správně a nikoli pověřčivě, neboť vyjadřovali svým způsobem a mnohem zřetelněji než mythové základnou pravdu, že Bůh a jedině Bůh jest konec konců původcem veškerého dění přírodního. Výchovný význam jeho, zvláště událostí nápadných, zázračných jimi především vytýkán, mnohem jasněji a určitěji nežli v mythech. Že nikoli ve všech událostech nespatořovali zázraků, rozumí se opět samo sebou dle dnešní obdoby. Neboť i my podobně se vyjadřujeme

o podivných i obyčejných událostech, ačkoli jsme si vědomi, že nejsou zázračné, že jsou to snad pouhé „náhody“. Nikomu však přes to není zabráněno, spatřovati v náhodách takových více než náhody, vykládati si je jakožto příhody významné a bráti si z nich poučení neb výstrahu, jakože naopak nikdo není k tomu nucen. Tím spíše nutno předpokládati, že události zcela všední, každodenní i jim se jevíli tím, čím opravdu byly, a nikoliv jakožto události zázračné; tvrditi opak, je tolik, jako tvrditi psychologickou nemožnost.

V samých posvátných knihách však téměř od začátku nalézáme rozlišování zázraků, pravých totiž skutků božských, od padělků jejich, jaké provozovalo čarodějnictví. Čím méně záleželo na přírodovědě a na rozlišování úkazů jejich od skutků přímo božských, tím více záleželo na rozeznávání skutků božských a náboženství prospěšných od různých kejklů pověrečných a ke svedení lidu směřujících. Nedbáno sice při tom tak stránky fysické, přírodovědné, jako spíše mravné. Ale i to je důkazem, že nepokládáno kde co bez rozmyslu za zázrak, a že prohlédáno k vyššímu významu zázraku než jej má jakákoliv událost pouze podivná. Jak asi pohlíženo na kejkle různých těch čarodějů, kterými se Východ hemžil, není zevrubněji známo; odtud, že za zázraky nepokládány, vysvítá, že dovednost lidská neb ovládání sil přírodních nebylo podceňováno. Je také přirozeno, že v orientálním tom ovzduší mnohých „divů“, přírodou a člověkem způsobených, bylo třeba dobré chápavosti a pozornosti, aby skutečné divy byly poznány.

Ostatně pravda jest, že v dobách těch, kdy hlavní zájem člověka soustřeďoval se ve věcech náboženských, víra v zázraky byla živější a že snadno pokládáno za zázrak, co jím nebylo. Ale tak docela lehkověrný člověk nebyl, jak se zdá nynějšímu skeptikovi. Proto není správně zaručené zprávy toho druhu od-
bývati jen jakožto pověru.

Vzrůstající skepse buďto věrou v zázraky jen pohrdala, dále si jí nevíšmajíc, aneb se stavěla proti ní, ač sama nebyla prosta pověrčivosti jiného druhu. Vědecky uvědomělých protidůvodův ani ona ovšem neměla, leč jen právě onen naturalistický názor životní, který se ke konci starověku rozmáhal a nadpřirozenému vůbec nepřál.

V boji proti křesťanství ten neb onen zázrak biblický byl zároveň vítaným terčem posměchu. Že se na př. v pronásledování křesťanů mnohé zázračné události staly, o tom nemožno pochybovati; i když mnohé odkážeme do zbožné legendy, ostane jich dosti, kterých kritika pramenů podezíráti nemůže; účinkovalyť i na otupělou mysl neprávělských svědků, že z nich činily nejhorlivější stoupenec. Jsoutě výjevy, které pochybovači možno

všelijakým způsobem vykládati, kterých však žádným způsobem nelze vyložit tak, aby zázračnost a neuvěřitelnost výkladu nebyla větší než u zázraku samého. Děje se i nám až dosud tak, nemůžeme tedy ani pochybovati o soudnosti oněch svědků, lidí to rozmanitého vzdělání a zkušenosti, kteří byvše tolikráte svědky stejných výjevů, znajíce všechny okolnosti, octli se najednou před obraty nevídanými a neslychanými, přirozeně nevysvětlitelnými. Římské ovzduší na př. nebylo té doby právě příznivo zázrakůchtivé lehkověrnosti: byla nálada příliš lhostejná a lehkomyšlná, mysl otupělá a střízlivá.

Pozoruhodno ostatně jest, že na zázraky mimobiblické tehda poměrně málo poukazováno jako na důkazný prostředek. Působily jaksi samy sebou, stačilo je vypravovati a objasňovati za účelem vzdělávacím. Upozorňováno na podobnosti mezi nimi a zázraky neb zasluby novozákonnými; že při tom také mnoho zázraků dle biblických událostí nebo předpovědí vymyšleno a k oslavě světců přidáno, jest nepochybné. Trvalať a namnoze dosud trvá ona bezstarostná nevšímavost k věčnému podkladu a obrannému významu pravého zázraku. Místo toho kocháno se hlavně v symbolickém a mystickém smyslu jeho, čemuž ovšem nevadilo a nevádí, stal-li se zázrak opravdu či ne.

Odtud ona dlouhá řada legend o proslulých světcích, jež ne tak nadpřirozenou, jako spíše básnickou stránkou lákají i nevěrce. Jen zlomyslnost může se nad nezaručenými legendami pohoršovati a vytýkati pro ně Církvi, kteráž ostatně jich věroučně nepředkládá, pověřčivost. I není třeba pro toto farizejské pohoršení legendy takové zavrhovati, pokud se za pravdu nevydávají, zvláště ne věroučnou autoritou. Ale tolik ohledu třeba i na zlovůli míti, aby nechutnými povídkami nebyla drážděna a k posměchu vyzývána.

Vůbec přílišné pěstování nezaručených legend obsahuje dvojí nebezpečí, pro věrce i nevěrce: onino snadno jimi svádění bývají k pověřčivosti, tito pak berou si odtud záminku, zavrhovati šmahem i zázraky ověřené. Katolicismu se špatně vyplatilo, že popouštěno v tom směru „zbožné“ víře více, nežli střízlivá nauka velikých theologů patristických a scholastických dovoluje, vůbec že věda theologická tak málo v život náboženský působila. Theorie je tu zajisté mnohem rozumnější nežli praxe, a praxe úřední zase jest mnohem rozumnější než praxe obecná, jsouc jmenovitě k zázračným zprávám a povídkám velice přísná a nedůvěřivá. Ale právě pro nepatrné styky obecného života se střízlivou vědou theologickou bují v něm ona legendotvorná činnost a podporuje pověřčivost, kterou trpí víra.

S druhé strany nesmíme si protivníky zázraku představovati objektivnějšími nežli jsou. Na oko

se sice bojuje proti nezaručeným povídačkám, proti nejapným smyšlenkám, ale důvody směřují vlastně proti zázraku vůbec.

Není v té věci dosti jasného vědomí. Kdo na př. sám nalézá se v nějaké veliké tísní, nevěda si rady ani pomoci, neostýchá se ani dost málo čekati nějaký zázrak, ač by se této důvěřivosti u jiného vysmál. Zázrak vůbec není našemu nazírání tak cizí, jak se povídá. Věda tu více tvrdí, než jest oprávněna, nemajíc dostatečného zřetele na potřebu srdce lidského.

Z krajnosti zachází se do krajnosti: pověřivost na jedné straně by viděla všude samý zázrak, nevěra pak ze samé obavy před zázrakem nechce ho viděti nikde. Stal se pak pomysl zázraku tak nemoderním, že i věřící jen jaksi s ostychem slovo to vyslovuje.

Není divu! Opakujet se ti napořád, že příroda zázraků nepřipouští, že dějepis jich neuznává. Důvěrou uvědomělou se takto už silno otrásá; ostatek pak dodělá všelijaký, slaný i neslaný, mastný i nemastný vtíp, který v těchto věcech má látku ovšem velmi vděčnou.

Ale — dříve ještě než budeme se zevrubněji zabývati pojmem a věcnou možností zázraku — uvažme jen zhruba vztah mezi náboženstvím a zázrakem, po případě důsledky, ku kterým by vedlo zapírati možnost zázraku. Člověk při jednotlivých zázračných událostech snadno se nedůvěřivě pozastaví, neboť není význam jejich a dosah zcela zřejmý, průběhem pak odchyľují se od obyčejné zkušenosti. Avšak pováží-li s druhé strany zase původ a význam zázraku vůbec, neubrání se přesvědčení, že jest možný, ba že zázraky vůbec jsou potřebné, že jistě se dějí, že nutno je předpokládati, jest-li vůbec jaký Bůh. Je tu snad jakási antinomie ve smyslu kritickém, ale je tomu tak. Rousseau prý praví, že sama otázka, může-li Bůh zázraky činiti, jest nejen absurdní, nýbrž i bezbožná, a v tom má pravdu.

Neprokázala by se tedy náboženství dokonce žádná služba, kdybychom je od zázrakův „očistili“. Člověk by si jich do něho vnesl druhou stranou zas — sice by mu v něm něco chybělo. Jak právě řečeno — jednotlivé případy snad zarazí a mnohého odrazí, ale pomysl zázraku sám jest náboženství tak vlastní, že by mnohá podstatná částka s ním zmizela. Zázrak překáží ovšem náboženství naturalismu a pantheismu, který nemůže uznati výjimky z obecného nutného vývoje všeho jsoucna, překáží také všelikému deismu a rationalismu, který nemůže připustiti nějakého přímého působení Božího v přírodě, jako nemůže připustiti Prozřetelnosti a božského řízení ve světě. Ale theismu, kterýž uznává Boha osobního, svobodného, všemocného a všemoudrého, je zázrak jakoby samosrozumitelný. Kdyby věřící neměl před sebou určitých událostí, které se mu jakožto zázračné předkládají se závazkem víry, mohl by snad pochybovati, zdali

se kdy jaký zázrak stal, jelikož sám snad žádného zřejmého zázraku svědkem nebyl: avšak pochybovati o možnosti zázraku theista rozumným způsobem nemůže.

Výrokem tímto ovšem nemá býti nahrazen důkaz, aby snad svědomitý theista již proto byl nucen v zázraky věřiti a neměl proto jiných důvodů než právě theistické přesvědčení svoje. Děje se totiž často, že poučky dogmatické představují se jako nezbytné požadavky ostatních článků víry. Jsou-li jimi skutečně, stávají se ovšem zcela přirozeně samy předmětem víry. Nejsou-li jimi, jest velikou chybou, za takové je vydávati, neboť uvádějí se tím svědomí utlá ve zmatek, volná v pohrdání. Děje se to v naší věci na př. i tehda, když kdejaký příběh, historicky ani filosoficky, stal-li se totiž a jak se stal, nedosti zaručený, uvádí se v souvislost s věrou, což svědomité mate, nesvědomité pohoršuje a k posměchu svádí. Jestli sice zázrak jakožto událost původu nadpřirozeného zároveň předmětem víry, tedy s ní spjat, ale jinak a z větší části stojí sám o sobě jsa dokázatelný vlastními samostatnými důvody, k nimž není třeba víry, nýbrž jedině přesvědčení o všemohoucím Bohu, stvořiteli a zachovateli světa; na tomto základě lze zcela dobře pouhým rozumem dokázati, kterak zázrak jest možný (stránka metafysická), kterak jest nadpřirozený (stránka fysická), kterak jest poznatelný (stránka logicko-historická), kterak jest důkazný jakožto zevnější sudidlo Zjevení (stránka theologická).

*

Pojem zázraku stanoví se v apologetice hlavně dle zřetele posléze jmenovaného, nábožensko-účelného, důkazně obranného. Nejdeť jí o nějaký zvláštní přírodopis neb o nějakou tajnou vědu, nýbrž pouze o projevy Boží ve prospěch spásy lidské. Stanoví-li tedy pojem zázraku jistou měrou libovolně, apriorně, používá jen práva svého, stanoviti kriteria Zjevení, jak jsou přiměřena předmětu a súčasněným činitelům. Je tedy zázrak jakožto sudidlo Zjevení skutek neobyčejný, smyslům člověka přístupný, provedený od Boha mimo řád přírodní.

Slovní výklad není nezajímavý. My říkáme: div, zvláště pak: zázrak. Onen výraz souvisí spolu s výrazy překvapení a nápadnosti (diviti se); tento dle některých výkladů značí něco, co jest za zjevem zrakovým, čeho již neviděti. Oba však označují zjev zraku patrný (dívatí se, zrak). V Písmě zovou se zázraky dle toho, nač položen důraz, buďto činy božskými s příznakem moci a síly, tedy velečiny, aneb divy, přízraky, aneb konečně znameními. Hlavní význam ovšem všude prosvítá.

Súčasnéni činitelé jsou: příroda, našemu vědění nějak přístupná, tvorstvo totiž tělesné a tělesno-duševné se silami svými,

a s druhé strany Bůh jakožto tvůrce a vládce přírody. První znak, jenž se ve výměru zázraku především namanuje, jest záporný: událost zázračná není původu přírodního.

Jmenována-li přes to příroda činitelem při zázraku „súčastněným“, nemíněna ovšem účast její jakožto původní příčiny. Tať právě vyloučena. Ale jednak opíráme se o pojem přírody a známou zákonnost jejího dějstva, když utváříme pojem zázraku, jest nám tedy logicky, jako při jiných poznacích o Bohu nezbytnou takořka podmínkou jasného ponětí o zázraku. Jednak i věcně súčasněna jest příroda při zázraku, an se děje v ní a takořka skrze ni, ač ne pouze jejími silami. V obojí příčině, logické i věcné, příroda, ač jest podstatně opakem a takořka negací zázraku, působí spolu kladně jak při vysvětlení, tak při provedení zázraku.

Tento pak v zásadě negativní poznatek a znak ve výměru zázraku, daný pouhým kladem pojmu přírody, jediný už opravňuje stanoviti theoretický výměr zázraku vůbec, ať by se ostatně jaký zázrak stal či nestal. Nic zajisté nezakazuje nám, mysliti si výlučnou dvojici: přírodu a mimopřírodu. A rovněž nic nezakazuje nám, mysliti si zvláštní, oněm dvěma členům dvojice vlastní a navzájem výlučnou působnost: příčiny přírodní a mimopřírodní, řád působení přírodního a mimopřírodního. Jdeme při tom pořád ještě chodem negativním, kterým může jíti každý nevěrec; netřeba tu zajisté pranic předpokládati, nežli samozřejmou možnost dvojice: *a* — *non-a*. Co pak nemůže býti přiděleno k *a*, nutno ovšem odkázati k *non-a*.

To všecko, pravím, jest nám dovoleno mysliti. Vzpíráti tomu by se mohl jenom ten, kdo by pokládal za *nemožno* i jen mysliti sobě něco mimo hmotnou přírodu a samostatné, pravidelné dějstvo její, což zajisté by bylo nárokem úplně libovolným a proti veškeré zkušenosti násilným. Vždyť právě tím, že se pomysl zázraku nevyvinul tak theoreticky, jak tuto naznačeno, nýbrž jenom v zájemným působením zkušenosti na soudnost a naopak, právě tím odbyt jest upřílišený předpoklad, že rozumný pomysl zázraku jest a priori vyloučen nemožností všelike příčinnosti mimopřírodní. Co z počátku této stati uvedeno, svědčí právě naopak tomu, že pomysl příčinnosti mimopřírodní byl člověku mnohem bližší, nežli všechny monistické nápady, ba že mu byl až příliš na snadě.

V názoru křesťanském ovšem pojem zázraku nevyvinul se takovýmto rozumováním, nýbrž ze skutečnosti, jak ji máme znamenánu v Písmě. K biblickým zázrakům pak také obranná věda hlavně prohlédá, jelikož tam nejvíce zastupují původní svoje určení: dosvědčovati božské poslání hlasatelů pravdy náboženské. Mutatis mutandis, za jiných okolností platí to i později o hlasatelích víry křesťanské.

mezi národy a konečně také o svědčích nauky Kristovy v bohumilém životě, t. j. o světcích. Vyšetřováním těchto posledních zázrakův, ač ovšem to není předmět víry, ustalovaly se jisté poznatky a rozdílly co do zázraků, jejichžto pojem však již sv. Augustinem a Tomášem Aqu. až na tu neb onu podrobnost přesně výtčen. U obou také viděti odlesk názoru katolického: jakkoli běžný jest jim pomysl zázraku, není jich nic více vzdáleno, než nějaká lehkověrnost neb zázrakůchtivost. Naopak všude kladou hlavní důraz na vysvětlování přirozené, ovšem tehdy velice nedokonalé; raději však za tím účelem — jak podotčeno — utvořen nějaký mythus přírodovědný nežli náboženský.

Druhý činitel při zázraku je tedy Bůh a mimořádná, mimopřírodní působnost jeho. Mimořádnou a mimopřírodní zove se ovšem jen se stanoviska našeho, po případě přírodního. Bohu samému zajisté nic nemůže býti mimořádné a mimo jeho přírodu. Rozdíl činí se právě jen o jeho skutečích, o výsledcích jeho věčného chtění, pokud řízeno směrem mimo něj samého, které nám se rozlišují v přirozené a mimopřírodní. Mimopřírodními zoveme je, nestačí-li přírodní příčinnost na vysvětlení jejich.

Tolik prozatím o činitelích, o kterých při zázraku hlavně jednati třeba. Předmět, vzhledem k němuž se tu právě zázrakem obíráme, jest obrana víry, neb určitěji řečeno, kriteria Zjevení. Potřebujeme tedy zabývati se zázrakem jen potud, pokud jest zevnějším kriteriem, a dle toho také dopadne výměr jeho. Úvaha o zázraku je totiž částí úvahy o činnosti božské vůbec, již obírá se theologie dogmatická. Vzhledem k řádu přírodnímu, v nějž ovšem zahrnujeme nejen dějstvo kosmické a mechanické vůbec, nýbrž také život duševný u člověka a přirozenou stránku bytostí čistě duchových (myšlení na př. a chtění jejich) a následovně také přiměřenou činnost božskou k zachování tohoto řádu potřebnou, vzhledem k tomu řádu přírodnímu jsou všechny skutky Boží nadpřirozené vlastně zázraky. Tak zovou se na příklad skutky milosti (svátosti atd.) velikými zázraký lásky božské a jsou jimi, ale v přesném názvosloví theologickém, které prohlédá hlavně k důkaznému významu zázraku, jest pojem jeho mnohem užší.

Především totiž zove se tak jen skutek mimořádný a neobyčejný. Mimořádný vzhledem k pravidelnému chodu věcí, neobyčejný vzhledem k pozorovateli. I nadpříroda má svoje zákony a stálá pravidla. Co tedy podle nich se děje, byť i bylo sebe větším divem moci a moudrosti božské, zázrakem se vlastně nezove; uvádějí tu na př. transsubstanciaci neb justifikaci, pokud děje se dle ustanoveného pravidla, ačkoli přímou působností božskou. Táž přímá působnost božská předpokládá se v creatianismu také co do řádu přirozeného,

totiž při tvoření duší lidských, a přece nezove se stvoření toto zázrakem, jelikož děje se dle určitého zákona pravidelně.

V tom odchyluje se novější názvosloví poněkud od staršího (srv. Tom. Aqu., Quaest. disp. 6 a 2 ad 2; In 1. 2 sent. dist. 18 qu. 1 a. 3 ad 2; a j., mezi nimi i Benedikt XIV., De servorum Dei beatificatione et canoniz. l. 4 p. 1. 1 c. 1 n. 5). Jest sice pravda, co se tam uvádí, že na př. transsubstanciaci nepřestává býtí zázrakem, ač tak často se vykonává, aneb že náblé uzdravení slepců nebylo by proto o nic méně zázračným, kdyby se i denně opakovalo, jako nepřestaly býtí zázračnými skutky Kristovy, ač jich za krátkou poměrně dobu tolik vykonal (srv. Jan 20, 30; 21, 25). Co do skutků Kristových, výjimka z pravidla byla tu již v zásadě dána, neboť zjev jeho sám o sobě byl zcela mimořádný, zázrak to zázraků. Působnost pak jeho byla toho způsobu, že zcela zřejma byla souvislost mezi rozhodnutím vůle jeho pokaždé naprosto svobodným a mezi výsledkem, postrádajícím takto příznaku stanovené pravidelnosti. Celý pak shluk zvláštních okolností pověřoval posláním jeho, tak že formální onen požadavek výjimečných činů byl zcela nahrazen. Ostatně jindy zas i ten vyplněn, neboť ani Kristus všude a stále zázraků nečinil, ba schválně je odpíral.

Pravidelná zákonnost jeví se hlavně ve stálé a nutné souvislosti věcně daných příčin nebo podmínek a následků, takže vliv osobní libovůle, jinak možný, ustupuje jakési nutnosti. Této nutnosti, jak víme, podroben jest i Bůh, an ji sám ustanovil, ustanoviv jistý (přirozený a nadpřirozený) řád. Zde jisté podmínky, tvorstvem vyplněné, vedou také neomylně ku stanoveným výsledkům, jelikož součinnost božská jest právě řádem od Boha stanoveným pro ty případy zaručena.

Přirozeno jest člověku, jenžto všude nejraději jistoty vyhledává, zvláště pak ve věcech, na kterých mu více záleží, že by i onu přímou působnost božskou, zázrakům jaksi vyhrazenou, rád v jakési pravidlo uvedl. Křesťan zvláště, maje bezpečnou záruku z daru své modlitby v určitém slibu božském (na příklad Jan 14, 13, 14.) — arcitěže také za určitých výminek — jest přirozeně náchylný, neomylnost podmínky této rozšiřovati i v přirozeném řádě v pravidelnou zákonnost, tak že po lidsku bychom leckdy si pomyslili: nevíte čeho žádáte! (Mat. 20, 22.) Buďtež připomenuta na př. jen častá uzdravení na poutních místech neb některé stránky v úctě sv. Antonína Padovského, kde z jednotlivých opravdu zázračných případů zbožná důvěřivost a mocná touha naivních myslí ráda by utvořila pravidlo.

Kdož by konečně tuto důvěru a touhou sklíčené duši zazlíval, kdož by ji odsuzoval, dokud nestává se pověrčivostí? Ale ovšem neshoduje se to s pomyslem opravdového zázraku, jako vůbec ne s ideí spasné správy božské, v nížto zázrak přírody se týkající

hraje důležitou sice, ale přece jen mimořádnou úlohu, ne jako pravidlo, nýbrž jako výjimka. Neprospívá se náboženství, když se na to zapomíná.

Mimořádné bývá pozorovateli nápadným, jelikož jest neobyčejné. Quotidiana vilescunt — všední (= každodenní) věci sevšedňují a právě všedními se stávají, nevzrušují nikoho a nepoutají na sebe pozornosti. Nebylo by toho sice potřebí, neboť i nenápadný zázrak, totiž nenápadná jinak událost, která však zevrubněji jsouc ohledána prozrazuje přímou působnost božskou, má stejně důkaznou sílu jako podobná událost nápadná. Avšak pokud mimořádná a zcela zvláštní událost právě tím jest nápadná, že co do povahy své je tak zvláštní a od obyčejného příčinného průběhu odchýlná, budí ona pozornost tím více, jest-li zároveň vzácná co do počtu, t. j. řídká. Obě vlastnosti spolu souvisejí a k důkaznosti přispívají. Jest-li zajisté zázrak mezi divnými zjevy nejdívnější — dle obyčejné mluvy — tedy bude předností té, býti předmětem podivu, míti více, nebude-li příliš častý.

Též další znak ve výměru zázraku souvisí s důkazným účelem. Zázrak je skutek smyslem člověka přístupný. Které stránky zázraku se to vlastně týká, uslyšíme hned. Události čistě vniterné ani z této příčiny nemohou býti nazývány zázraky ve vlastním slova významu, pokud jest nám zázrak veřejným a všeplatným kriteriem zevnějším. Oněm osobnostem, které vniterné události samy zažily, jsou to ovšem zázraky a důkazy dostatečné, ba, jak z vypravování mnohých světců, Pavlem apoštolem počínajíc, víme, důkazy nejpádnější, nad něž přesvědčivějších nemají a ani si nepřejí. Ale mají-li odtud vzejítí důkazy také pro jiné, potřebí jest, aby čistě vniterné zkušenosti ony se také zevně projevíly, na př. obratem smýšlení a jednání (zázraky rozumové a mravní).

Vzhledem k tomuto znaku upozorňuje rozbor pojmu zázraku obyčejně také na to, že ani stvoření světa neb jednotlivých částí jeho není zázrakem, jímž často bývá nazýváno. Není tu předně žádného svědka, jemuž by skutek ten mohl býti důkazem působnosti božské. Dále není tu výjimka z pravidelnosti přírodní, neboť přírody před tím žádné nebylo ani zákonnosti přírodní. Ale ovšem je stvoření podmínkou zázračné působnosti a správný pojem o něm klíčem ku správnému ponětí o zázraku.

Poslední a nejdůležitější, významem tedy první a základní znak ve výměru zázraku jest, že provádí se jím odchylka od příčinnosti přírodní: zázrak jest přím o dílem Božím, a to co do původu i co do výsledku.

Původ zázraku jest v působnosti božské jinak než původ všech událostí ostatních. Víme, že veškera činnost veškerého tvorstva předpokládá činnost božskou jakožto prvoú příčinu;

věci světové, takto zcela nahodilé, nemohou samy sebou ani trvati, neřkuli samy ze sebe něco působiti. Ale na základě prvotné příčinnosti božské mají v pravidelném průběhu přírodním svoji zvláštní a vlastní činnost, jsou skutečně příčinami jistých účinků, jež nazýváme dějstvem přírodním.

V zázraku tato přírodní příčinnost věcem vlastní jest nějakou měrou, z části neb docela nahrazena příčinností vyšší, tak že účinek jeví se jiný, nežli v přírodě za týchže podmínek se vyskytuje. Zbývá tedy probrati poslední tyto dvě částky v měru: účinek nadpřírodní a příčinu jeho.

V účinku rozeznává se průběh děje a výsledek. Dějištěm jest příroda, smyslům člověka přístupná; účinek bývá obyčejně viditelný neb slyšitelný, po případě jinými smysly poznatelný. Co však vlastně pozorujeme? Zajisté nikoli sám vniterný, příčinný průběh děje, který jako v přírodním dění, tak i zde bývá smyslům ukryt, nýbrž jen výsledek. Výsledek tento je sám o sobě přirozený, je to zjev přírodní, jako každý jiný; je to na př. zdravý neb oslepený zrak, je to tichá hladina jezera, oživené tělo, uschlý strom atd., jak víme z biblických zpráv novozákonních.

Děni samo zůstává nás při tom tajno. Nejsou však tajny okolnosti předchozí a současné, které jindy, při obyčejných přírodních událostech jeví se býti příčinami tohoto výsledku. Pozorujeme, že jsou činný, nebo vlastně jen, že jsou tu, a že z nich vyplývají přiměřené výsledky.

Zázrak tedy jeví se zázrakem hlavně v nepoměru těchto příčin a výsledku jejich, a to směrem pro výsledek kladným, totiž: výsledek jest nepoměrně obsažnější nežli zjevné příčiny jeho. Nepotřebuje výsledek tento ovšem býti mechanicky na oko mohutnější a okázalejší, neboť i zmařená působnost a zmařený dle toho výsledek předpokládá přiměřenou sílu, která dané příčiny z části neb docela překonala.

Pronášejí se sice i o přírodním dějstvu věty, jako že „malé příčiny, velké následky“ a pod., ale tak pronáší se jen povrchní názor na zjevné a nápadné příčiny. V pravdě jsou tu snad příčiny skrovné sice, ale za to tím četnější, které na veliký výsledek spolupůsobí, dávajíce takto složitou příčinu stejně velikou jako výsledek. Pravda, že v takových případech, na př. v dějinných událostech zmocňuje se nás údiv, jelikož nepoznáváme všech těchto příčin, a tento údiv jest podoben onomu, který v nás budí zázraky. Je to právě údiv, ve kterém se ocitáme naproti příčinám neznámým: pozorujeme působnost neb raději účinky jejich, jich samých však nepozorujeme.

Úsudek, ku kterému jsme odtud puzeni, může se nésti dvojím směrem: buďto spokojíme se negativně tím, že přestaneme

na těch příčinách (nám a snad i jiným) neznámých, jež časem snad se vyzkoumají, aneb kladně pokročíme k úsudku, že máme před sebou zázrak, t. j. že onou neznámou příčinou jest činnost mimo- a nadpřírodní, takto také neznámá, ale celkem přece známá, totiž vyšší než přírodní.

Rationalismus nepřipouští tohoto druhého úsudku, a má konečně pravdu, pokud varuje nazývati příčinu neznámou hned příčinou vyšší, nadpřírodní. Mýlí se však docela, uvádí-li víru v zázraky vůbec na neznalost přírody a snaží-li se dané zázraky, minulé i snad nynější takto vysvětlovati.

Připustili jsme dosud zajisté dosti mnoho tomuto rationalistickému výkladu, uznavše, že leckterý zázrak vysvětlen býti mohl docela přirozeně, kdyby svědkové byli znali zákony přírodní aspoň tak, jak je zná přírodověda nynější. Avšak jádro otázky této není ve stránce metafysické, nýbrž v historické. Tak, jak se věci mají, nejde tolik o to, aby se události přirozeně vysvětlily, nýbrž už více o to, zdali se skutečně udály.

Vysvětlování přirozené totiž minulo se v této věci úplně s výsledkem. Všechny možné i nemožné hypotese magnetismu, spiritismu, suggestce, ba i magie a kejklřství poslány do pole proti biblickým zázrakům a učinily se směšnými, tím směšnějšími, když činěny pokusy, uvésti na př. zdařená vyléčení, mající nějakou vzdálenou podobu se zázraky biblickými, v jakousi vědeckou soustavu a praxi. Kdož by si tu nevzpomněl na nešťastnou konkurenci vyhlášeného ústavu Charcotova v Paříži s Lourdy (ač, mimochodem řečeno, nedáváme zatím zprávám lourdským více víry, než jest oprávněno)?!

Při tom nezatajuje se nikterak, že otázka, zdali se skutek stal, nedá se úplně odloučiti od otázky, kterak se stal. Historická zpráva již mnoho rozhoduje o metafysické stránce události. Proto je také zcela pochopitelno, že nynější protivníci zázraků nepouštějí se již do rozboru zpráv a událostí takových, dobře vědouce, že staly-li se, jak jsou na př. v Písmě popsány, jest vůbec marno a zbytečno, namáhati se o nějaký výklad přírodní; v té věci jest nynější velice pokročilá přírodověda právě tak daleko, jako biblická, t. j. nevysvětluje pranic, ačkoli sama provádí tolik úžasných věcí, proti kterým prajednoduché zázraky biblické co do okázalosti takorůzka mizejí; a přece naproti nim stojí bez rady, s pouhou negací.

Takto přírodověda nejen s naší strany odbyta se svými hrdými nároky, ale i z řady útočníků samých jako nepotřebná odstrčena. Vydatnější a mnohem pohodlnější jest, zapřítí prostě událost samu, neb aspoň hlavní rozhodné momenty její: protože jest jim zázrak a priori nemožný, nelze a priori žádných takových zpráv vážně pojímati, a je tedy

zbytečno, je samy dále rozebíratí a zkoumatí, jestli obsah jejich možný nebo pravděpodobný.

Tak se nyní namnoze soudí a jedná. Cos obdobného stran různého stanoviska a názoru spatřujeme již v Písmě. Evangelium (Jan 8, 6) vypravuje o slepci uzdraveném blátem z prachu a sliny Kristovy a umytím v rybníku Siloe. První, co napadlo protivníkům Kristovým, bylo podezření a nevěra, že by člověk ten vůbec byl kdy slepý býval, a že tedy ani nebyl uzdraven (9, 10), i táží se rodičů, kterak to, že teď vidí syn jejich, o němžto praví, že slep se narodil. Vyslýchání vypovídají rodiče i uzdravený prostě: víme, že se slepý narodil a slepý byl, a že teď vidí; kterak se toto stalo, nevíme. Uzdravený pak sám dodává, že je to vše podivné a od věků neslýchané. Ale konec konců je ten, že obě strany trvají na svém.

Tak bude asi také dále. Opakujet se a bude asi opakovatí námitka, že zázraku nelze empiricky vůbec postihnouti; obrana jeho operuje prý jen samými pojmy, abstrakcemi, které naproti živé skutečnosti pozbývají přesvědčivosti.

Toť ovšem pravda, že zázraku nelze dokázati experimentem. Ostatně ani experiment sám v sobě neobohacuje našich vědomostí, nepřistoupí-li k němu abstrakce a soudnost. A ani pak ještě není vždy průběh experimentu vlastně vysvětlen, ono „proč“? a „kterak“?, jež dává vědu; elektrický proud provéstí je nyní hračkou, ale co to vlastně jest, neví se a sotva tak brzy se zví. Celkem přestatí třeba na pouhých dedukcích. Tím více třeba na tom přestatí v úvaze o zázraku, při němž rozhoduje činnost božská, nám v jádru svém neznámá.

*

Na místě z Evangelia právě uvedeném a jinde často v Písmě naznačena veledůležitá stránka zázraku, účelnost jeho totiž: „aby zjevení byli skutkové Boží“ (Jan 9, 3). Nenáleží to sice k pojmu a ontologické možnosti zázraku vůbec, neboť jsou-li vyplněny podmínky dříve uvedené, z nichžto se zázrak skládá, je to již pravý zázrak, jehož účelu nepotřebujeme snad znáti. Avšak vzhledem k tomu, že Bůh všemoudrý a všemocný, stvořiv přírodu viditelnou i neviditelnou dal jí jakousi samostatnost, do níž nezasahuje více nežli požaduje jsoucnost její, třeba nezbytně souditi, že zázrak, skutek to z oné samostatnosti nějak vybočující, má nějaký vyšší vztah a účel než jest u pouhé příčinnosti přírodní.

Tato účelnost je zázraku tak vlastní, že se stává téměř kriteriem jeho. Podezřelý zajisté byl by zázrak, jenž by byl proveden pouze na odív, bez hlubšího poučného nebo mravního účelu, ba kdyby touto stránkou nevyňikal. To třeba předpokládati

při zprávách o zázracích zajištěných i pochybných. Kde vyšší účel nevyniká, tam třeba buď za to míti, že nejsme dosti o podrobnostech zpraveni, aneb zázrak nezaručený prostě odmítnouti. Pouhé všetečnosti Bůh sloužití nemůže, skutky jeho mohou míti jen účel jeho důstojný.

Vracíme se tím, odkud jsme vyšli: zázrak jest původem i účelem skutek nadpřirozený. Jako řád nadpřirozený vlastně jest mimořádný, tak i zázrak. Je to oblast lásky Boží a milosti, v níž se tu pohybujeme, v níž se vyšším způsobem uskutečňují záměry Boží: oslava Boží a blaho člověka. Vyšším způsobem, totiž nadpřirozeně, směrem k věčné spáse člověka v oslavném a blaživém názoru Božím.

Původem i určením, tedy celým významem vymyká se zázrak všechněm kategoriím přírodovědným. Děje se sice v přírodě, ale nikoli z ní ani pro ni. Odbyty jsou tím jakožto nepřipustné už předem všechny námitky, ale také všechny nároky, které zatahují zázrak v obor dějstva přírodního a zákonitosti jeho. Poměr přírody a zázraku, jenž ihned bude zevrubněji určen, jest více záporný nežli kladný. Nemají nic více společného, nežli dějiště a jakousi podřízenost neboli služebnost, jež náleží nižší přírodě naproti vyšší zázračnosti.

Ve služebnosti této jest vyjádřena shoda i rozdíly neb i protivy mezi přírodou a zázrakem. Přírodověda se o ni ovšem nestará a nemá starati, leč jen povšechně; tím méně práva ovšem má ji popírati. S přírodnického stanoviska vždy třeba více důrazu klásti na to, čím zázrak není, nežli čím jest. Ani protivníci zázraku ani obhájcové nečiní dobře, když obojího oboru nerozlišují, uvádějíce takto přičnosti tam, kde jich není a nemůže býti.

Teleologicky tedy jest zázrak, jakožto mimořádné, řekněme osobní, zřejmé zasažení moci božské do dějstva přírodního, jakýmsi zjevením jejím a takto částkou Zjevení vůbec. Má-li Zjevení a nadpřirozený řád vůbec za účel, napraviti přírodu, je totéž také účelem zázraku. Ale ovšem nikoli přírodu mechanickou a tělesnou, pokud jde nutně vytčeným jí chodem, nýbrž pokud jest v ideálním poměru k Bohu a konečným cílům člověka i tvorstva vůbec, a to právě tolikou měrou, jakou k nim přispívati má.

Netřeba tedy snad ani vážně zabývati se mámitkou, že zázrakem má býti příroda; dílo Boží opravováno, jako nedokonalý umělec nucen dílo své opravovati. Příroda ta zajisté jakožto dílo ve svém způsobu dokonalé opravy nepotřebuje a jakožto dílo konečné a podstatně nedokonalé není opravy všestranné ani schopna. Zázraky biblické sice jeví se jakožto opravy nahodilých vad, neduhů, nesrovnalostí atd. (srv. čtená proroctví Isaiášova o budoucím zlatém věku, na př. 35, 1 a m. j.) a jsou jimi také (srv. Mat. 11, 5 a j.). Avšak jen omezený názor mohl by

na ně takto patřiti, neboť mnohem větší část přirozených nedostatků takových nebyla aniž do konce světa bude „opravena“. Nad to pak nejsou účinky všechných zázraků příznivé podmínkám, na kterých se staly, přirozeně totiž příznivé, neboť jsou i zázraky trestající, působící tedy přírodní, hmotné zlo, byť i za duchovním dobrem.

Příznivé zázraky jsou tedy předně nanejvýš jakési ukázkou šťastnějšího věku, přírody nápadného zla zbavené nebo v žádoucí rovnováhu uvedené, dále symbolické náznaky oprav duchovních. Vlastní však význam jejich je svědecký, zjevnací. Všechny tři významy, zvláště však tento poslední poukazuje na zvláštní projev vůle božské, jehožto obsah a záměr ukazuje se z okolností jej doprovázejících; je to buď odměna nebo trest nebo pochvala rozličného způsobu, zvláště pak souhlas s tím, co člověk zázrakem omilostněným mluví, že totiž mluví slovo Boží.

Všechny tři významy však také vztahují se na rozpor mezi tím, co jest, a co by býti mělo, na rozpor mezi neblahou skutečností a stavem, od Boha sice zamýšleným a také zavedeným, vůlí lidskou však porušeným. Ve člověku, tělesno-duchové to bytosti, rozpor ten docela zřetelně se obráží; převaha hrubé síly hmotné a nezdravé smyslnosti poutá jej příliš na přírodu nižší, více než duchovnímu cíli jeho prospívá.

Nadpříroda a v ní zázrak, událost to mimořádná, řídká a nápadná, tímto právě má v člověku budit a udržovati vědomí vyššího povolání, chystati a prováděti opravdovou opravu a obnovu, ne sice mechanické přírody, ale povahy lidské. Zázrakem proniká a prosvítá do přírody jiný, vyšší řád světový, a to za tím účelem, aby na sebe upozorňoval a k sobě povznášel, zdokonalení lidské připravoval.

Pokrok a zdokonalení člověka buduje se především na poznání; pravda osvobozuje nás od otroctví zlého. Zjevení právě tomuto požadavku vyhovuje, jsouc především osvětou, která směřuje k svobodě synů Božích. Zázrak náleží mezi prostředky a pomůcky Zjevení, an obrací pozornost, přímo sice k sobě, nepřímou však ku zjevované nauce. Nechce zabavovati pozornosti pouhou stránkou přírodní zázračného děje, tať jest vedlejší. Hlavní jest, co prozrazuje a co dosvědčuje.

Zázrak jest hlavně znamením. Sám o sobě prozrazuje přímou mimořádnou činnost božskou v přírodě. Z pravidla není to ovšem nějaký úkaz přírodní na podívanou, nýbrž událost dotýkající se zájmů člověka, dobrodiní přímé či nepřímé, trest atd. Již tím vmlouvá se člověku, poukazujíc zároveň na původ svůj, pravdu a milosrdenství, lásku a spravedlivost. Sám o sobě tedy jest zázrak znamením a zjevením.

Více ještě působí jakožto průvodce a svědek zjevované nauky. Zjevení jakožto nauka obrací se přímo k mo-

hutnosti poznávací. Prostředky jsou při tom rozličné (vnuknutí vniterná, slova atd.). Pro společnost lidskou jest pravidlem zjevování nepřímé, zprostředkované vyvolenými nástroji. Slova a skutky jejich jsou arciť především úplně přirozené: mluví a jednají i když hlásají božskou pravdu, jako jiní učitelé. Mohou sice už také zjevem svým a naukou působiti nadpřirozený dojem, ale věčný důkaz pro obecnost tím ještě není podán. Ten právě spočívá v zázračnosti slov nebo skutků jejich. Právě v tom pak spočívá působivost zázraku, že jest veřejnosti přístupen a že u jednotlivce neobrací se jako pouhý pojem k pouhému rozumu, nýbrž jako názorný případ a živá zkušenost také ku smyslům člověka, šetře poznávacího průběhu, jak jest u lidí pravidelným: názor, představa a pojem. Takto se osvědčuje zázrak jakožto nejvhodnější kritérium Zjevení. „Jdouce kázali všude, a Pán spolupůsobil a řeč potvrzoval, znamení pak následovala.“ (Mar. 16, 20.) „Nečiním-li skutkův Otce svého, nevěřte mi. Pak-li činím a mně nechcete věřiti, skutkům věřte, abyste poznali a věřili, že Otec ve mně jest a já v Otci.“ (Jan 10, 37, 38)

Po této úvaze a teleologickém významě zázraku záhodno jest ještě jednou si připomněti, co nahoře (II. 321) podotčeno o legendotvorné obrazivosti a víře, abychom o ní i z této příčiny shovívavěji, vlastně spravedlivěji souditi, pokud nejde o přesné důkazy věroučné.

Posuďme, co jest konečně lepší a člověka důstojnější: bez důvodu, zavrhovati možnost zázraků vůbec a víru v ně či připouštěti také zázraky, třebas ne dosti zaručené, opakují znova: pokud nejde o důkazy věroučné! Dle toho, co tu pověděno o významě zázraku ve spasné správě božské, není nesnadno věc rozhodnouti. Věrou v zázraky udržuje se živé vědomí o prozřetelnosti božské a ideální názor na přírodu. V ní nalézá člověk překrásně vyjádřenu pravdu o otcovském vedení člověka laskavou rukou Boží, jí důrazně se připomíná pravda o souvislosti člověka s vyšším světem. V ní konečně jest účinný vzor a pobídka neulpívati na nižší, hmotné stránce všehomíra, nýbrž ovládati ji duchem a používati jí k duchovnímu pokroku na cestě ku věčně blaživému cíli, jemuž konečně všecko, řád přirozený i nadpřirozený podřízen jest a slouží. Nepohoršovali se zázraky takovými ne docela zaručenými neb i nepochybně vybájenými nejlepší znalci přírody a ducha lidského, nepotřebujeme se jimi pohoršovati ani my. Mívajíť velmi zdravé jádro, i když snad materiální skutek není správně podán. Symbolika jejich poskytuje zbožné, vůbec ideální myslí mnoho stránek povznášejících, duchu prospěšných.

Avšak pověra! Nesprávný názor na dějstvo přírodní, který přece nemá býti, nemá proto býti ani pěstován, nýbrž naopak jako každá jiná pověra co nejrozhodněji potírán.

Zcela správně. Vysvítá zajisté z úvahy této zcela zřejmě, že ani ke zbožnému poučení neb rozjímání ani, ba tím méně k vědeckému dokazování nemají býti zázraky vymyšleny, byť i z toho vzešel náboženský nevím jaký (ovšem jen okamžitý a zdánlivý) prospěch; čest a sláva Boží toho nepotřebuje, ona naopak každým klamem i sebe zbožnějším bývá urážena. Vůbec nemůže po právu nikdy za pravdu býti vydáváno, co pravdou není.

Ale o to zde nejde. Má zde býti jen poukázáno na to, že netřeba tak zuřivě napadati náboženství našeho proto, že zbožná důvěra neb inaivnost příslušníkův jeho přijímá více zázraků než jich právě může přesně býti dokázáno. Záleží zde předně mnoho na osobní rozpoložení mysli, v čem kdo jest náchylen spatřovati zázrak; mění se to dle osob i dle doby a okolností. Kdo důvěrněji obcuje s Bohem svým, kdo častěji zakusil beznadějnost lidské pomoci a zachoval si přesvědčení náboženské, ten jinak pohlíží na životní události než neznaboh neb lehkomyšlný furiant, a snadno vidí „prst Boží“ tam, kde jiný vidí pouhou náhodu. A dokud se nedotýká zájmu druhého, kdo má právo na toto přesvědčení sahati? Dnes, kdy všecko všudy jest plno tolerance k osobnímu přesvědčení, proč právě toto přesvědčení někomu zazlívati a pro ně tupiti věc, která konečně za ně není zodpovědna?! Vždyť nejvyšší zásada theologie i úřední nauky náboženské odjakživa jest: neutíkati se k vysvětlování nadpřirozenému, dokud vysvětlení přirozené vůbec nějak jest možno nebo pravděpodobno, dokud vůbec jen lze tušiti, že v tomhle případě jest nám činiti s pochodem přirozeným. Tak daleko ovšem zase nauka náboženská racionalismu hověti nemůže a nesmí, aby a priori odmítala a odnímala důvěru v zázraky, ačkoli právě mezi námi jest rozšířeno pořekadlo, že k vůli netečnosti a lenosti lidské Bůh nebude činiti zázraků!

Dále uvážiti třeba toto: kdo poví nám určitě v každém případě, kde jsou hranice mezi dokázatelnou příčinností přírodní, mezi náhodou a mezi zázrakem, t. j. příčinností-nevysvětlitelnou, zvláště hledíme-li ke hnutím duševním a skutkům odtud vyplývajícím, jež působí zase na další pásmo událostí? Kdož za to může, že věda právě v těchto věcech, osobních a intimních, jest bez rady a pomoci, ač právě táž věda má se za povolánu, proti veškeré víře v zázraky brojiti? Proč zabraňuje člověku, jemuž vysvětlení dáti nedovede, hledati si ho tam, kde se mu vidí nejspravedlivějším?

A konečně komu vadí nebo škodí názor takový, pokud ostává osobním, i když se snad veřejně projeví? Říkává se, že věrou v zázraky zadržuje se pokrok vědy a osvěty. Není to tak hrozné. Odezírajíc od přemrštěností, kterých není

na straně vědy méně než na straně víry, zásadní víra v zázraky nezbavuje nikoho práva, ba povinnosti, aby používal prostředků přirozených a dle přirozených zákonů věci posuzoval. Právě náboženství označilo by za opovážlivost, spoléhati na zasahování zázračné, kde k němu není důvodu. Lékařské vědě na př. neškodí pranic, když nemocný úsilí její provází modlitbou a důvěrou v pomoc Boží, třebas i zázračnou. Že pak všichni lidé nevěří ve vševědoucnost a všemohoucnost lékařskou a někteří z nich za to raději věří ve vševědoucnost a všemohoucnost Boží, kdož rozumný jsa by jim to zazlíval?

Ale tato víra v zázraky přece prý svádí vyhledávati prostředků nepřiměřených místo přirozených, na př. právě v lékařství. Víra ta prý zavinila, že věda lékařská vůbec nemohla se vyvinouti a mezi pověrečným lidem dosud nepronikla, an spoléhal a spoléhá na zázraky. Tak čteme a slyšíme často. Nejpodivnější však při tom jest, že právě lidové lékařství je tak bohaté a tak rozmanité v přírodních prostředcích, tak že věda ještě pořád se z něho může učit. Nevyhledáváno tedy zázraků, nýbrž pilně a zcela empiricky sbírány a upotřebovány prostředky přírodní. To zajisté dosvědčuje pravý opak oněch výtek.

Podobně přemrštěně líčívají se škodlivé účinky víry v zázraky na ostatní přírodovědu a na praktický život, že prý dusila vědychtivost a přičinlivost. Přičinlivost upíráti na př. zbožným předkům našim při jejich „modli se a pracuj“, „přičiň se a Bůh ti požehná“ — toť skutečně podařená přetvářka moderních povalečů. S přírodovědou vůbec pak víra v zázraky věru pramálo souvisí. Zdali na př. pokládána kometa nebo blesk za posla Božího či ne, to na přírodovědu málo působilo; dobře ještě při tom bylo, že se lidé vzpamatovali a polepšili. Ochrany vyhledávali a pomáhali si, jak právě uměli, právě jako my, kteří též ještě nepoužíváme všeho, co jest možno a čeho budoucnost bude používati, z té jednoduché příčiny, že toho neznáme.

Není tedy vůbec proč stíhati víru v zázraky nezaručené výtkou škodlivé pověry. Nejde tu o jednotlivé případy, jichž nikdo hájiti nebude, nemohou-li býti dokázány, jako nikdo nehájí přemrštěné shánky po zázracích, ať si pramen její jest jakýkoli, buď nepravá zbožnost nebo vypočítavost. Hlavní je tu zásada náboženské účelnosti, která ve víře té se projevuje, duch a jádro víry té: znázorněno v ní zajisté správně vědomí těsných svazkův a styků člověka i přírody s Tvůrcem a Pánem všehomíra, vědomí to, jež duši povznáší, útěchou naplňuje a přispívá dílem svým k živosti přesvědčení náboženského. Nebylo a není konečně nikomu tak velikým mravním neštěstím, uznávali více či méně nezaručených zázrakův, ale velikým neštěstím jest,

ne uzná vá-li možnosti zázraků vůbec, neboť přesvědčení náboženské — nemizí-li vůbec — pozbývá tu živosti a vroucnosti, pozbývá osvětlné a hřejné síly, přecházejíc v suchoparný, bezútešný, apathický deismus. Vědomí přítomnosti a působnosti Boží, které je zdrojem života náboženského a bez toho smyslné povaze naší snadno uniká, věrou v zázraky se obnovuje a posiluje. A v tomto směru nepadají jednotlivé události tolik na váhu, jako spíše zásadní a povšechné přesvědčení o možnosti jejich.

Jinak ovšem jest u zázraků, které mají býti kritériem Zjevení. Ty vyžadují jednotlivě přesného důkazu, aby mohly samy býti důkazem. Důkaz onen třeba podati o tom, že se staly (historičnost) a že byly skutečnými zázraky. Předpokládá se pak ona povšechná víra v zázraky, jak právě byla častěji jmenována. Nepředpokládá se však bez důkazu, jak by slovo „víra“ mohlo také naznačovati. Jestli to právě výsledek přesného vědeckého důkazu, že zázraky jsou možné. Na základě tom zkoumají se dané zprávy o jednotlivých případech, jež uváděny bývají jakožto zevnější důkazy o božském původě zjevení křesťanského. V celém průběhu třeba ovšem stále míti na mysli přesný pojem zázraku, ana důkazem božské nauky býti může ne jakákoliv událost, nýbrž jen ona, která se přesně osvědčí jako skutek výlučně božský ve prospěch osoby a nauky provedený.

*

Pojem zázraku se poněkud lépe vysvětluje také rozdělením, jehož hlavní způsoby jsou asi tyto:

Předně rozeznává se v nejširším rozsahu zázrak naprostý od vztažitého, neboli zázrak řádu prvního a druhého. Oním rozumíme skutek přesahující mohoucnost přírody stvořené vůbec, tímto pak takový, jenžto přesahuje pouze mohoucnost přírody hmotné a viditelné. V onom jeví se tedy vlastně mohoucnost tvůrčí, jež jest samému Bohu vlastní, tento může pocházeti též od bytostí stvořených, vyšších člověka a viditelné přírody. Bytosti tyto jakožto možné neb i skutečné zde pouze předpokládáme. Předpoklad ten v argumentaci o božském původu zázraku pranic nemění, neboť oč vlastně jde, jest nemožnost, vysvětliti zázračnou událost silami pouze přírodními. Na dalším rozlišení, zda událost ona může vůbec pocházeti od bytosti stvořené a konečné či jen z přímého působení Božího, v důkazech těchto nezáleží. Jsou-li totiž bytosti ony dobré, náležejíce řádu nadpřirozenému, konají zajisté jen vůli Boží, jakož o nich výslovně psáno; pak-li jsou zlé, účel zázraku, potvrditi božské poslání a nauku, vylučuje dle prozřetelnosti božské možnost, aby jimi proveden byl opravdový zázrak, jenž by směřoval ku potvrzení nauky špatné a k nezaviněnému oklamání svědků.

Pokud se zázraky od chodu přírodního odchylují, rozeznáváme i mezi jmenovanými různé stupně hodnoty. Mezi zázraky druhého řádu na př. nejnižší stojí ty, jejichžto podmínky jsou sice v přírodě, ale tak, že by teprve za čas jakýmsi rozvojem daných podmínek nastal týž nebo podobný účinek, an zázrakem způsoben náhle.

Mezi zázraky naprostými jest hlavní rozdíl ten, ostává-li zázračný účinek, ačkoli vyšel z tvůrčí působnosti božské, v oboru přírodním, či náleželi do řádu nadpřírozeného. Uzdravení z nemoci nezhojitelné anebo vzkříšení z mrtvých jsou sice díla tvůrčí, ale přece nižšího stupně, nežli povznesení k nadpřírozenému účastenství v přirozenosti a činnosti božské, kteréž ovšem zde stává se pravidelně jen uvnitř, tedy není zázračné v tom smyslu, jak jsme si stanovili, ale jednak připravuje, jednak v některých případech provádí se také zevně; je to jakási účast v budoucí slávě a blaženosti.

Takto jsou některé zázraky vůbec zázračnými jen formálně, co do způsobu provedení, jiné pak bytně a podstatně. I příroda totiž dává bytostem na př. život, ale nikoli bytostem mrtvým, nikoli náhle a bez jistých podmínek. V jiných případech zase příroda nahrazena podstatně nadpřírodou v činnosti i v účinku, a tu máme pak zázraky nejvyššího stupně.

Rozdělení zázraků v takové, které jsou mimo přírodu a které jsou nad ní nebo proti ní, jest pozoruhodno vlastně jen tím, že v názvu proti přírodě neprávem shledávána námitka proti zázraku. Jsou-li totiž zázraky proti přírodě, ruší prý se jimi přírodní řád Bohem stanovený, a tím se klade rozpor do veškerenstva, který má-li býti rozřešen, nutno vzdáti se zázraků, zajisté méně snadno dokazatelných, než jest řád přírodní.

Námitka jest úplně bezpodstatná. V onom rozdělení výraz *contra naturam* značí především zvláštní způsob účinku, že totiž ze skutku zázračného vyplynul opak obdobného účinku přírodního. Druhé dva názvy značí pak, že v zázraku stalo se něco, co jest mimo obyčejný výsledek přírodní aneb nad něj. Není to tedy nic jiného, nežli že se jedna nápadnější stránka toho neb onoho zázraku názvy oněmi určitěji vytkne. Jinak zajisté jest každý zázrak mimo přírodu, proti ní a nad ní.

Kterak však proti ní? Již Augustin (O městě B, 21, 8; C. Faust. 26, 3) rozeznává přírodu nám (a lidem vůbec) známou, t. j. skutečné přírodní dění a zákonitost jeho, třebaš ani nebyly nám ještě všechny zákony ty známy, od oné přírody, která v myslí božské ideálně bytuje a jest nejvyšším pravidlem světového dějstva k věčným cílům řízeného. Takto pak „jest každé věci přirozeno, co učiní Bůh, od něhož jest veškeren způsob, počet a řád přírody.“ Proti výhradné vládě a zákonnosti oné

přírody, již můžeme nazývatí h m o t n o u v nejširším slova významu, ovšem zázrak směřuje, nikoli však proti přírodě vůbec.

*

Možnost zázraku dána a nám zjevna jest ve známých vlastnostech dvou hlavně súčasněných činitelů přírody a B o h a.

Přírodou rozumíme tu veškerenstvo stvořených věcí, řádem přírodním pak především vztahy věcí stvořených mezi sebou. Vztahy tyto jsou velmi rozmanité, jelikož vyplývají z příčinné souvislosti mezi věcmi, která zase jest tak rozmanitá, jak rozmanité jsou vlastnosti věcí a účinky jejich. Tot právě vlastní jest věcem, ne aby pouze byly, nýbrž aby působily.

Zde však zajímá nás hlavně jiná stránka tohoto přírodního řádu, jeho nahodilost totiž. Bytnosti věci jsou sice věčné a nutné, nikoliv nahodilé, avšak jen antologicky, tedy jaksi ideově. Že však tyhle bytnosti jsou uskutečněny, že uskutečněny v téhle rozmanitosti, že takhle působí a v těchto nebo těchto určitých poměrech se ocítají atd., to vše jest nahodilé; věci mohou zanikati anebo v jiných poměrech, vzdálenostech atd. se ocítati, v působnosti omezovány býti atd., přece veškerenstvo tím netrpí, mezery ne-nastávají.

Přírodověda namítá proti zázraku hlavně to, že soustava přírodních sil a tedy i zákonů představuje jednotný řetěz a celek, jenž nemůže žádným zevnějším zatahováním býti přerušován. Jsoutě na jisto postavené stezejné zákony přírodního dějstva, které by zasahováním tím byly zvráceny. Jsou to zákony zachování síly, příčinnosti a souvislosti. První praví, že žádná mechanická síla naprosto nevzniká a nezaniká, druhý, že stejné příčiny mají stejné účinky, třetí, že dějstvo přírodní rozvíjí se v těsné souvislosti, nepřipouštějíc mezer nebo skoků.

Kdyby proti zákonům těmto mohly nějaké určité případy ze zkušenosti přírodovědné postaveny býti, praví se dále, bylo by ovšem potřebí zákony samy změnití. Toho však není, a proto nelze z nich pranic sleviti, tak že ani zázrak, událost to původu transcendentního, jehož tedy vědecky zjistiti nelze, nemá v přírodě místa.

Argumentace tato přestřeluje již tím, že předstírá jakousi jednotnou základní sílu, jež by veškeré dějstvo přírodní sama na sebe immanentně vyvozovala, a jednotný základní zákon, jenž by je ovládal. Tento monistický názor jest úplně mylný (srv. I. str. 104), neboť právě empirie ukazuje v přírodě všude místo jednoty rozmanitost, křížení a omezování; jednota jest pouze v celkovém vyrovnání a souladu částek jinak protivných. R o v n o v á h a všehomíra jest vlastně pomysl čistě

ideální, o celku předpokládaný neb usuzovaný, nikoli však empirický. Neboť rovnováhy v přírodě nikde nenalzáme, byla by to její smrt. Naopak veškero dění přírodní jenom neustálým a částečným, nikdy úplně dosaženým, vyrovnáváním ustavičných poruch se udržuje. Že v celku rovnováhu stanovíme, jest jen požadavek našeho myšlení, jelikož vidíme, že vesmír přese vše poruchy trvá a jde svým chodem. My ovšem rovnováhu tuto uvádíme na prvou příčinu a zachovatele všeho jsoucna. Přírodověda sama může ji pouze předpokládati, neboť celek ten dozoru našemu daleko uniká, byť i byli přírodozpytce, kteří se domnívají věděti kde co.

I v dalších, empirických důsledcích odvozuje se ze zákonův oněch, jež ovšem s jistým omezením a výhradou skutečně jsou platny, proti zázraku námitka neoprávněná. Právě rozbor zákonův oněch dokazuje, že je pro zázrak ve světě dosti místa.

Zákony přírodní jsou odvozeny ze skutečných událostí. Jsou stálé tak a potud, pokud věci jsou tytéž, ale vždy předpokládají výslovně nebo mlčky: nastanou-li ty a ty podmínky. Zákon příčinnosti na příklad, jenž jest opravdu zákonem světovým (srv. I. 68) a má platnost metafysickou, ve skutečnosti neosvědčuje se bez jistých omezení. Nemá totiž ve skutečnosti té ideální železné platnosti immanentní, nýbrž naopak předpokládá součinnost různých činitelův. Účinek nenásleduje přesně a venkonce popudu příčinného, nýbrž onen předmět, na kterém se účinek provádí, svou povahou rozhoduje spolu o povaze účinku, reaguje totiž na popud také svým způsobem.

Popudy samy vznikají pak vždycky od zevnějška; žádná změna neděje se bez popudu zevnějšího, bez přenosu síly. Jak vůbec může věc na věc, síla na sílu působiti, jest a zůstane tajemstvím. Každý účinek pak jeví se jako složitá výslednice skupiny příčin a prvků, jejichžto skupení právě jen z části jest určeno vniternou povahou jejich, namnoze však zevnější příčinou mechanickou.

Vůbec představují věci přírodní jakožto nositelky sil a původkyně účinků pouhou schopnost, potentialitu, která vyžaduje přiměřených popudů, má-li přejíti ve skutek. A popudy mohou býti tak rozmanité, že „každou změnou okolností mění se také přírodní zákony, pod nimiž jednáme“. (St. Mill.) Je to zásadně týž zákon, který se tu a onde provádí a takovýhle účinek má, ale že se tak a nejinak děje, to závisí na různých předpokladech, podle jejichž povahy se mění také ráz děje přírodního.

Nalzáme tedy v příčinnosti přírodní vedle sebe nutnost a nahodilost, stálý směr jednotlivých sil, ale neustálé obmezování a změnu jeho skrze síly protivné, jež buď náhle buď znenáhla působí, a dle toho výsledky mění. Každá taková

porucha původního směru, ačkoli děje se dle zákonů přírodních, jest přece poruchou pravidelného průběhu, a přece neporušuje přírodního řádu, jenž nezáleží v jednotvárnosti, nýbrž v ladné souhře různých činitelů navzájem se křížujících. Vyšší, nějak silnější činitel pak o směr rozhoduje. Tak rozhoduje mocnější síla nad slabší, organická nad mechanickou, duševní nad hmotnou, tvůrčí nad stvořenou.

Onyno stežejně zákony přírodní mají ve skutečnosti volný a jaksi nutný průběh jen za těchto podmínek: 1. Trvá-li ona zachovávající působnost, jíž každý tvor nezbytně potřebuje ku své jsoucnosti a působivosti; bez ní by nebyl a ovšem ani nepůsobil. 2. Postaráno-li o jisté podmínky, bez nichž ona působnost by nevedla k příslušným účinkům. 3. Nenastane-li nějaká překážka, jež by zmařila účinek jinak při této příčině se dostavující. (T. Pesch.)

Změnou těchto podmínek, jež může býti provedena jednak „náhodou“ v přírodě, totiž protipůsobením jiných sil, jednak úmyslně, inteligencí, mění se také projev oněch zákonův. A právě jen o projev, o jednotlivý výsledek běží při zázraku, nikoliv o změnu zákona samého neb řádu přírodního vůbec.

Zákony přírodní, jak je věda zkusmo stanoví, zaměřují se při námitkách proti zázraku s metafysickými, určitěji řečeno s ontologickými zákony jsoucna a myšlení. Přírodní skutečnost však není čistá matematika. Tato obsahuje jistá a nutná pravidla, nezměnné zákony a s nutností také usuzuje. Ona však poskytuje právě jen zkusných údajů, jak se věci mají a jak se dojistá míti budou, zůstanou-li stejné podmínky. Zákony přírodní pak dle toho, ač mají podobu pravidel mathematicky naprosto platných, jsou jimi jen potud, pokud ostávají čistě abstraktními; poměry čísel a veličin, abstraktně vyjádřeny, jsou takto nutné, jakmile však se zákonem vyjadřují poměry věcí a veličin skutečných, možno o nutnosti mluvit jen potud, pokud právě zůstávají vesměs stejné předpoklady. I sebe nepatrnější změna v nich mění ráz případu mimo nebo proti prvotnému zákonu, kterým se onen případ řídil.

Řekne se ovšem, že pak i tato změna a změněný výsledek je dle určitého přírodního zákona, třebaš onomu prvnímu protivného. Tak se ruší dostředivost odstředivostí a naopak, vůbec menší síla větší; ale i jinak na př. magnetismus působí proti ní; proti ní působí také síly tělesné u živočichů (vzlet ptáka a pod.); teplota ruší po případě magnetismus atd. Ačkoliv už na tomto čistě mechanickém stupni máme jakýsi podklad zázraku, anoť při něm právě jde o vyšší moc, jsou dále případy, kdy zákonnost původní docela přestává a nastupuje buď očividná výjimka neb nevysvětlené a snad i nevysvětlitelné tajemství

přírodní, které však přece za zázrak se nepokládá, jelikož je čistě přírodní a pravidelné.

Praobyčejná výjimka na př. jest, že zákon o poměru rozpínivosti a teploty těles právě u nejobyčejnějšího živlu, u vody, pozbývá naprosté platnosti; podobně Mariotteův zákon o tlaku vzduchu.

Takováto výjimka v samovolném dějstvu přírodním jest pozoruhodna. Strohý mechanismus, jenž na přísné zákonnosti přírodní tolik si zakládá, stojí před takovými případy bez rady a pomoci. Neboť výjimka sice jest velmi častá v životě a zákonodárství lidském jakéhokoli druhu, mechanické zákonnosti však se docela přičí, neuznávámeli právě žádného jiného principu než mechanismus: podle tohoto zajisté by zákon „neuprosně“ měl býti venkonce uskutečněn.

Tajemství pak přírody jsou tak četná a tak veliká, že více asi je toho v přírodě, čemu nerozumíme, než čemu rozumíme. Lučba na př. pracuje úplně na základě daných sice, ale naprosto nevysvětlitelných vlastností prvků; a to jsme v oboru čistě mechanickém, jako co do přitažlivosti atd. V oboru živočišném výživa, assimilace, plození, vidění, vnímání atd. atd. jsou samá tajemství. Již poměr pouhé hmoty k živočišstvu jest nevysvětlitelný: zvíře nemá sice svobodné vůle, avšak naproti nerostu a rostlině jeví se vysoce samostatným, zasahujíc rušivě neb i ničivě do mechanické příčinnosti. Organismus stává se jakousi individualitou, která si podmaňuje okolí a o něm namnoze rozhoduje.

Takto v ústrojně přírodě, ku které i člověk z polovice náleží, můžeme výše a výše stopovati, kterak zákon zachování síly ve skutečnosti jest zevnějšími, nahodilými vlivy omezován a pozměňován. Vývoj organismův a živočichů nebere se pravidelnou cestou mechanického zákona, nýbrž vedle zákonnosti této obsahuje namnoze nevystižné vlivy, zevnější a nahodilé, dle kterých se výsledky také od pravidelných odchylují. Sám na př. t. ř. boj o život jak velice přičí se — ač prý jest sám zákonem — všeliké zákonnosti přírodní, zákonnosti zachování!

K jakým nevypočítatelným výsledkům vedou takovéto zcela nahodilé zjevy a příčiny! Všimněme si na př. onoho úkazu, který v zázrakotvorné činnosti nejčastěji se vyskytuje: nemoc. Strohý zákon přírodní sice jména toho nezná, ale nemůže věci neznati a nedoznávati, že je tu asi jakási výjimka, nepravidelnost, ba nepřirozenost. Jak nemoc tak léčení její zakládá se na jakési nahodilé, přirozeně neb uměle provedené kombinaci, která dle pravidelnosti přírodní by nenastala, ba ani nastati neměla a nemohla. Není tu opět tajemné místo, kde vyšší moc, prozatím třeba jen lidská, rozhodně zasahuje v průběh přírodní, a to v e d l e, ba i proti pravidelné příčinnosti přírodní?

Pozorujme konečně člověka v druhé polovici bytosti jeho, rozum a vůli jeho! Ať si protivníci popírají svobodnou vůli — odkliditi jí nelze — na jméně nezáleží; skutek jest, že důmyslem a mocí svou ovládá i nejhrubší síly, používaje hmot i sil podle své vůle k novým a novým útvarům i výkonům. Pravda, člověk pouze utváří, on netvoří, vlastních divů tedy neprovádí. Ale novotvary jeho na základě daných sil jsou přece často podivuhodny, prozrazující, jak uměl člověk vniknouti v taje přírody a jak uměl poznané využítkovati.

Vztahují zákon o zachování síly i na člověka a jeho svobodnou vůli. Správně jest, že člověk není ani po stránce duchové odříznut od přírody, nýbrž vázán jednak podmínkami hmotnými, jednak poukázán v činnosti své na nižší pochody duševné, tělesně-duchové. Ale obojí podmínky duch ovládá, svým způsobem je spracovává a ku svým účelům přizpůsobuje. Co z nich přijímá, přijímá činně samočinně, a takto přidává ze svého, mnohem více vydává než přijal. Ve výsledcích jest mnoho nového, čeho v podmínkách nebylo. „Zákon stálosti (Beharrlichkeit) ustupuje tu zákonu neomezeného znovotvoření duchové energie“, praví o tom nepodezřelý zajisté psychofysik Wundt.

Byť tedy člověk nového mechanického činitele do přírody uvéstí nedovedl, přece přiči se veškeré zkušenosti upíratí člověku samovolný a jistou měrou nezávislý vliv na dějstvo přírodní, ducha na hmotu, jakoby nebyla než mechanická výměna sil. Srovnajme jen myšlenku a velkolepé podniky mechanické z ní vzešlé. Provedla je ovšem rovnocenná mechanická síla, avšak popud a jím nařízené seskupení přiměřených prvků — tot dílo ducha, dílo nové. Všechny síly, kterými sestrojeny různé divy světa, byly ovšem již dány v příslušných hmotných pokladech. Ale byly úplně mrtvé, skryté. Popudem daným od důmyslu a vůle lidské teprv uvedeny v činnost, staly se skutečnými silami a hybadly. Nikdy nepodaří se vědě deterministní namluviti člověku, že rozhodnutí jeho vůle není docela ničím novým, nikterak samostatným. A pokud to jest jisto, zůstává také jistým, že každé svobodné rozhodnutí, pokud jest svobodné, jest novou silou v příčinnosti přírodní. Že není nikdy docela svobodné, není také nikdy docela novou silou; ale pokud je svobodné, na mechanické příčinnosti nezávislé, potud značí novou sílu, nový čin osobnosti, samostatné naproti okolí bezosobnímu jakož i naproti druhým osobnostem; tamto lze to vůbec nazvati popudem, který se ve hmotném oboru provádí, zde rozkazem (přáním atd.), který působě opět na vůli více méně svobodnou vede k rozhodnutím více méně svobodným, ba v suggesti provozuje téměř naprostou vládu nad cizí vůlí a osobností.

Zmíněn právě kolikostný nepoměr myšlenky a rozhodnutí k obrovským podnikům hmotným, které odtud vzešly. Možno zajisté do podrobnosti stopovati, kterak se k nim došlo — není to tajemství ani zázrak, a přece v nepoměru onom jest cosi úžasného.

Ještě údivnější jest vliv jednotlivé osobnosti na celé množství osobností jiných, ačkoli bývá méně nápadný, jelikož se jaksí tratí v četných zápletkách společenského života a v rozmanitých vlivech jiného druhu (prostředí přírodního atd.) Nepředpojatá sociologie jako uznává, že člověk z veliké části je strůjcem svého štěstí, tak také připouští, že jsou jednotlivé osobnosti, které vlastně dělají dějiny proti pravidelnému průběhu, jak by z daných podmínek věrojatně vyplýval.

Opět není tu vlastně žádných zázrakův, a přece s údivem pohlédneme na díla jednotlivců v dějinách. Stopujeme snad do podrobnosti všechny nitky dějinné, které vedou do jejich rukou, shledáme vše jasným a přirozeným, a přece žasneme nad zjevy takovými, kteří silou myšlenky a vůle své dovedli událostem dáti směr zcela odchylný od očekávaného. Zbývá tu přece jen mnoho tajemného, co se obvyklým mesologickým a podobným kategoriím vzpírá; nejvíce ovšem nahodilý zjev sám ve své celistvosti.

Tyto a podobné úvahy jsou opět s to, aby nás smířily s pomyslem zázraku, který se z pravidla objevuje právě v oborech naznačených: na neživé přírodě, na těle a na duchu lidském a v dějinách. Strčí se ovšem třeba, abychom pomyslu toho nesploštovali, kladouce jej na roveň s oněmi výjimkami a nepravidelnostmi přírody nebo dějin. Šlo pouze o to, že v přírodě jsou jednak místa zázračné činnosti bez porušení zákona zcela dobře přístupná, jednak četné, ač ovšem velmi vzdálené obdoby úkonů zázračných, takové totiž, že v nich původní, vlastní způsob a směr dění přírodního vlivem sil vyšších se mění.

Příroda tedy sama jednak passivně ukazuje se zázraku přístupnou, jednak i činně poskytuje ukázek, jež připomínají činnost zázračnou.

Vysvětlením dvojího poměru toho ukončíme předně úvahu o přírodě, jakožto přijímatelkyni zázraku, a potom přejdeme k původci jeho.

Možnost zázraku v přírodě vůbec dána jest poměrem jejím k Bohu, tvůrci jejímu. Poměr ten jest poměr podstatné závislosti co do jsoucnosti i co do činnosti. Jako samostatná bytost o sobě má každá věc přírodní základ činnosti v sobě; jako bytost stvořená však závisí venkoncem na tvůrci svém, a to tak, že ani bytovati ani působiti nemůže bez jeho stálého

spolupůsobení. Jako řemeslník neb umělec má plné právo nad jsoneností toho, čeho jest původcem, tak zajisté i tvůrce božský: výtvar umělecký jest podroben umělci pokud jest uměleckým, nikoli pokud jest bytostí vůbec, výtvar stvořený jest podroben tvůrci, pokud je stvořen, totiž celý tak; jak jest.

Takto tedy příroda jest neustále pod vlivem příčinnosti božské kterýžto poměr zovou scholastikové, jak zmíněno, potentia oboedientialis (vlohou, schopností, poslušností). Působnost božskou pak přijímá tvorstvo brdto způsobem přirozeným, to jest podle těch určení a sil, které vstřípeny jsou a zovou se zákony přírodními, anebo způsobem nadpřirozeným, kde totiž Bůh jaksi prolamuje ohradu, jíž ohraničil působnost věcí dle konečné povahy jejich a působnost svou v nich i skrze ně, a mimořádně, výjimkou zasahuje vyšším, mocnějším způsobem do průběhu dějstva, to jest: činí zázrak.

V obou případech jsou věci stvořené nástrojem v rukou Božích, ale v druhém jest součinnost jejich výjimečně pro jednotlivý případ sdělená. Pokud vůbec může tvr být nosičem tohoto nadpřirozeného působení božského, a pokud jím v jednotlivých případech bývá, na tom nesejde. Kdekoli stanovíme zázrak, tvrdíme pouze, že Bůh, tvůrce a pán přírody i sil a zákonů jejich na základě tomto v mimořádných případech nějak používá přírody, aby se tvorům rozumným nápadnějším způsobem zjevil a lépe od nich poznán byl.

Ale tím přece zasahuje do přírody nová síla, které v zásobě přírodní nebylo a porušuje se daný řád přírodní, jehožto zákonnost a jistota stává se tak pochybnou! Tot trest všech námitek, jež možno činiti se stanoviska přírodnického.

Nová síla ovšem při zázraku vniká do přírody. Jakou však měrou, závisí na tom, jakou měrou používá se daných sil přírodních. Námítka tato nejzřetelněji ukazuje, kam to vlastně vede, zapíráti úplně možnost zázraku. Vylučuje se totiž Bůh z přírody vůbec, ačkoli dle pravdy jen jeho síla ji udržuje ve jscucrosti a činnosti. Nebť zasahuje Bůh vlastně stále, dle stanoveného jím zákona, do dějstva přírodního, které jenom na základě jeho působnosti jest možné; věci samy ze sebe nemohou býti ani působiti.

Mechanickému názoru našemu příliš je cizí vzpomínka, že v Bohu „žijeme, hýbáme se a jsme“; a to nejen my, nýbrž vesmír vůbec a všechny věci v něm. Zaviňují to snad také nepřesné představy náboženské a přirozená nedokonalost mluvy vůbec. Představa nadpřirozena snadno staví, a ovšem mylně, Boha vedle a proti přírodě, proti tvorstvu, jako na př. strojník stojí u stroje a jej řídí, aneb jako člověk jest naproti živlům přírodním bezmocný. To však jest zásadní nepravda, horší ještě

než anthropomorfismus nám vytýkaný. Vždyť ani člověk proti živlům úplně bezmocen není. Nemůže jim sice pouhým úkonem vůle nebo slovem sám ze sebe poručiti, neboť vniterného vlivu na jejich podstatu a prvky nemá, nýbrž jen vliv zevnější, mechanický. Bůh však je ovládá vniterně, v nich jest, v nich působí.

Není ovšem jimi omezen, nýbrž nekonečně je přesahuje i bytností i působením. Nejsou to proto vlastně ani nástroje v přesném slova významu, ačkoli se často tak zovou. Nástroj znamená jakousi pomůcku, ale zároveň také jakési omezení příčiny, která jest na nástroj poukázána a nemůže jím konečně více provésti, než čeho on sám je schopen.

Bůh nemůže takto míti žádného nástroje ve tvůrčí, bytovorné činnosti své. Je každé věci vniterně přítomen, je s ní ve přímém vniterném styku a ovládá ji venkonce, jsa vázán pouze svým myšlením a chtěním, ničím mimo sebe. Zázrak děje se pak týmže tvůrčím směrem; jako jsoucnost stvořením věcí vyvolána a příroda tím založena, tak zázrakem osvědčuje se v jednotlivých případech tvůrčí moc a moudrost jakožto stálá vládkyně a nositelka přírody, působíc v ní, ale přece také nad ní. Právě tento přímý vliv pouhého chtění a nepřiměřenost velikého účinku k nepatrné (dle fysického měření) příčině ukazuje v zázraku nekonečnou převahu božské příčinnosti nad pouhou příčinností mechanickou, vůbec přírodní.

Slabou obdobou tohoto poměru mezi účinkem přírodním a vůlí božskou jest na př. rozkaz lidský a vůle jiné osobnosti, rozkazu toho poslouchající, aneb rozhodnutí vůle a výkon (pohyb) tělesný po něm následující. Rozdíl je tu ovšem značný, zvláště v případě prvé, kde rozkaz vůle jest zevně, mimo osobnost poslouchající. Podoba však je tu zase ta, zvláště v případě druhém, že rozkaz bezprostředně se provádí, není tu zprostředkovacího nástroje v obyčejném slova významu, ač ovšem jsou tu četné úkony přechodní. Těch při rozkazu vůle božské není: řekl a stalo se. Vztah je tu mnohem vniternější, pojmem naším ani slovem nevystižitelný.

Živé pomnění, že Bůh jest a působí v přírodě, ba že jest principem (ovšem ne pantheisticky!) dění přírodního, odnímá zázraku onen příznak, jenž jej činí zvláště přírodozpytci tak nesympathickým. Vždyť naopak nelze si bez možnosti zázraku ani vysvětliti, kterak věci přírodní trvají a působí, jelikož bychom tím nepřímo též zapírali působnost božskou v přírodě vůbec, ač bychom vlastně Boha měli nazývati hlavní, činnou a hybnou částí přírody, kdyby výraz ten nesváděl ku křivým domněnkám o stejné podstatě Boha a přírody.

Zázrak liší se od této obecné působnosti jeho jen tím, že při něm činnost božská stává se zvláště zjevnou a

nápadnou, ana provádí výsledek, pravidelným způsobem dění přírodního neprovedný.

Jakým způsobem jej provádí, jest ovšem tajemstvím, nad nímž ostatně ani znalec přírody nepotřebuje se pozastavovati, ba právě on nejméně, maje si býti vědom, jak málo vniterné podstatě dějstva přírodního rozumíme; srv. na př. co je světlo, elektřina atd. Jednajíce o možnosti zázraku, můžeme se pouze domýšleti, jakým asi způsobem zázrak se děje.

Možné tyto způsoby jsou asi: neznámým způsobem může Stvořitel přímo, nepoužívaje známých sil přírodních, způsobiti zázračný účinek, tvoře jaksi novou sílu a z ní účinek. On, jenž denně tvoří duše v početí lidském, může zajisté právě tak sloučiti opět duši s tělem, které opustila.

Používá-li pak prvků přírodních, je tu mnoho možných výkladů. Síla může býti zvýšena, přímo neb nepřímou, překážky mohou býti zmírněny. Přirozená působivost může býti zeslabena a snad i v opačnou proměněna buďto zesílenou překážkou aneb nedostatkem božské součinnosti, ku každému přírodnímu konu nezbytně potřebné; Stvořitel potřebuje součinnost tuto jen zadržeti a výsledek přírodní se nedostaví. Podobá se toto sice jakémusi zničení dané síly — a o Bohu nesmíme tvrditi, že by byl ničitelem svých tvorův — avšak není to vlastně zničení, nýbrž pouhé zadržetí výkonu, při němž síla zůstává, zůstává latentní.

Nemůže ani Bůh způsobiti, co samo v sobě jest nemožno, co obsahuje vniterný rozpor; toť rozumí se samo sebou, i netřeba tedy proti zázraku brojiti námitkami tak dětinskými, jako že pak by mohl býti proveden také čtverhranný kruh, železné dřevo, studené horko a pod.

Zůstaňme na př. při tomto posledním, jelikož obsahuje náražku na zázraky častěji zmiňované. Studeného horka ovšem ani Bůh vytvořiti nemůže, ale aby oheň, po případě mráz „nepálil“, toť přece není tak nemožno! Netřeba sem zavlékati banálních představ o technických praeservativech proti spalitelnosti a pod., jak protivníci, nemajíce slušných důvodů, rádi činí, aby sprostými nárazkami uvedli vznešenou věc v posměch a tím ji odbyli. Možno věc uvážiti zcela střízlivě a slušně. Citlivost k úpalu s jedné strany, jak známo, na jistém stupni přestává; člověk už necítí ani horka ani zimy. Je to ovšem pak už stav zničené citlivosti, jaký částecně můžeme předpokládati u mučenníků, kteří v plamenech jásali a ujišťovali, že žhavé uhlí jim působí nikoli bolest, nýbrž občerstvení (sv. Vavřinec); pravím částecně, neboť zázračné přispění se tu nezbytně předpokládá, aby nebyla již nastala smrt neb aspoň úplné bezvědomí — nejde tu o vysvětlení, nýbrž jen o jakousi analogii z přírody.

Kdož tedy dovolí si vůbec odepřítí Bohu moc, v jednotlivém případě buďto těla tří mládenců v peci ohnivé vyzbrojiti neporušitelností aneb ohni samému obyčejnou účinnost odejmouti, po případě ji v samém vzniku paralysovati?!

Konečně pak víme-li, kolik rozhoduje kombinace prvkův a sil o působnosti věci, nemůžeme popřítí, že i tímto způsobem činnost božská může zázračně do přírody zasahovati: jiné skupení příčin, přirozeně neobvyklé neb nemožné, přímou činností božskou způsobené, dává zázrak.

Kterak se to vlastně děje, ovšem nevíme, asi tak jako přírodovědci nevědí, kteraký jest vlastně zvyk pochodů přírodních, přitažlivosti, chemismu, elektřiny atd. Ale výsledek nepříměrný k daným podmínkám a předpokladům nutí nás uchýliti se k vysvětlení zázračnému.

Ale pořád vzpírá se tomu jaksi obava, že novou silou, takto z venčí do přírody vniklou by se pravidelný průběh dějstva přírodního přerušoval (objektivně) a tím také se podřývala (subjektivní) jistota přírodovědy.

Starost o řádný chod stroje světového a i nejnepatrnějších koleček jeho může směle býti ponechána tomu, který jej zřídil a udržuje. My lidé můžeme přece velice mnoho v chodu tom měniti, přerušovati, urychlovati atd., a přece nikde jinde toho nepozorují. V samé přírodě odehrálo se mnoho dalekosáhlých katastrof, jakoby vesmír z kolejí se vyšinoval, a nevyšinul se. Ten tedy, který vůbec dovede do přírody zasáhnouti tou měrou „rušivě“, že svědkové to pozorují, tentýž zajisté dovede nastalou poruchu také vyrovnati. Vždyť na tom právě my stojíme, aby Bohu tato možnost byla přisuzována. Námitka pak bere si za důvod právě to, čeho žádný rozumný názor o tvorstvu a tvůrci nemůže uznati: nezávislost onoho. S tímto mylným předpokladem odpadá také význam námítky. Nebylo-li „násilím“ stvořiti přírodu, je zajisté ještě méně násilím ji řídit a řízení to také někdy zřetelněji uvésti člověku na pamět.

Nejistota pak ze zázraku nevzniká střízlivé přírodovědě prazádná; na nejvýše snad té vševědoucí!

Poučky věd exaktních, o které tu hlavně jde, nesou se vesměs podmíněčně: za těch a za těch podmínek nastanou ty a ty zjevy. A pak jsou ovšem naprosto platny. Nepotřebují býti ani podmíněčně vyslovovány, neboť rozumí se to samo sebou, tak, že na to ani nemyslíme. Ale jenom člověk opravdu nemyslící může je pokládati vůbec za absolutní.

Odchylnou podmínkou totiž a tedy výjimkou může býti příčinnost zázračná, na kterou však z pravidla mysliti ani netřeba, právě proto, že není pravidelná, nýbrž velice řídká. Jen tolik vůbec připustiti třeba, že naprosto jest možná.

Vědomi toto dle časových proudů bývá více méně živé; v dobách právě minulých ho skoro ani nebylo, a proto jsme si takorůzka odvykli s možnou výjimkou tou počítati. Ale úplně ji vymítati nesrovnává se ani se zkušeností dějinnou ani s rozumným myšlením.

Domnělé toto znejišťování vědeckých pouček skrze zázrak je tedy velice relativní, klesajíc takorůzka na nicku. Předně, jak zmíněno, v nekonečném počtu zjevů pravidelných zázrak číselně téměř mizí. Více než při jakémkoli pravidle jiném platí tu tedy zásada: *exceptio firmat regulam* — výjimka potvrzuje pravidlo.

Dále obor zázračných událostí dle dosavadních zpráv i dle účelu jejich je tak úzký a nad to tak zvláštní, že vědeckých výpočtů pramálo se dotýká, ač ovšem není zase zcela mimo ně. Nejvíce jsou to uzdravení, jež týkají se sice léčení, ale věru pramálo směřují proti jistotě vědy lékařské. Co jí na př. vadí, byl-li kdysi pouhým slovem uzdraven slepý neb nějaký jiný nemocný? Leč by snad byla na to žárlivá! Ale vždyt nikdo nepřipustí, že by proto kdejaký slepý atd. od kohokoliv pouhým slovem mohl býti uzdraven; lékařství proto může svoje operace studovati a prováděti docela klidně dále.

I kosmický pořádek však leží učencům na srdci. Tyndall tuším obává se, že by zástávkou slunce nebo měsíce, jaká se kdysi stala k vůli Josuovi (10, 13), vzešel světový požár. Nehledíc k tomu, co tato a podobné zprávy (na př. o hvězdě betlemské) vlastně znamenají, můžeme povšechně odpovéděti, že týž Bůh, jenž by dovedl slunce zastaviti, dovedl by také následky činu toho upravit tak, aby katastrofy — jež přece ani jinak nejsou tak řídké — se vyrovnaly.

Námítky takové vypadají tak, jakoby hvězdář měl celý vesmír státi před sebou jako nějaký globus z lepenky a mohl s ním do vůle experimentovati a počítati. Napadá tu maně, jaké to bývaly „přírodovědné“ posměšky o t. zv. „zvonění na mračna“. Našinec ovšem nepřičítal účinků, byly-li jaké, pouhému zvonění a hmotnému rozvíření vzduchu, nýbrž také modlitbě, která se konala při svěcení zvonův i při zvonění samém. I tu zdálo se, že by rovnováha přírodní se porušila, bylo by to tedy proti zákonům přírodním. Zatím když někde v Tyrolích střelbou a ohni „rozrážejí“ mraky, a to prý s příznivým výsledkem, neporušuje se rovnováha přírodní; aspoň toho nepozorovati ani v blízkém okolí, neřkuli v dálce.

Tím méně přerušuje se zázrakem stálost a souvislost dění přírodního, aspoň v tom smyslu, jak protivníci za to mají. Tato ustavičně se vracející výtka, že zázrakem provádí se nepřijatelný průlom do soustavné zákonnosti přírodní, jest velice

krátkozraká a nemyslná. Průlomem takovým je každé dění vyššího řádu naproti nižšímu: organismus je průlom učiněný do mechanismu, myšlenka a chtění je průlom do pouhého organismu, vzdělanost a mravnost prolamuje proud pouhé tělesnosti a hmotnosti.

„Zákon o zachování síly, o nerozmnožitelnosti a nezničitelnosti hmoty, t. ř. zákon podstaty, neznamená než nezmenšené a nevětšené trvání materialu, se kterým bytotvorný proud, vyšší působnost přírodní a volná činnost duchová pracuje... Světový názor zázraku nepřátelský klade světový material za světový celek, za měřítko jsoucna a působení vůbec“ (Schell), zneužívaje převahu činitelův ideálních, již ve hmotné přírodě zjevných (organisace, morfologie a pod.) a tím více v duchové vynikajících (vědomí, pravda a přesvědčení, povinnost, sebeurčování atd.) Jimi zajisté už v pouhé přírodě vznikají nové síly, nové hodnoty a přece soustavná zákonnost její trvá.

Zázrakem pak nic jiného se neděje, nežli že daného materialu tohoto používá se všemocí božskou k účelu ideálnímu, spasnému. Netvoří se nová podstata ani vlastně nová síla, nýbrž daných podmínek se zvláštním způsobem používá k sesílení neb soustředění v jistém směru.

A nesympathická představa cizí jakési novoty, zázrakem do světa prý vrhané, odstraňuje se tím spíše, povážíme-li, že zázrak není nějakým dodatkem neb opravou díla Tvůrcova, nýbrž jen článkem v řetěze činnosti jeho (po lidsku mluveno), pojatým už předem v celek, tedy současně s ideou tvůrčí, přede všemi časy, ačkoli v časnosti se objevujícím.

Není proto ani třeba ze široka dokazovati, že se zázrak nepřičí bytosti neb důstojnosti božské v nižádném směru, podržíme-li na paměti, co dosud z různých stránek objasněno: poměr světa k Bohu dle theismu. Bůh jest bytost naprosto dokonalá, nadsvětová, nikoli však od světa odloučená ani zase stejné bytnosti s ním. Sám sebou, svým myšlením a chtěním sebe a vše jiné určuje, nejsa na ničem závislý nežli na sobě. A jako v něm všechny vlastnosti se nalézají v nejdokonalším souladu, tak také věčná rozhodnutí jeho tomuto souladu co nejdokonaleji odpovídají.

Ani zázraky nejsou z toho vyňaty, ba ony ještě zřetelněji projevují dokonalosti božské. Že jsou známkou moci božské, jest očividno. Nikdo toho ani neupírá, popírá se však, že by Bůh takovou moc nad přírodou měl. Jednon vytýká se nám, že Boha tak zaměstnáváme tou naší nepatrnou oběžnicí, zemí, jakoby prý jiných světů proň nebylo, podruhé pak zase vylučován bývá z veškeré působnosti i na tuto zemi!

Že příroda se zázračné moci božské nevzpírá, přesvědčili jsme se. Že pak Bůh takovou moc má, vysvítá právě z pomyslu Boha, jenž jediný jest bytostí naprosto nutnou, od něhož veškera skutečnost pochází, tak že moc jeho vztahuje se na všechno, cožkoli jest myslitelné, samo v sobě možno. Jako stvořením jednu z četných možností svobodně zvolil a tím přírodu samovolně založil, tak zázrakem znova a častěji dává oněm původním tvůrčím ideám v přírodě problesknouti. Tím, že výjevy tyto dějí se mimo obyčejný řád přírodní neb i proti němu a nad něj, osvědčuje se původní a pravý poměr, že nikoli mechanická nutnost, nýbrž svobodné rozhodnutí sebeurčující vůle jest původem a základem všeho, a že na tom teprve nahodilá mechanická stálost téhle přírody a zákonův jejich se zakládá.

Ani jiným vlastnostem Božím, fysickým nebo mravním, zázrak se nepřičí. Neodporuje zajisté nezměnnosti božské, neboť jednotlivá díla božská, ačkoli postupem času bývají prováděna, nemohou postupem času býti u Boha rozhodnuta, an času v sobě vůbec nedoznává. Jsou to úradky věčné, Bohu tak řádné a pravidelné jako všechny ostatní, jenom nám mimořádné. Mění-li se co, je to pouze tvorstvo a poměr jeho k tvůrci; tento však je vždycky týž.

A i změny ty v přírodě zázrakem prováděné jsou takového způsobu, že i nám jenom nevlastně o změnách lze mluvit. Nemění se předně podstaty věcí. Nemění se proto ani přírodní působivost jejich, t. ř. zákony přírodní, které právě zůstávají stejnými, dokud stejnými zůstávají podstaty věcí. Měnily a porušovaly by se zákony tyto, kdyby samy o sobě, totiž nějakým přírodním činitelem, jimi vázaným, vedly k účinkům zázračným, sobě nepřiměřeným, „nepřirozeným“. Poruchy zajisté dějí se v přírodě četně, ba v nich vlastně pozůstává život přírodní: vyšší síla „porušuje“ nižší. Nepřirozenou, po případě nadpřirozenou stává se porucha, na niž nestačí činitel přírodní, jež může býti vysvětlena jen mocností nad přírodu (ovšem i člověka) vyšší.

Jak málo porušuje působnost zázračná zákon přírodní, jak málo tedy Bůh působností tou mění svá původní ustanovení — jak se říká — vidno již také z toho, že při zázraku viditelném vlastně sám spravuje se řádem přírody, dle něhož síla vyšší překonává sílu nižší v témže směru. Bůh zajisté snižuje se v zázraku jaksi v obor příčin přírodních, prováděje zázračné účinky v oboru jejich, účinky přirozeným docela podobné, jen že způsobem přírodě nemožným.

Změna zázrakem působená záleží tedy toliko v tom, že nevystihlou mocí a moudrostí božskou zavádějí se v ojedinělých případech jiné, od přírody nemožné vztahy mezi věcmi a silami přírodními, tak že účinek nemůže býti při-

čítán leč moci nadpřírodní, která ovládá bytosti přírodní a vztahy jejich naprosto, totiž nejen na stupni dané možnosti přírodní, fyzikální, nýbrž i dále za tyto hranice až k mezím možnosti metafysické, k mezím myslitelnosti.

Udivným způsobem podmaňuje sobě důmysl člověka síly přírodní a vždy novými kombinacemi dodělává se netušených výsledkův a kdož ví, čeho ještě se dopracuje! Kdo upírá Bohu možnost zázraků, snižuje jej pod jeho tvorstvo. Každá bytost zajisté působí na druhou podle stupně převahy a závislosti. Řád věcí vzhledem k Bohu jest nutný, tak že ani Bůh ho změnit nemůže, jelikož nemůže sám sobě odporovati. Řád a vztah věcí mezi sebou však, Bohem svobodně takto zvolený a stanovený, jest o sobě nutný jen pro ně, nikoli pro Boha; který mohl jiný řád stanovit, a stanovil-li tento, stanovil jej jako věci samy svobodně. V bytnosti jejich samé jest obsaženo, že od věčnosti podrobeny jsou svobodnému rozhodnutí jeho, v kterémžto rozhodnutí zahrnuta jest i možnost zázraku, totiž účinku převyšujícího přirozenou schopnost jejich.

Mohl snad Bůh vzdáti se, po lidsku řečeno, divotvorných skutků, nemohl však se vzdáti divotvorné moci.

Byla by tím tvorstvu dána samostatnost, již není schopno. I kdyby tedy někdo namítal, že obor země, jak Žalmista dí (92, 1), tak jest Hospodinem upevněn, že se nepohne, a že tedy ponechán jest sám sobě, své síle a samosprávě: proti možnosti zázraku není tím nic řečeno. Sama mechanika nezná „automobilu“ ve vlastním slova smyslu, stroje totiž, který by se úplně sám ze sebe pohyboval; ani svět jím není. Ale nad to ještě méně si lze představit svět úplně vymaněný z moci božské tak, aby nebyly možny úradky jeho, kterými od věčnosti ustanovil provést v přírodě časem některé skutky mimo pravidelný pořádek přírody.

Srovnávat tyto výjimky s výjimkami z řádu mravního, kterého prý Bůh také nemůže měnit, není správné. Hlavní zásady řádu mravního jsou ovšem nezměnné, ale takové jsou také nejvyšší zásady ontologické. Pravidla řádu světového jsou nahodilá jako on sám. Pro přírodu platí sice bez výjimky, platí pak také pro Boha, pokud jde o činnost přírodní. Neplatí však naprosto totiž tak, že by žádnou mocí a ze žádné příčiny nemohly síly přírodní řízeny býti jiným způsobem a k jinému účinku, nežli jest podle pravidel oněch obvyklý; tu zajisté podobají se pouze t. ř. předpisům kladným, které se přizpůsobují okolnostem, ačkoli vždy na základě hlavních zásad mravnosti. Není tu úplné rovnosti, nýbrž jen jakási obdoba, zmíněná jen proto, že jsme vyšli od srovnání zákonů mravních s fyzickými.

V pravdě tedy nepřičí se u zázraku pranic nejen moci božské, avšak ani moudrosti nebo svatosti jeho. Naopak právě provi-

dientiální význam zázraku jej doporučuje co nejdůrazněji všelikému ideálnějšímu nazírání na svět i život. Ne bez příčiny jest zázrak částkou každého názoru náboženského, dokud vůbec náboženským může býti nazýván.

*

Možnost zázraku jest naprosto jista. Nauka, která ji popírá, osobuje si úsudek neoprávněný, nemohouc ho dokázati.

Důvody pro možnost zázraku jsou vydatně podporovány a doplňovány teologickým neb ideálním významem zázraku, jenž poukazuje nejen theoreticky na možnost jeho, nýbrž činí i skutečnost jeho velmi věrojatnou.

Význam ten už ve stati této nejednou zmíněn. Zázrak, mimo dějiště a podklad, nemá s přírodou vlastně mnoho činiti. Neopravuje tedy přírody, nemění podstatně přírodních poměrů, neničí v ní nic, nevnaší do ní nic, slovem není úkazem přírodním ani v původě ani v ději ani v účelu. Není vůbec učiněn pro přírodu; pro ni, pro fysickou stránku její vůbec ho není, on jest jedině pro ducha lidského a jeho zdokonalení, jako z Ducha božského vychází, aby o něm svědectví vydal.

C) do vlastností Božích jeví se zázrakem moc a vševláda Boží, moudrost, prozřetelnost a milosrdenství jeho. Nepotřeboval Bůh zázraků činiti, aby takto řád nadpřirozený prokázal, mohl tak učiniti také jiným způsobem, ale námitka, že tento zvolený způsob není Boha důstojným ani člověku prospěšným, jest lichá. V tom zázrak ospravedlňuje sebe sama s dostatek jako kritérium Boha důstojné, člověku pak přiměřené, aby o pravdě za zjevenou podávané se přesvědčil.

Abý člověk o zjevené pravdě se rozumně přesvědčil — toť hlavní účel zázraku, zajisté veledůležitý, dostatečný, abychom vzhledem k němu přenesli se přes malicherné pochybnosti přírodnické. A účel takto vyjádřený neznačí nic jiného nežli jeden prostředek k cíli jedinému a povšechnému: ku slávě Boží a spáse člověka.

My v tomto účelu spatřujeme totiž také účel přírody, kterouž jemu podřizujeme, aby i ona svým dílem k němu přispěla. Nám je svět jen prostředkem, nikoliv účelem. Jako původ jeho jest mimo něj, před ním a nad ním — a nemůže jinak býti — tak také cíl jeho jest mimo něj, za ním a nad ním. Nám není svět sobě účelem, a proto ani činnost jeho není nám pouhým prostředkem k tomu, jen aby podstata světová svým způsobem žila a se vyžila, jen aby v ní byl stálý vznik a zánik, jako stanoví názor monistický.

Názor tento, kterému svět jest jenom aby byl, zneužívá úplně směr světového dějstva, an činnost podřizuje dané jsoucnosti. Nikoli. Jsoucnost jest základem činnosti, která však

směřuje k lepší, k dokonalejší jsoucnosti. Monismus ostává na stupni pouze hmotného, hrubého mechanismu a chce z něho učiniti formuli světového dějstva — proti veškeré zkušenosti, která všude ukazuje pokrok, snahu a činnost zlepšovací, meliorismus, třebaš někdy nesprávně pojímaný, ale skutkový.

Nám tedy není nejvyšším důvodem bytí, aby svět a jeho pohyb byl, nýbrž aby pohyb jeho směřoval tam, odkud vyšel, k jednotě s Bohem, ovšem k jednotě, jaká vůbec jest dosažitelná, a každý prvek světový aby k tomu přispíval svou měrou, již je schopen.

V tomto názoru zázrak znamená zvláštní, mimořádnou ukázkou pravého poměru přírody k Bohu, ukázkou jeho moci a dobroty, ukázkou skutečné závislosti na něm, aby povzbudila k pozornosti, přemýšlení a ku snaze, závislost tuto poznati, osvědčovati a pěstovati k vědomému spojení s Bohem v milosti a lásce. Je to tedy Zjevení skutkové, které jednak mluví samo za sebe, jednak jakožto kritérium doprovází Zjevení slovné.

Mluví-li pak v zázraku moc a dobrota božská, netřeba zajisté vylučovati z účelu tohoto hlavního účelů podřízených: odvracetí v jednotlivých případech nehody časné, aby nebyly příčinou nehod duchovních, jak zhusta bývají, odvracetí nehody duchovní, nevěru a nemravnost, poskytovatí zvláštních dobrodiní, zvláště vzhledem ku prosbám o ně k Bohu vysílaným atd. Není to zajisté nic protimyslného ani Boha nedůstojného: naopak zdá se to býti zahrnuto v prozřetelnosti božské, jak vždy a všude o božstvu věreno a očekáváno.

*
*

Další otázkou u zázraku, jakožto všeplatného kritéria Zjevení, jest, může-li jakožto zázrak býti poznán. Otázka ta pak sestává ze dvou částí: a) Může býti s dostatek poznána sama událost, jež se zázračnou vydává? b) Může býti bezpečně poznána zázračnost, t. j. nadpřirozený, přímo božský původ její?

Po stránce historické pak rozeznávati sluší mezi přímými svědky událostí a zpravodaji pro obecnostvo časem nebo místem vzdálené.

Nebude nezáhodno, rozboru jednotlivých otázek těchto na dorozuměnou předeslati tři důležité poznámky. Jsme si všichni vědomi, že příroda hmotná i duševná hemží se samými divy a záhadami. Právě proti biblickým zázrakům uváděné zjevy spiritismu, hypnotismu, suggestce atd. dějí se veřejně, před obecnostvem často „vybraným“, ba schválně po podvodu slídícím, a přece četné z nich nejsou vysvětleny, tedy nejsou „poznány“ tak, jak

zde o poznatelnosti zázraků chceme jednati. Není pochyby, že brzy vysvětleny budou a že i dnes aspoň dle analogie mohou býti oceněny jakožto zjevy přirozené, ač nikoliv ještě venkoncem prozkoumané. Proto však dlužno přece na paměti míti, že hájíme poznatelnost zázraku vůbec. Není tedy tím řečeno, že možno všechny zevnější zázraky s jistotou poznati a za zázraky vyložití, nýbrž pouze tolik, že některé zázraky mohou jako takové býti poznány a za věcná kritéria položeny. S tím pak ovšem souvisí, že zázraky, kterých apologie skutečně za kritéria užije, takto poznatelný a prozkoumány býti mají.

Dále co do poznatelnosti a jistoty samé netvrdí se tu ani více ani méně, než u jiných pravidelných poznatků zdravého, normalního člověka. Máme tu zajisté na mysli zázraky zevnější, smyslům přístupné, jejichžto skutkovou jsoucnost normalní svědek může zjistiti jako každou jinou událost smyslům přístupnou, a to se stejnou jistotou, tedy ne metafysickou, která vylučuje veškeru pochybnost, nýbrž fysickou a mravní, která vylučuje pochybnost rozumnou. Zázrak jakožto nahodilá událost není samozřejmý, jako nějaká pravda rozumová; proto ani k souhlasu nenutí, nýbrž vyzývá jen k rozumnému zkoumání a přesvědčení.

Konečně co do zázraků zprávami zvláště písemnými podaných dlužno vždy na paměti míti, jak zprávy znějí a jak jsou míněny. Tak především co do zpráv biblických, o které tu hlavně jde, není ani apologie ani dogmatika samotná povolána rozhodovati, zdali jsou historické či obrazné (rčení metaforická, allegorie, báseň naučná, výstražná, vidění atd.) Jsou-li celé knihy Písma allegorické, není ovšem proč nevykládati také zázraků v nich vypravovaných allegoricky. Ba i v historických knihách mohou nějaké události míněny a vypravovány býti pouze allegoricky. Není tím řečeno, že by zázraky takové byly nemožny, avšak apologie jich za kritéria Zjevení nepoužije, není-li kritikou zjištěna historičnost jejich.

Nerozhodujet o historičnosti zpráv těch pouze slovní výraz, nesoucí se úplně historicky, tak jako v epickém básnictví. Kdož pak může beze všech jiných známek s jistotou hned rozhodnouti, jak svatopisec zprávu svou mínil? To právě vyšetřiti jest úkolem biblické kritiky. Naopak zase Písmo samo nezřídka naznačuje, v jakém smyslu jest událost vypravována, a pak ovšem třeba se toho přidržeti. —

Zprva uvedených dvou otázek, o kterých jest nyní jednati, nechtějí protivníci docela od sebe oddělovati, jelikož námitky proti zázraku nebyly by pak dosti přesvědčivé. Pravili jsme, že předpokládá se zdravý smysl, aby postřehl, co se děje, a zdravý

rozum, aby posoudil, jestli to událost přirozená. Více není potřeba, toť přece jasno. Lidé viděli Lazara živého, pak mrtvého, viděli nebo věděli, že byl pochován, čtvrtého dne pak slyšeli slova Kristova a viděli Lazara vystupovati z hrobu. Viděli tedy postup výjevů, z nichžto každý byl zcela přirozený; postup sám v jednom oddíle byl nadpřirozený — tak aspoň diváci soudili.

Protivníci obojí část, vněm smyslův a úsudek rozumu o zázračnosti, hned od počátku spolu spínají, pravíce, že poznání může býti správné a spolehlivé jen pod tou výminkou, platí-li přírodní zákony bez výjimky. Předpokládá-li se vůbec možnost zázraku, tedy (prý) bezzákonnosti, pak připuštěna bezzákonnost také v úkonu poznávacím, a pozorování zázraku jest pochybno.

Naproti tomu třeba připomněti, že s m y s l o v é nepozorují zázraku, nýbrž jenom zjevy přírodní. Zázračný jest postup jejich a souvislost, o které soudí rozum. Smysl tedy neklame, ani v chrobných úkonech, na př. illuse nikoli, neboť oblašuje jen svůj dojem. Zkouška další připadá rozumu, který soudí na základě nejvyšších, nezrušitelných zákonů příčnosti a příčinnosti. A úsudek jeho nezní na bezzákonnost, naopak: vycházeje z přesvědčení o zákonu, že všecko má jistě přiměřenou příčinu, stanoví příčinu vyšší, když přirozená na vysvětlení zjevu nestačí.

Námitka zakládá se na nesprávné návěsti, že zkusná zákonost přírodní jest jediná a naprostá, kdežto v pravdě jest nahodilá, vyššímu působení otevřená. Práví-li Voltaire, že věří vždy raději řádu přírodnímu nežli svým a 2000 jiných lidí očím, které by najednou někde spatřily zázrak, tedy je to sice možno, jako každý jiný nerozum byl a je možný, ale je to právě jenom nerozum, nikoli vědecká metoda.

Ani percentuální výpočty o poměru přírodních událostí k zázračným zde nedopadají. Zkušenost prý všude (100%) ukazuje zákonost přírodní. Proti tomu prý marně zdvihá se opačný nárok, neboť pro něj nezbyvá ani procento pravděpodobnosti.

V námitce neprávem dí se, že o zázraku není žádné zkušenosti. *Petitio principii*; o to právě jde. Dále z k u š e n o s t zázraku není opačná ke zkušenosti přírodní. Nejsoutě na stejném stupni, nenáležejí témuž řádu, a proto se nikterak nevylučují. Příroda má svých 100%, zázrak taktéž. Opačná jest pouze příčinnost, která však není předmětem smyslu, nýbrž usuzuje se rozumem. Zkušenost představuje pouze hotové výsledky, a ty jsou v obojím případě, přirozeném i zázračném, stejné.

Že je v zázraku výjimka a něco mimořádného, nepotřebuje a nemůže buditi nedůvěry k řádu přírodnímu, neboť nehlásá se tím bezzákonnost, výjimka ze zákonosti vůbec, nýbrž jen výjimka.

ze zákonnosti přírodní, empirické, omezené, potvrzuje se však zákonnost vůbec, příčinnost totiž vyšší. Neklade se tu za základ náhoda, nýbrž božská prozřetelnost a činnost, která zajisté je spolehlivější zárukou zákonného řádu, jsouc řádu toho původkyní, ba jím samým. Práví-li se tedy, že nová dosud neučiněná zkušenost, která jindy vede k vědeckému pokroku, zde při zázraku zklamává a pokroku takovému překáží, srážejíc ducha do nejistoty a nedůvěry k dosavadním zákonům, předpokládá se pořád, že není a nemůže býti jiné vědy než právě jest mechanistická. V pravdě však právě nová tato zkušenost při zázraku rozšiřuje obzor lidský, povznáší zřetel jeho, připomínajíc, že je také vyšší řád světový, řád opravdu naprostý a nezměněný, kdežto řád přírodní jest nahodilý a podřízený, tak že nesluší na něm přestávati a na onen vyšší, jediné všeplatný zapomínati.

Ostatně otázka tato, kdybychom ji chtěli se skeptiky dále sledovati, vedla by znova k rozborům noetickým, o jistotě a spolehlivosti lidského poznání vůbec, o čemž už na počátku díla tohoto s dostatek pojednáno. Námitka skeptiků, že proti této nové zkušenosti při zázraku stojí tisícero a tisíceronásobné zkušenosti opačné, které tedy pravděpodobnost oné zkušenosti mimořádné už napřed vyvracejí, neplatí docela ani v přírodovědě, neřkuli v našem případě. Máme zajisté za zlé, že nechtějí zřizovati parostrojův a železnic atd. atd., proti kterým mluvila celá zkušenost, jako mluví dosud proti ředitelné vzduchoplavbě, a přece věci ty byly nebo budou provedeny.

U zázraku jest ovšem rozdíl ten, že se najednou vyskytne a po něm zase nastanou dřívější poměry, poznatek jím nabytý nesmí býti na další obyčejné případy obrácen, kdežto u nových výzkumů nastává nový názor pro všechny případy toho druhu. Ale rozdíl ten pro jádro věci neznamená pranic, neboť nejde tu o přírodovědu, nýbrž o názor světový, ideální. A v této oblasti jest na obou stranách poměr tentýž: novou zkušeností přírodní povstává nyní nový názor přírodnický, novou zkušeností nadpřírodní, zázračnou povstává nový názor nadpřírodní. Tamto jeví se příroda v novém světle, ač o sobě byla a zůstala touž, tuto zjevuje se nadpříroda a poměr její k přírodě taktéž v novém světle, ačkoli se ve věci nic nezměnilo. Jen člověk oběma případy učinil pokrok, tamto v poznání přírody, zde v poznání Boha a sebe. — —

Kdo sám nebyl svědkem zázraku, může o něm zvěděti a jistoty nabýti ze spolehlivých zpráv, jež předpokládají předně spolehlivé svědky a pak spolehlivé zpravo daje.

Spolehlivé svědky posuzujeme dle sebe. Byli to lidé asi jako my, snad méně vzdělaní, ale přece zdravých smyslů a zdravého rozumu, aby dovedli posouditi zázraky, o které tu hlavně jde, biblické totiž.

Kdo však nevěří svým očím, tím méně ovšem uvěří cizím. Ale jak potom chce nějakých vědomostí vůbec nabývat, jest nepochopitelné. Vždyť kdybychom na této osobní zkušenosti tolik stáli, tedy by pro žádného téměř člověka ani polovice pozemské přírody neexistovala, neboť málokterý jí tolik viděl. A naopak platil by všeliký nesmysl, který kdy lidé — i učení — domnívali se viděti nebo slyšeti; slunce by ještě dnes „zacházelo“ a „vycházelo“ atd. A abychom zůstali v přísné přírodovědě, ještě žádný evolutionista neviděl povstávati nový druh živočistva neb ostatních těch zázraků přírodních, a přece jim učí!

Namítá se často, že znalost přírody tehda byla skrovná, tedy náchylnost k zázračnému vysvětlování veliká. Ale nesnadno věru pověděti, ke kolika biblickým zázrakům potřebí tolik znáti přírodu. Odečteme-li některé podřízeného významu, u kterých by snad mohlo se mluvit o přirozené suggestci, zbudou vždy ještě četné a rozhodné zázraky, před nimiž zastaví se bez rady a pomoci největší přírodozpytec právě tak, jako jeho sluha; rozpoznati na př., že mrtvý byl vzkříšen atd., na to veliká učenost není ani potřebna ani nic platna, mohouc prospěti pouze těm, kteří spoléhají na lidskou autoritu.

Mlhavé začátky dějin, kde dějepis splývá s bájeslovím, jsou prý vůbec úrodnou půdou pro zázraky. Prvotná zanícenost a nadšenost náboženská podporuje prý lehkověrnost. Kouzlo zázračnosti svádí prý nadšence, aby spatřoval, čeho není, a zjednáva mu víru příznivců. Povšechná nálada a náboženský zájem ukazuje příznivým svědkům události v nepravém světle, ve světle zázračném. Věc není z počátku dostatečně prozkoumána, zůstávajíc možných námitek ušetřena, a pověstí se pak zveličuje.

Tak a podobně vyslovuje se již Hume (Zkoumání o lidském rozumu. Část X.), jehož námitky, zhusta nejapné, nadále se vlastně jen opakují, tu a tam pouze v opravené podobě. Pozměněny hlavně ty námitky, kterými Hume hodně přestřelil, uváděje v pochybnost jistotu poznání vůbec; skepticizmu toho nemohli jiní odpůrci potřebovati, neboť by dle něho byly námitky zase aspoň tak bezpodstatny jako věc, proti které jsou namířeny. Hume sám zamýšlel prý jen odmítnouti rozumové důkazy křesťanství, kteréžto „přesvaté náboženství je založeno na víře, nikoli na rozumu“, jak on praví. Kolik v tom pravdy a nepravdy, záhy uvidíme.

Proti zásadní námitce, že člověk nevzdělaný jest náchylný všude spatřovati zázraky, stojí zkušenost zajisté aspoň stejně osvědčená, že člověk ze všednosti a zvyklosti bez příčiny nerád vybočuje; novota jej vyrušuje i potřebuje silné opory, aby jej zaujala a získala. Právě ona zbystřuje pozornost.

Že zázrak jest nejmilejším dítkem náboženství, jest přirozeno; jest i v tom důvod možnosti a pravděpodobnosti zázraku,

se kterým každý světový názor se smíruje, jen atheistický ne. Že všechna náboženství na zázraky se odvolávají, nečiní zázraku vůbec pochybným; ani sebe více omylů nedokazuje, že není pravdy vůbec. Ztěžují sice hledání pravdy, ale tím, že jsou, naznačují, že je také nějaká pravda. A té třeba hledati.

Zázraky zaznamenávají se netoliko v zášerí dějin, nýbrž i v plném výsluní. Za dob Kristových panuje „pověra“ ta i v osvíceném Římě, a to mezi nejosvícenějšími. Souvisí-li víra tato s ostatními názory, třeba zkoumati jednotlivé případy bez ohledu na celkový názor a na předpojatost jeho. Avšak i to bez předpojatosti! Jest zajisté nejen fanatismus náboženský, nýbrž i fanatismus neznabožství a jeho vědy.

Zázraky dějí se i dnes, alespoň oznamují se věrohodnými zprávami. Zástupcové vědy lékařské je potvrzují. A následek? Mužové tito až do té doby za učené vyhlašovaní stávají se najednou u svých neznabožských kolegů nevědomci a tmáři, jen proto, že zázrak nepředpojatě zkoumali a o něm se přesvědčili. To znamená, že věda toho druhu se zázrakem vážně a kladně obíratí nechce, odbývajíce jej a priori frasemi pseudofilosofickými. Ačkoliv jinak honosí se samými experimenty a důkazy empirickými, této tak snadno přístupné empirické zkoušky podniknouti nechce. Světoznámé jsou na př. zázraky s krví sv. Januaria v Neapoli, s jazykem sv. Jana Nep. v Praze, zajištěná zázračná uzdravení v Lourdech atd. Naproti nim věda nevědecká mlčí, ponechávající nesvědomitým pamfletistům, aby se o ně otírali a je v posměch vydávali; sama se k tomu dodatečně připojuje a namlouvá sobě i druhým, že tím už podány protidůkazy.

Schválně zázraků žádali již nevěrci a pokrytci Kristu současní za příkladem čertovým na hoře pokušení. Takhle prý nějakou učenou komisi sestavit a před ní provést zázrak! Kdo pak by se tu činil směšnějším? Ta učená komise s dlouhými nosy či posvátná věc?! Byla by to věru skvostná důslednost, vyzývati takto samého Boha k produkcím před davem cynických pitvačů, kdykoli by některému z nich napadlo pochybovati o přesnosti učiněného pokusu! A proč bychom měli právě těmto znalecům důvěřovati více než jiným, kteří úsudek svůj už podali. Nalezen-li na př. jazyk sv. Jana Nep. před 180 lety zázračně zachovalým, nač by měl býti teď znova rozřezáván? Tolik soudnosti tehdejší znalec přece asi měl, aby poznal svěží barvu masitého pletiva, a tolik rozumu tehdejší komise také měla, aby po pravdě rozhodla, mohl-li přirozeným způsobem právě jazyk, útlý to a snadno porušitelný úd, tak dlouho se zachovati beze zkázy, kde ostatní tělo přirozeným pochodem setlelo. A chtěl-li tímto způsobem Bůh služebníka svého oslaviti, učinil tak s dostatek oním zázrakem: i kdyby jazyk hned po té zkoušce byl vzal porušení jako ostatní

tělo, věc by se podstatně neměnila — naznačenému účelu vyhověl jediný onen zázrak stejně, jako celá řada další.

Nemůžeme li se tedy sami zkouškou přesvědčiti o každém zázraku a není-li proto víra v něj oprávněna, pak stávají se pochybnými též ostatní zprávy historické, ať týkají se jakéhokoli předmětu. Vždyť ani ony neshodují se vždycky s našimi zkušenostmi, majíce do sebe ráz své doby, svého dějiště a svých lidí. Svědkové tehdejší také na věc pohlíželi po svém, jinak než my, ale proto přece zpráv jejich šmahem nezavrhuje, nýbrž hledíme se dopátrati jádra jejich. Zde i u zázraků jde hlavně o zaznamenaná fakta, jež rozumně posouditi zůstaveno každému, kdo o nich čte. V tom stojí fakta přirozená i nadpřirozená na témže stupni; obojí možno kriticky zkoumati, ale třeba při obojích užívati stejného měřítka historického.

Proč by právě náboženská stránka této spolehlivosti údajů vadila, nejde nikterak na rozum. Zájem náboženský není zajisté o nic nerozumnější neb nemravnější než jakýkoli zájem jiného druhu. Ba naopak náboženství, jak je na mysli máme, zbystruje smysl a cit pro pravdu, činí svědomitějším, odsuzuje klam i t. z. nevinný, poskytuje tedy více záruk pravdivosti nežli kterýkoliv jiný zájem, jenž arcit zhusta byl původem sebeklamu i podvodu.

Nelze upříti, že zanícenost náboženská tak jako každá jiná vmýšlí a vmlouvá se ráda do věcí, které nejsou; láska sama tvoří divy, jak se říká. Legendy, jejichž význam tu ostatně po zásluze již oceněn (II. 334), daří se nejlépe na této půdě nadšení, pochybnostmi nezmitaného. Pozoruhodno však jest, jak málo legendy souvisívají s naukou. Báje tvorná činnost tato kochá se více v zázračných událostech samých, jež si libovolně, zhusta i nechutně vymýšlí. Vzpomeňme si na rozličná předstíraná vidění naší doby, jak málo naučného nebo mravního jádra obsahují, jak lidé také více jen z jakéhosi zvyku a zbožné zvědavosti za nimi se hrne, nepřemýšleje, zda co znamenají pro duchovní život a pokrok.

Tak bývá při ustáleném názoru náboženském, kde nevtírá se pochybnost ani reflexe, kde běží jen o novou zkušenost ve zvyklém směru, o novou potravu pro zbožnou mysl a nadšení.

V té příčině má námitka mnoho pravdy, varujíc od lehkomyšlnosti a lehkověrnosti. Avšak zkušenost tato nemá býti zpovszechňována a rozšiřována na případy, na které se nehodí. Tytéž osoby, které k nemalé mrzutosti duchovních učitelů svých a strážců pokladu víry valem putují na dějiště domnělých vidění neb zázrakův a zprávami o nich se zrovna opájejí, byly by mnohem obezřelejší a chladnější, kdyby vidění a zjevení ona přinášela podstatné změny dosavadních názorů, nové vážné závazky

atd. Fanatikové bezohlední by se ovšem mezi nimi našli, zvláště mezi pohlavím ženským, již by šli za novým učením aspoň na čas stůj co stůj — vždyť tak sekty povstávaly a povstávají; avšak většina by se přece vzpamatovala a napřed věc rozmyslila.

Co podobného platí o zázracích biblických, na které se apologie hlavně odvolává. Nejsou při nich vždycky jenom nadšení přívrženci, kteří mermomocí chtějí mítí nějaký zázrak a proto si jej přimýšlejí i tam, kde žádného není. Jsou tu jednak osoby, kterým uznati zázrak je tolik, jako vzdáti se sebe sama, svého názoru, své minulosti, a převzítí povinnosti dosud neznámé. Nejde tu pak již pouze o zázraky jakožto ojedinělé zvláštní úkazy — vždyť konečně jsou to jen pomůcky a prostředky k cíli — nýbrž, a to hlavně o osobnost divotvorcovu, jeho vlastnosti, jeho nauky, jeho požadavky. Jak možno mysliti, že by všichni ti svědkové různých vlastností nechali se zavéstí sebeklamem ve věci tak vážné, aby sebeklamu toho stále a houževnatě s úplným rozmyslem se drželi, jej na jiné přenášeli, a to ne v nějakém fanatickém třeštění, nýbrž vážně a důrazně, dovolávajíce se svědomí svého a vědomí božského, Pravdy samé?! Jak možno jest, aby tak opravdově činili vůči tolikým jiným svědkům, kteří se přesvědčení jejich staví na odpor? Možno zajisté státi na svém názoru a přesvědčení proti pravdě celého ostatního světa. Avšak očividné události takto si nechati namluviti anebo překroutiti bez pochybností, bez rozpakův a při tom mluvití a jednati ve jménu nejvyššího Boha, ba za to i trpěti, toť by byl ještě větší psychologický zázrak, než ten, který za pravdivý přijímají.

Možno-li na př. u apoštolů, svědků to zázraků Kristových, nějaký fanatismus předpokládati, byl by to nanejvýš fanatismus proti Kristu předpojatý. Považme si pravověrné Židy, ovládané tak přísně zákonnou autoritou věroučnou, všem takovým novotám nepřiznivé, ani najednou se octnou proti této autoritě, a to ne po boku nějakého národního předáka, nýbrž člověka neznámého, nízkého původu, kterýžto člověk jim nikterak demagogicky nelichotil ani nesliboval: což bylo možno proti celé veřejnosti k němu se tak snadno přidati, bez rozporu vniterného, bez bedlivého pozorování a přemýšlení, bez očividných důkazů, silnějších než byly názory a zvyky zděděné, tak hluboce zakořeněné? Že jiní „messiášové“ na ideí messiášskou obratně navázali a četné nespokojence získali, docela dobře lze pochopiti: ale že tento Messiáš tyto muže získal zázraky svými, nelze z pouhé lehkověrnosti vysvětliti.

V Písmě vysvětluje se zázrak poměrně dosti často, ač nikoli tak často, aby nemohl počtem i rázem nazván býti mimořádným. Vypravuje se tam i o četných kouzlech a podívech, jež obecně dobře rozpoznávány a od pravých divů rozlišovány.

Co nám se namítá, že totiž četné nepravé zázraky uvádějí v podezření zázraky vůbec, pobádalo zajisté i tehda k opatrnosti, když různé pochyby mezi samými svědky se ozývaly.

Divy biblické, zvláště novozákonné nejsou z pravidla úkazy oslňujícími neb ohromujícími; bývají to události prosté, výjevy všedního života. Kterak by zde u lidí střízlivých tak snadno vznikal nepřekonatelný sebeklam, neřkuli úmysl jiné klamati?

Posléze divy takové před veřejností nepřejnou a pochybovačnou provedené nebyly právě nejzpůsobilejší probuditi a zfanatisovati duši davu, jak bývá při hromadných agitacích. Když většina divákův uštěpačné poznámky činila neb reptajíc odcházela, bylo tu spíše všecko jiné než nějaká fanatisující suggestce, byla to zajisté trapná zkouška svědomitosti a odvahy, vydati svědectví pravdě, kde zajisté mizela všechna lehkomyšlnost a lehkověrnost.

Původce zázraků sám, o jehož poměru k nim bude ještě zevrubněji jednati, nedával zajisté k lehkověrnosti té žádného podnětu, ani zúmyslu ani bezděčně. Nevyhýbal se veřejnosti, jež byla celkem nepřátelská, nepřemlouval nikoho. Bezděčně pak nemohl působiti dojmem tak suggestivním na stoupence své, že by praobyčejnou pozornost byli jen k vůli němu zanedbali — vždyť dosti dlouho nebyl jim nikterak vůdcem, nepožíval důvěry jejich, která teprve po četných zázracích se v nich ujala.

Svědky divů, jež za skutečné uznáváme, nebyly pouze jednotlivé osoby ani pouze osoby zaujaté pro divotvorce, nýbrž také zástupové, a to zástupové nepřizníví. S uzdraveným slepcem (Jan 9) zavedeno soudní šetření, mládenec naimský vzkříšen před zástupem atd. Sekta Sád d u c e ů zajisté nebyla pověrečná, naopak. F a r i s e ů m pak bylo mnohem snadnější, usvědčiti divotvorce z podvodu, buď že se událost nestala, aneb že nebyla zázračná; avšak neučinili tak, nýbrž utekli se k nesnadnějšímu a nebezpečnému prostředku: zahubiti divotvorce neb aspoň je umlčeti, jako Petra a Jana (Skutky Ap. 4, 14).

Ostatně i naproti celému vzdělanému světu poukazuje Quadratus, biskup Athenský, začátkem 2. století po Kristu ve veřejné obraně císaři Hadrianu podané na svědectví osob od Pána uzdravených nebo vzkříšených a za věku toho ještě živoucích.

Zázraky ty snesou pak také celou tíhu kritiky formální a vniterné kriterií záporných i kladných, jak zde pčrůznu vytčeny (II. 331, 325 a j.). Ani v událostech samých ani v okolnostech jejich není ničeho, co by se neporovnávalo s výsostí božskou a s důstojností náboženství. Naopak projevují se v nich co nejnázorněji dokonalosti božské, jednak samy o sobě, jednak ve vztazích k dílu spásy, přímo či nepřímě.

Směřují zajisté zázraky ty k časnému a věčnému blahu člověka, k tomuto ovšem hlavně, i když třeba k vůli němu utrpěti nějakou škodu časnou. Zázraky pravé tímto blahodárným působením jednak ničily zhoubné účinky všelijakých těch magických neplech v mysteriích a čarodějství, o jejichžto příšernosti a škodách dějiny vypravují, jednak na zhoubnost jejich a zla vůbec upozorňovaly. Proto také účinky zázraků byly trvalé, kejkle zmizely i s účinky svými jako tma před světlem.

I zevnější průběh zázraků byl jak jednoduchý tak důstojný, bez vypočítavé okázalosti, ukazuje prostě dílo ducha pravdy a dobra, nikoli kouzlo a mam svůdného výmyslu.

Nauka, kterou doprovázejí a mají potvrditi, není rozumu zřejmě bludnou, tím méně nemravnou. Je sice namnoze nová, prvnímu poslechu dokonce protimyslná a „tvrdá“, avšak nikoli nemožná. Zaráží pouze tím, že přesahuje dosavadní obzor, ba i vůbec chápavost lidskou, ale to ona sama o sobě vyznává a upozorňuje, že chce obzor lidský rozšířiti a povznésti poznatky božskými, a proto namnoze nepochopitelnými. Nevydává se za nic, čím není. Ale aby snáze souhlasu došla, jest provázena zázraky a na ně se odvolává.

Zde zdá se býti *circulus vitiosus*. Z pravého zázraku mám poznati pravou nauku a z pravdivé i mravné nauky pravý zázrak. Ale kdo se této námitky chápe (na př. Strauss), ten skutečně již jest vášnivostí tak zaslepen, že není vůbec schopen, o těchto věcech vůbec rozumně mysliti nebo mluvíti. Zázrakem dokazuje se kladně a definitivně, že nauka jím provázená jest božská, tedy pravá ať ji rozum chápe docela či jen z části. Naukou rozumu a mravnosti neodporující dokazuje se, že zázrak může pocházeti od Boha, že se jeho vlastnostem nepřičí. Zdali však je to zázrak opravdový a dokonalý, o tom nauka sama sebou nevydává svědectví, neboť je tu kriteriem pouze negativním, a to jen potud, pokud nepodává nic docela zřejmě nerozumného neb nemravného. Abychom však tuto stránku rozpoznali, stačí povrchní úvaha rozumová, která tedy již na prvý pohled a poslech člověku řekne, že tato nauka nemůže býti božská, ať se ve prospěch její uvádí neb děje cokoli, a že tedy také každý předstíraný zázrak ve prospěch její snad vykonaný opravdovým zázrakem býti nemůže.

Posléze i osobnost divotvorce dává poněkud souditi, zdali tu máme skutek původu božského či ne, zvláště přednáší-li nové nauky, které zázraky mají stvrditi. I tu zajisté zjevně nepřičetný a zvláště nemravný člověk již tímto zjevem svým činí věc, kterou zastává, podezřelou, vyvraceje skutkem, co tvrdí slovem, tak že i předstírané divy jeho již předem vylučují důvěru ve svou souvislost s Bohem.

Theoretická otázka, zda-li mohou konati opravdové zázraky také lidé smýšlením nebo mravy Boha a pravé nauky vzdálení, zodpovídána theology různě. Písmo o takových divech lží proroků častěji mluví, v pohanství i ve schismatě často se o zázracích vypravuje. Augustin praví na jednom místě (De unit. Eccl. 1, 19), že události takové proto třeba uznati, jelikož dějí se v Církvi, tedy ne mimo ni; jinde zase (Qu. 83 q 73), že dobří křesťané konají zázraky veřejnou spravedlností, špatní křesťané znamením veřejné spravedlnosti, na př. vzývajíce jméno Kristovo. Tomáš Aqu. (2. 2. q 172 a 4) o proroctvích píše, že mnohým dostává se daru toho pouze ve prospěch jiných, což ovšem obdobou též o zázraku říci lze. De Lugo (De Fide disp. 2 n 25) praví, že nemůže pocházeti zázrak od Boha v takových okolnostech, kde nelze z jiných příznaků rozsouditi, zda jest učiněn od Boha za jiným účelem či má-li jen tento jediný účel zlý, totiž potvrditi něco bludného neb dosáhnouti něčeho nešlechtného.

Odtud, že i jiná náboženství odvolávají se na zázraky, nelze usuzovati, že všechny zázraky jsou jen domnělé aneb aspoň že skutečných nelze rozpoznati. Prvý důsledek z toho nevyplývá, jako z různých filosofických škol a domněnek za pravé a zřejmé vydávaných nevyplývá, že není vůbec žádné pravdy a že žádná nemůže býti dokázána, kdežto právě naopak v těchto negacích jest poukázka na skutečnou pravdu.

Co do zpráv pohanských, první obhájcové křesťanství, kteří je dobře znali, nebyli jimi nikterak mateni, a viděli v událostech takových, pokud bylo lze nějakou víru jim dávatí, dílo zlého ducha. Origenes (C. Celsum 3, 37) zprávy o divech Aristeových nazývá bajkami, poukazuje na blahé účinky divů Kristových a na planou okázalost kejklův Aristeových. Valerius Maximus pak píše (I. 8. 6), že není mu neznámo, jak pochybno jest, co se vypravuje o pohybu a hlasu nesmrtelných bohů, pozorovaném prý lidským zrakem a sluchem. Curtius (9, 1) přiznává se, že více přepisuje než věří, nechtěje tvrditi, o čem pochybuje, ani zatajovati, co přejal. Ael. Spart. o Hadrianových (hl. 25) divech píše, že dle Maria Maxima byly to klamné kejkle, o Vespasianových (hl. 7) Suetonius, že byly inscenovány, aby novému císaři zjednaly vážnosti.

Podobně třeba souditi o zprávách odjinud podaných, z mohammedanismu, od rozkolníkův atd. Negativní zásada jest jista; Bůh nemůže naprosto dopustiti, aby jménem jeho byl vykonán zázrak, tedy jedině pravý a vlastní zázrak, jenž by zřejmě směřoval k potvrzení bludné nauky náboženské, i kdyby hlasatel její a vykonavatel zázraku blud hlásal bona fide. Ale možno snad jest, jak nahoře podotčeno, že by i člověk vědomky či nevědomky pravého ná-

boženství nevyznávající, nebo i člověk nešlechtný zázrak vykonat ve prospěch jiných, snad dokonce i v duchovní prospěch svůj, k nápravě své, ne však ve prospěch bludné nauky.

Toto záporné kritérium jest povšechné a nezbytně platí, neboť, jak starší spisovatelé se zálibou rozkládají, nemůže král vědomě podepsati a pečeti stvrditi, čeho prohlásiti nechce — Bůh pak jest naproti každému počínání vědomým svědkem, jelikož jest vševědoucí a nemůže tedy pečeti a jména jeho ani zneužito býti bez jeho dopuštění — dopustiti pak podle své svatosti a pravdymilovnosti nemůže, aby tohoto znaku jeho, zázraku zneužito bylo tak, že by pozorovatelé i přes bedlivý pozor, tedy nevinně byli uváděni v omyl a bludná boženský.

Kritérium toto povšechné také stačí, i netřeba do jednotlivostí dále zabíhati, k teré beztoho na rozdíl od pověřených zázraků v katolictví, jsou velice nejisty a zmatečně podány. Tak na př. bývají ruským světem zprávy o zázračných uzdraveních oce Ivana Kronštatského, muže to prý velice zbožného a šlechtného. Není naprosto nemožno, aby Bůh na oslavu jeho neobyčejných ctností ve prospěch jiných nevykonal zázraků, nesměřují-li ku schválení neb šíření schismatu. Zatím však zprávy určité jsou mnohem střizlivější, odkazující zázraky ony mezi smyšlenky zanícených navštěvovatelův a ctitelů; není prý přesně dokázáno ani jedno v pravdě nevysvětlitelné uzdravení, jakých zjištěno na př. v Lourdech, nehledě ovšem k uzdravením suggestivním.

Kladně tuto záhadu rozhodovati není nám dáno, kdyžtě nechápeme z plna podstaty a průběhu zázrakův ani působnosti božské. O pouhém „dopuštění božském“ nesmíme tu mluvit, neboť při zázraku třeba činnosti božské, ne pouhého strpění, leč by šlo o skutek zlého ducha mající ráz jaksi zázračný, jenž působnosti vyšších duchů je možný. Mluva legend a některých asketů však zní tu příliš dualisticky, jako by zlý princip zmohl něco proti vůli božské, i není radno představy takové pěstovati. —

Není-li tedy těchto a podobných nedostatků v nauce neb u osoby hlasatelovy a vyskytne se při tom událost, jež vydávána jest za zázračnou, není v oněch dvou směrech alespoň žádné závady, proč bychom už předem takové tvrzení odmítali, ač ovšem daleko ještě mu věřiti nepotřebujeme. Naopak nauka nápadně nesmyslná, kejklířské počínání hlasatelovo, nemravné zásady a chování, skutky více na odiv a smích vypočtené nežli k dobrým účelům, takové a podobné okolnosti prozrazují už předem s dostatek, že tu nepůsobí účastenství s Bohem, a zbavují nás veškery povinnosti, dále se tímto úkazem zabývati, kdežto v onom opačném případě máme nejen jakási lakadla, nýbrž i jakési upozornění, všimnouti si věci blíže, jehož ovšem rozumný člověk tak snadno nepomine.

Bedlivou pozorností pak můžeme docela jistě zázrak jakožto zázrak poznati, aspoň pokud na tom záleží přesvědčení naše, a nemůžeme bez vlastní viny snadno býti uvedeni v omyl. O to ostatně, abychom nepřijímali všecko za zázrak, co jím není, ani tolik neběží, jako spíše — naproti odpůrcům zázraků vůbec, kteří jsou mnohem četnější mezi vzdělanci — o to, abychom rozeznali zázrak od pouhých úkazů přírodních. Tu záleží hlavně na tom, abychom zjistili pokaždé, že

1. podivný úkaz není dílem přírody;
2. že není dílem lidským ani demonským.

Co do přírody, nemáme tu ovšem na mysli podivných úkazů přírodních vůbec, na př. kosmických atd., při kterých člověk není účastněn, o kterých ani není, jak povstaly a nač jsou. V té věci hehkověrnost hrála vždy a hraje dosud velikou úlohu, spatřuje „znamení“, kde jich nebylo. Tak pozdější středověk znepokojován byl bázni zjevů nebeských, a to proti výslovným výrokům sv. Otců, z nichž na př. Řehoř Veliký, ač jinak rád ve spisech svých rád hromadí zázraky sotva s dostatek ověřené, důrazně varuje (hom. 10. na Evang. o hvězdě betlemské, Mat. 2) od víry, že by hvězdy řídily život lidský: Budiž vzdáleno srdcí věřících, aby co nazývali osudem (fatum)... ne pro hvězdy člověk, nýbrž hvězdy pro člověka stvořeny jsou.

Bázeň tato a pověra astrologická však měla určitý pramen, a to v nauce (španělských) Arabů (Al Kindi v 9. stol.), jejichžto osvětu jistí vzdělanci proti nám tolik velebí a zániku jejího od barbarských prý křesťanů litují... Dle arabské sofie skupiny hvězd znamenají osudy lidské; Mars na př. ve znamení váhy značí bouře, nemoci, úmrtnost atd. Roku 1179. vyskytne se — správný jinak — výpočet skupiny pro r. 1186. a předpověď katastrofy, která sice tehdy v září nenastala, ale náhodou jaksi nahrazena byla častými tehdy nehodami živelními, nekonečnými válkami atd., tak že pověra oním otevřeným listem hlásaná se ujala. Původcem listu ukazuje se nyní (dle Grauerta) někdejší španělský — žid, Jan David z Toleda (Ioannes ibn David neboli Jan Avendeuth), na něhož dosud nevinně trpěl cisterciák kard. Jan de Toleta (Toletonus † 1275).

V Písmě předpovídají se sice na konec dnů převraty živelní, což některé úzkostlivé duše, jako na př. i právě jmenovaného Řehoře Vel. předčasně znepokojovalo, ale jenom neoprávněným použitím a výkladem mohlo býti v souvislost uváděno s oněmi předpověďmi astrologickými. Zde však máme na zřeteli zázraky v přírodě, vykonané zásluhou neb na povel určité osobnosti, která hlásá neb dosvědčuje pravdu náboženskou.

K platnému zápornému úsudku, že tenhle úkaz není proveden silami pouze přírodními, třeba ovšem tyto znáti, a to nejen síly samy, nýbrž i způsob, jakým jsou činny.

V této druhé příčině zajisté bez rozpaku smíme souditi, že není pouze přirozeným účinek, jež divotvorce provádí beze všech pomůcek anebo s pomůckami zřejmě nevhodnými, a to náhle, tak že účinek dostavuje se k pouhému slovu nebo pokynu bez prodlení času, v němž by snad přirozeným průběhem se vyvinul, anebo s pomůckou očividně nevhodnou, buďto zcela nelišnou nebo spíše v opak působivou. Každému připadne tu asi uzdravení slepce, jemuž pomazal Spasitel oči blátem z prachu a sliny udělaným. Prostředek tento, zajisté symbolický, spíše zraku mohl uškoditi, než prospěti. Poukazovalo se sice v tomto případě na léčivost lidské sliny, v jiných pak sem se vztahujících na neznámé síly přírodní, kterými mohly ty a podobné účinky býti provedeny.

Pozoruhodno jest, jak se takové námitky sestrují. Z případů zcela jinorodých, jako na př. odtud, že slina hojí v ústech poraněnin, ač zajisté ne sama o sobě, zachytne se jeden moment, nepatrný třeba a jen z daleka podobný tomu, o který jde, tento moment (zde léčivost sliny) se vytkne, a námitka jest hotova: o další rozhodné momenty se nedbá.

Tak se zázraky zhusta odbývají poukázkou na neznámé síly přírodní, s nimiž divotvorce snad měl tajné styky. Podivno by ovšem bylo, kdyby příroda měla dvoje zákony: jedny, kterými se vždy řídí a které celkem známe, druhé pak jaksi tajné, ale na neštěstí oněm známým odporující, jak vidíme při zázracích. Tu by zákonnost přírodní vůbec hlásaná byla zásadně vyvrácena, čehož přírodověda zajisté nepřipustí.

Ale není toho ani potřebí. Divotvorce měl s oněmi neznámými silami magické styky buď nevědomky nebo vědomě. V prvním případě bylo by nevysvětlitelné, že účinek jejich dostavil se po jeho vůli v určitých případech a ne vždycky, kdy se divotvorce octnul v okolnostech stejných; proč nebyli za přítomnosti jeho uzdraveni všichni nemocní?

Předpokládati pak, že divotvůrce tajné ony síly znal, jest příliš smělé a klade takoruka větší zázračnost než je v zázracích samých. Spasitel prý znal z Egypta magické tajnosti. Divno, že takové znalosti, jakou on měl, neměl nikdo jiný, že úplně zmizela se světa, že ani pokročilá přírodověda k ní nedospěla.

A byla by to znalost obromná, neboť nepoužívaje při většině zázraků žádných mechanických pomůcek, byl nezbytně připraven na všechny možné překážky, které by se rozkazu jeho mohly protiviti a které se jinak překonávají mechanickými prostředky, jako v magii. Potřeboval by předvídati všechny možné případy

a divotvornou vůli svou projeviti právě tenkrát, kdy tajná síla ona působiti bude; předpokládáme totiž, že nepoužívá divotvorce žádných pomůcek a že jest vyloučeno, by živlové člověka na pouhý pokyn poslouchali. —

Tajnými silami však prý netřeba si představovati hned nějaké síly čarodějně, nýbrž pouze síly přírodní do té doby nezbádané, o kterých snad nevěděl ani divotvorce, tím méně diváci, aneb o nich věděl divotvorce, ne však svědkové. Nedokonalá znalost přírody jest prý pařeníštěm zázraků.

Neznali ani divotvorce ani svědkové všech zákonů přírodních, jako my jich neznáme a sotva kdy lidstvo všechny pozná — byla to věru prazvláštní náhoda, že právě působily, kdy divotvorce zázrak vykonati chtěl. Ale tomu pomýšlení přiči se nejen veliká rozmanitost zázraků beze vší pravidelnosti, nýbrž i pojem zázraku sám. Ten zajisté právě tím se jeví jakožto opak neboli dokonce protiva události přirozené, že nejen příčina jest neznáma, což u tajemných událostí přirozených též se vyskytuje, nýbrž i způsob a výsledek odchyluje se úplně od řádu přírodního. Mezi zázrakem a děním přírodním je takto hluboká propast, co do vnitřní souvislosti a postupu, tak že nemůže to, čím vlastně řád přírodní v jednotlivém případě vystřídán a nahrazen, nikdy z přírodní příčinnosti býti vysvětleno; sice bychom tu řád přírodní zároveň měli a neměli, *a* a *non a*.

Avšak neznáme prý daleko ještě všech sil přírodních, z nichžto lze snad zázraky vysvětliti. Vrací se táž obtíž co do divotvorce, který přece nebyl ve fysice a ostatních příslušných vědách vzdělanější nežli svědkové. Není ani potřeby znáti všech možných přírodních sil, nýbrž úplně stačí znáti síly a okolnosti každého jednotlivého případu zvláště. Svědkové tu vidí účinek a mají příležitost srovnávati: jakými silami vládne divotvorce? jakých pomůcek použil? Věc děje se veřejně, není tu žádného tajemníkárství, jako prý v Egyptě hýbaly se modly magnetickými přístroji, není tu žádných pokusů, zařikání, přemlouvání, uspávání atd. — nechceme-li se utéci k odbyté již tajemné síle, nemůžeme leč uznati, že tento účinek neproveden silou přírodní; nic z toho zajisté, čeho zde použito — člověk, hlas nebo dotyk jeho atd. — nestačí ani samo ani pospolu, aby účinek ten provedlo, a nic jiného zde není.

Námítka, že by kdysi lidé vidouce na př. telefonovati byli zajisté také věřili v zázrak, kdyby telefonista je byl ujistil, že to zázrak, je zcela planá, odporuje obecné zkušenosti. Produkce takové u člověka prostého budí sice úžas, jenž ostatně ani vzdělance tu nezneuctívá, ale k myšlence o zázraku jest odtud ještě velice daleko. Chvíli vrtí člověk tea hlavou, nemchá si ovšem

zjevu vysvětliti, ale brzy se s ním smíruje jako s věcí sice podivnou, nikoli však zázračnou. Vidí zde jakýsi nástroj, vidí a slyší činnost člověka při něm — souvislost je sice záhadna, ale celý zjev i prostému pozorovateli ostává na úrovni přirozené.

U parostrojů prý lidé viděli čerty táhnouti vlaky, ale ne dlouho; nástroj a práce lidská ruší illusi zázračna, a právem. Příměrnost prostředků k výsledku, jež dělí dějstvo přirozené od zázraků, stává se brzy zřejmou. Kdyby cestovatele, které vlak unáší, viděli vznášeti a pohybovati se ve vzduchu nad zemí, uvěřili by v zázrak, a právem; že je však veze parostroj, není jim zázračné.

Loď hnaná vesly byla zajisté i nejprostšímu pozorovateli zjevem přirozeným. Loď hnaná parostrojem překvapila snad jako něco neobyčejného, ale ne na dlouho. Člověk plovoucí byl i apoštolům Páně, z nichž někteří byli na vodách jezera jako doma, zajisté zjevem přirozeným; nevíme sice, zda uměli „šlapati vodu“, ale zajisté by zkušených těch plavců kousky v našich plovárnách prováděné (sit venia verbis!) nebyly překvapily. Proč jim byl tedy Pán, kráčeající po vodách, přízrakem a pak zázrakem?

Snad by však úkazy tyto působily jinak, jsouce uvedeny v souvislost s náboženstvím? V nábožné náladě kdyby vážný experimentator prováděje pokusy takové ujistil lid, že to zázrak, snad by jej přesvědčil? Kdyby chrámem ve vhodnou chvíli zavzařely ze skrytého fonografu krásné, jak říkáme nebeské harmonie a sám bohoslužebník ujistil zanícený zástup, že to hudba zázračně nebeská, jak dlouho by asi klam potrval? A to i v případě, že by lidé ti neměli o fonografě vůbec tušení. Stačilo by zajisté nějaký takový přístroj spatřiti. Svědkové zázraku s krví sv. Januaria v Neapoli — svědkové věřící i nevěřící — nemile bývají dojati, když některý liturg vykonáváje obřad, dle známé italské letory zachází s nádobkou poněkud divadelně, jakoby šlo o nějaký experiment: tolik se přičí představě zázraku lidská součinnost, zde ovšem nahodilá a zcela bezvýznamná, že lehkověraost protivníky vytýkaná sama se tím opravuje a nemůže tedy za důvod víry v zázraky býti uváděna.

Neplatí proto ani námitka, že neznáme přesně hranic mezi přírodou a nadpřírodou ve zjevech. Jako prý noc přechází v den a naopak, a v duze barva do barvy, tak při četných záhadách přírody a života nesnadno rozeznati, které říší záhadný zjev náleží, zda přírodě či nadpřírodě.

Předpoklad je zcela správný, ale následuje z něho pouze tolik, že na nejisté půdě této potřebí veliké obezřelosti, nikoli však, že bychom vůbec nemohli rozeznati zázraku od události přírodní. O nejistých zjevech pohraničných nejlépe ovšem vůbec nerozhodovati, aneb rozhodovati ve

prospěch stránky přírodní, neboť příroda je v právním držení, smíme-li tak mluvit, a jest pravidlem, nadpříroda výjimkou mimořádnou. Ale jsou zajisté případy jasné, kde pochybovati by bylo jako předem bez důvodu popírati: i pošmourný den konečně rozeznáme od noci o polednách, třeba bychom byli na pochybách z rána nebo z večera.

Sv. Pavel líčí v I. Kor. 14, tedy ve veřejném listě rozmanité dary milosti (charismata) způsobem, jenž naprostou důvěru budí, a i v nich snoubí se z části živel přirozený s nadpřirozeným; některé z nich však jsou prostě nadpřirozené. Třeba tedy rozhodovati o jednotlivých případech, a to velmi obezřele; však dle daných znaků je to možno.

Celkem tedy příroda i mechanická činnost lidská v ní dává dosti zřetelně rozpoznávati pravý zázrak, jenž není z přírody ani z činnosti lidské. Tak aspoň v některých vynikajících případech. A to stačí.

Klamem lidským úmyslným může sice pozorovatel také býti sveden. Avšak jsou případy, kdy podvod jest vůbec nemožný, na př. Lazar zdánlivě prý mrtvý tak dlouho v hrobě, anebo jest jednak v podrobnostech vyšetřitelný, jednak z účelu a okolností zjevný. Nebezpečí klamu však jest, a proto nemalé ostražitosti jest potřebí zvláště vůdčím činitelům, kteří mají míti vůli i schopnost rozeznávati blud a pravdu.

U Spasitelových a apoštolských zázraků, z pravidla veřejných a prostě provedených je klam vyloučen. Protivníci takto jich nepodezírají; a když tak učinili, následujícím šetřením podezření vyvráceno. Avšak i kromě toho stačí pohlédnouti na postavu Kristovu, sv. Pavla atd., na jejich učení a mravní výsost, a nepředpojatě čísti výroky jejich o činech, jež oni sami zázraky zovou: kdo by se opovážil u nich se domýšleti podvodu, dokazoval by tím nanejvýš vlastní zvrhlost, nic více.

Možno však ještě poukázati na jakousi obdobu zázraků, danou prý ne již v nějakých nezvěstných zákonech přírody, nýbrž ve skutečných úkazech suggestce, hypnotismu, magnetismu, spiritismu atd. Studium těchto zjevů sice teprve v novější době zevrubněji konáno a jest ovšem jen málokomu přístupno, ale nedostatek jeho neubírá nikterak věrohodnosti svědkům zázraků biblických.

Povšechně možno jistiti, že obor účinků těchto jest poměrně skrovný, pokud totiž jsou skutečné a ne podvodem provedené, jenž na př. spiritistům častěji dokázán, V obdobu mohou býti uváděny toliko zázraky nižšího stupně, t. ř. zázraky co do způsobu provedení; vzkřísiti mrtvého, uzdraviti rozeného slepce a pod. není dáno žádné síle stvořené.

Obdoba pak se zmíněnými zázraky jest i tak ještě dosti skrovná, pokud běží o léčení chorob. Magnetismus neléčí náhle, nýbrž pozvolna, a to ještě zřídka kdy; jistoty tu není žádné, neřku-li jistoty na pouhý rozkaz. Léčí pak nanejvýš choroby nervově-psychické, a to za jistých příznivých podmínek. Že obrazivost působí na léčení chorob takových, podotýká již Benedikt XIV. k rozlišování pravých a domnělých zázrakův; organických nemocí však sama neléčí.

Poukazuje se též na možnost, že tvorové mohou míti pouze dva aneb naopak čtyry rozměry, tak že oněm jiná věc stává se neviditelnou, přenesena-li do dimense třetí, u těchto pak věc může nám najednou se zjevití ze čtvrté dimense a opět v ní zmizeti.

I kdybychom nepochopitelnou jinak tuto možnost připustili, týkala by se jen skrovného počtu zázraků, t. ř. mimopřírodních, kde jen způsob provedení liší se od obyčejného průběhu přírodního, a i z těch jenom některých, kde totiž právě jde o náhlé zmizení nebo vykoupení předmětu, a to ještě pouze na chvíli.

Sama však domněnka jest příliš dobrodružná, nezakládá se na jiné nesprávné domněnce, že prostor jest čistě subjektivní útvar obrazivosti lidské. Prostor je skutečný poměr věcí tělesných, které ani bez trojího rozměru nemohou býti myšleny ani s více rozměry, jako sám prostor. Že někdy zaměňujeme délku se šířkou, šířku nebo výšku s hloubkou atd., jest pouze záměna slov. Rozměry zůstávají vždy jen tři: 1. délka neb výška; 2. šířka neb výška neb hloubka neb tloušťka; 3. výška neb hloubka atd.

Tím méně lze se odvolávati na Písmo (na př. Efes. 3, 18, kde je řeč o šíři, délce, výši a hloubce lásky Kristovy!), neboť tam předně se mluví o věcech duchových, a nad to jaksi pouze nadbytečně táž věc (výše) dvojným jménem (výše i hloubka) se označuje, jelikož jsme zvyklí u věcí tělesných rozeznávati rozměr ten, pokud se rozprostírá nahoru či dolů (*βάθος και ύψος*, *sublimitas et profundum = altitudo*).

Trojí rozměr náleží k podstatě a pojmu tělesa. Těleso nebo prostor s více nebo méně rozměry právě není těleso ani prostor. Je to snad nějaká jiná věc, kterou by však bylo třeba napřed ukázati neb dokázati. Ono není ovšem možno, jelikož právě onen tajný rozměr má ostati tajným. Avšak ani domysliti neb dosouditi se ho není možno, neboť chybí veškeren podklad k reálnému úsudku. Matematika neb analytická geometrie pak operuje sice s poznatky a veličinami imaginárními, těch však nelze obraceti na skutečnost, právě proto, že jsou imaginární.

Proto pokusy spiritistické, pokud se o tento předpoklad opíraly, ukázaly se vesměs klamem. Totiž neoperováno tu s rozměrem tajným, nýbrž utajeným, s nějakým úkrytem

zasahující osobnosti. Avšak i jinak, ačkoli ve zjištěných výjevech spiritistických — pokud dosavadní zkušenost stačí — ostává leccos tajemného, obdoba jejich se zázraky jest velice skrovná.

Předně není znám výsledek takový, jenž by se rovnal zázrakům vyššího řádu, jako vzkříšení, zraku navrácení slepému atd.

Dále okolnosti produkci spiritistických všestranně liší se od zázraků. Celkem nepohybují se v oblasti mravní, nýbrž velkou většinou slouží zábavě, zvědavosti atd. jako kterékoli produkce, zakládající se na zákonech fyzikálních a obratnosti lidské. Tím stojí dokonce i pod obyčejnými pokusy fyzikálními, které mají účel vzdělavací, vědecký. I tomuto pokusy spiritistické velmi zřídka posloužily, kdežto naopak velmi zhusta opravdové vědě, ať duchové ať přírodní, svými nesmysly jen uškodily. Jásot přívrženců nad novými poznatky, jichž od spiritismu očekáváno ve světě vědeckém, již docela umlknul. Vážný vědec již se jimi neobírá, aby z nich něco zvěděl, nýbrž na nejvýš, aby jim přišel na kloub. Málokdy prospěly časnému zájmu, ovšem kromě představitelů samých, přechasto však uškodily duchovnímu.

Sestrojovány byly zhusta proti t. z. pověře, t. j. proti náboženství křesťanskému, jehož některé nauky ovšem u lehkověrných lidí dovedly učiniti pochybnými, ale samy vedly k nejedné pověře neb aspoň k pochybnostem a zmatkům, zajisté se škodou mravního pokroku. A nikoli nejpříznivější známkou jejich jest, že lidi náboženství prázdno neb jemu nepřátelské ve smýšlení jejich utvrdily, namlouvajíce jim věci nesmyslné, v pravdě pověrečné, jež mají nahraditi náboženství nemajíce však ani rozumného podkladu ani vážného obsahu, jenž by ušlechtilosti mravní nějak prospíval. Jsou to buď malicherné, přímo znemravňující plotky, co spiritismus na světlo vynáší, anebo „zjevení“ odkoučených duší neb „zemského ducha“ o věcech světových a duchovních, která navazujíce na známé pravdy křesťanské v podrobnostech je mění a zpotvořují, aby celé Zjevení v pochybnost uvedly.

Vyvolavači duchů, nejednou z přímého podvodu usvědčení, obyčejně nejsou s to, aby osobní povahou vzbudili důvěru v nějaké vyšší poslání. Vztah k jejich nástrojům produkci, k médii, stává se až příšerným, nepřirozeně chorobným, jenž nemívá chvalných následkův a sám o sobě pro svobodu lidskou jest povážlivý.

Dokonce pak již různí se prostředky, jakými magnetisatoři a vyvolavači duchů pracují, od událostí zázračných. Zde pouhé slovo nebo pokyn vůle, modlitba a pod. nanejvýše s nějakým nelišným pohybem spojená, zřetel k nebeským věcem obrácený, sebeodevzdání do svobodného rozhodnutí Božího, ráčí-li

milosrdenství své prokázati, tamto rozmanité přípravy, tajemné obřady a formule, pravidelný výsledek s jakousi nutností nastupující jako při jakékoli produkci fysikalní atd. Jako obdoba zázraků biblických figuruje tu i víra neb důvěra v osobu kejklířovu a v moc jeho, jíž přece nemá a mítí nemůže leč jako nástroj moci božské, kdyby šlo o vlastní zázrak.

Z toho všeho vysvítá, že ani při událostech zaručených nepůsobí tu síla opravdu zázračná Bohem sdělená, nýbrž nějaká příčina přirozená, závislá na shluku četných příznivých okolností, jejichž podstata a souvislost není prozkoumána. Opravdového zázraku je to vše příliš vzdáleno, než aby kdo řídě se zdravým rozumem a vážným názorem náboženským mohl obojí zaměňovati.

Zkušenost také ukazuje, že produkce spiritistické vážných následků v dobrém směru neměly. Nevěrečtí vědci většinou jimi pohrdají právě pro bezvýznamnost ne-li malichernost v oboru vědy ať exaktní ať duchové. A kteří se jich přidrželi, klesli od té doby do předpojatosti, která jim zatemnila dosavadní bystrozrak a poškodila další výzkumy jejich — ne snad podle měřítka našeho náboženského, nýbrž vůbec vědeckého. Pověřiví lidé, kteří se domnívají pravdu hledati, ale hledají jen takové, která by jim byla po chuti, v pověře jen utvrzení. Veliký dav pak vzdělaných i nevzdělaných diváků spokojuje se tím, že něco zvláštního, dráždivého uviděli; na důsledky ať dobré ať špatné ani nepemyslí.

Křesťanská mysl může některými zjevy těmito, pokud jsou vážnější, aspoň zaražena býti. Ani vzdělaný theolog neubrání se dojmu, že tu děje se cosi zvláštního, čeho nelze si nevšimnouti aneb zhola odbyti. I když však konečně přizná se, že podstata věci není objasněna — nestačí na to pouze kategorie filosofické a theologické, nýbrž budou tu, dle skromného mínění pisatelova, rozhodovati hlavně výzkumy pathologické a fysikalní, — ze zmíněných okolností dovede si utvořiti zcela jistý úsudek, že není tu pražádné instance proti opravdovému zázraku — o to zde jedině běží — nýbrž vůbec ani, chceme-li dále jíti, žádného důvodu ku změně názoru o zjevovací činnosti božské, která tak nepochybnými známkami jest ověřena. Nemůžeť naprostá nejistota a nejasnost ukázati v okkultismu ani dost málo čeliti jistotě a poměrné zřejmosti zázračných událostí, jimiž provázeno a pověřeno Zjevení, jinak obsahem jedině božské a jedině božským se ukazující.

Nesoudní ovšem leckterou zprávou o výjevech okkultistních mohou zmateni a v pochybnost uvedeni býti. Šávalo se tak odjakživa, a sám Spasitel předpověděl (Mat. 24, 24) znamení a divy lžikristů i lžiproroků toliké, že by v blud mohli uvedeni býti i vyvolení, kdyby to vůbec možno bylo. Vždyť využitkovány

tak i zcela přirozené a zřejmé výzkumy vědecké, jakoby vyvracely a nahrazovaly nauky náboženské. Čím snadněji je to u těchto polo tajemných událostí, jež povrchnímu pohledu jeví se jako druhé zázraky!

Nelze se tedy diviti, že věroučná autorita vzdaluje nesoudné obecenstvo od těchto produkcí, z nichž ani v nejlepším případě nevyplývá pražádné poučení, tím méně zušlechtění, nýbrž jen zmatek a nejistota. Náležit konečně i to k „vyvolení“ věrných stoupenců, by přesvědčení svého zbytečně nevydávali v nebezpečnosti, nýbrž ostříhali uděleného pokladu, který tolika kladnými důvody zajištěn. Pravíť sám apoštol národů, jenž na jednom místě káže všechno zkoumati (1. Sol. 5, 21) — ovšem kdo zkoumati je schopen! — na jiném místě (Gal. 1, 8), že nesluší poslouchati ani jeho samého ani anděla s nebes, kdyby něco mimo původní nauku hlásal.

Nemluví tu snad obava, že by víra v zázraky trpěla tímto uvědomováním, jak se tomu říká. Nepřátelům víry jest nevědomost právě tak jako těkavost a všetečnost. Ale jen tato ukáží se okkultistní vědou, nikoliv opravdová vědychtivost. Nevadí tedy nikterak domnělá věda ta poznatelnosti skutečných zázrakův, ale hovic lehkomyšlné zvědavosti, jíž konečně přece nic jistého nepodává, překáží zbytečně pokroku ve smýšlení a jednání náboženském, od něhož odvrací pozornost k daremným hračkám. —

Poznatelnosti zázraků nevádí ani schopnost zlých duchů, prováděti jakési divy člověku a přírodě nemožné. Schopnost ta jest jista, ačkoliv jest nejisto, kam až sahá, jako vůbec angelologie zajisté z dobrých důvodů mnohých věcí a domněnek o své váze ponechává. Scholastická angelologie snaží se moc a působení andělův objasniti na základě mylného názoru kosmického, od peripatetiků převzatého, dle něhož pouzí duchové hýbají sferami nebeskými a hvězdami. Ne bez vlivu židovské kabbalistiky, pohanského dualismu a arabské theosofie vyvíjela se jakási příšerná pověra o moci a působení zlých duchů, jež vrcholila v kultu satanově, černokněžnictví, černé magii atd., jak ji po několik novějších set let v různých podobách spatřujeme — od odporného diabolismu u Luthera až k modernímu satanismu.

Apologie povinna jest varovati od takových výstřelků heodicejské spekulace, které lze sice psychologicky pochopiti, ne však věcně odůvodniti. Jako scholastika neuměla si jinak vysvětliti světového pohybu, tak zbožná mysl, nade zlem ve světě téměř zoufalá snadno sahá k vysvětlení diabolickému, zapomínajíc, že stačí mnohdy i nepatrné zlo v lidském působení přivoditi následky ohromné. Jest zajisté prospěšnější v angelologii nepokoušeti se příliš odhalovati závoje, který božská Prozřetelnost nad těmito otázkami ponechala, a spoléhati raději na tuto s tou rozumnou

úvahou, že nemůže dopustiti, aby s jejím znakem a pečeti, totiž s opravdovou zázračností vyskytovaly se události, pošlé od zlého ducha na úkor zjevené pravdy, a takto od zázraků nerozeznatelné. Ukvapenost přílišných horlivců, viděti hned všude zlého ducha, kde vlastně vinna jest pouze nedbalost s jedné a vypočítavá příčinnivost s druhé strany, vede k pověřnému fatalismu, který porušuje zdravou nauku a ochromuje mravní snaživost. Šíří se odtud neodůvodněné nauky, které vlivem autorit mohou ohrožovati i střízlivou teologii, jak ukázalo se na konci minulého století při podvodných „odhaleních“ Taxilových a Vaughanové, a mravní zápas, jenžto především zajisté má čeliti proti zlu v nás a mezi námi lidmi, odkazuje se jinam. Prospívalo by jenom nekalým záměrům okkultismu, kdybychom při úkazech nehněd vysvětlených ukvapeně odvolávali se na vlivy diabolické.

Celkem tedy zdají se býti odůvodněna jedině tato pravidla při posuzování takovýchto výjevů nějakou zázračností předstírajících. Praesumpce a předsudek jest proti zázračnosti, pro vysvětlování přirozené. Proto především potřebí zjistiti skutek sám, jak se stal a co se provedlo; v přemnohých případech totiž bývají již zprávy samy lživé, vymyšlené na podvod a zisk neb za jakýmkoli nekalým účelem. Kde máme zprávy zcela spolehlivé, na př. přítomných svědků, třeba teprve zkoumati, zdali oni sami s dostatek se přesvědčili o průběhu produkce. Jestliž známo, že produkce ty konají se vždycky s jakýmsi tajemnůstkářstvím, že nedovoluje se svědkům prozkoumati dějiště a přístroje, že odmítá se takováto nedůvěra jako nepřekonatelná překážka zdaru a konečně že i po prozkoumání rychle a nepozorovaně opět se stane příslušné opatření, které zkoumateli nějak ukryto. Stalo se, že i nejslavnější spiritisté byli takto přistiženi při podvodu, byla-li svědkům dána úplná volnost přesvědčiti se; tak na př. ve Vídni při produkci pověstného Bastiana, který nejvybranější společnosti ohromoval svými produkcemi, stačilo zamknouti za „duchem“ dvěře, kterými vešel na jeviště, tak že nemohl už upláchnouti. Jinak účastníci dávají napjatě pozor, co se děje před nimi, nevědouce, co se děje v pozadí. A to státi se může svědkům i nejučenějším.

Dále jest jisto, že neznáme dosud s dostatek a snad nikdy nepoznáme souvislosti a zákonův ovládajících jevy magnetismu, proudu elektrického v živých tělech, jevy pathologické, telepathické atd. atd. Výsledky produkcí spiritistických jsou celkem jednotvárné, málo rozmanité, tak že dávají jaksi tušiti tuto společnou příčinu.

Slovem, i při nejzáhadnějších výsledcích zbývá až příliš mnoho místa ještě k pochybnostem, dříve než se odhodláme k do-

mněnce, že tu nějaké čarodějství zlého ducha. Právě theatricalní a mechanický průběh všech takových produkcí, který je tak rozlišuje od zázraků, vnuká myšlenku, že jest nám tu činiti se silami přírodními, byť ještě nepovědomými. K nějaké změně náboženství mohou zavdati podnět jen člověku lehkomyšlnému, který nehledá vážného názoru životního, jak jej doporučují mravní vlastnosti hlasatelovy a sám obsah nauky, nýbrž více podráždění, zábavy a kratochvíle. S druhé stany pak důvěrný vzhled k Otci světel, jenž nemůže sám jsa světlem, dopustiti, aby zvítězily tmy nad lidmi bez jejich viny, zakazuje nám oddávati se příliš kvapně temným myšlenkám na demonismus. V tomto rozhodně třeba odstoupiti od jistých mystiků, byť sebe proslavenějších. Právě proto, že neznámy jsou nám příčiny oněch zjevů, není dovoleno označovati je za známé, totiž demonské. *Praesumpce* a *presudek* je vždycky napřed pro přírodu; opak třeba teprve dokázati. Důkaz ovšem možno vésti rozumem toliko na základě Zjevení, jež jediné o světě stvořených duchů poučuje. To pak nikterak nepodporuje ukvapených úsudků ve prospěch demonismu, jaké zhusta pronášeny. A všechna evoluce zjevené nauky, řízená násilně v tuto stranu byla by povážlivým ústupkem netheistickému dualismu.

O důkaznosti zázraku dí Bellarmin (*De Sacram. in gen. 1, 14*): Týž jest význam zázraku jako pečetě; vždy zajisté pečeť královská je známější než list královský. Tak také zázrak známější jest a účinnější než kázání.

Co dokazují zázraky? Dějí-li se ve prospěch nauky, která se předkládá za zjevenou a není očividně nepravou, tedy dokazují, že jest opravdu zjevená. Ve prospěch nauky pak mohou se díti tak, že přímo s hlásáním jejím souvisejí, aneb nepřímo ku vzývání hlasatelovu se dostavují, aby jeho božské poslání dosvědčily. Zázrakem totiž rozumíme skutek božský, po případě aspoň od Boha dopuštěný, kterýžto když se děje se vztahem na přednášenou nauku, dodává jí neb aspoň hlasateli jejímu, i jinak bezúhonnému, potvrzení božského, an by Bůh byl povinen zneužívání svědectví svého překaziti, není-li jinak možno klam rozpoznati.

Nezáleží už dále na tom, jestli zázrak přímo od Boha učiněný či od ducha stvořeného či od člověka. Ani nezáleží na tom, zda člověka možno opravdově nazývati divotvorem, zda totiž jest zároveň fyzickým nástrojem zázraku, účastně se z daru božského jakýmsi okamžitým účastenstvím divotvorné moci božské, či pouze nástrojem mravním, skrze vzývání a modlitbu svou totiž. Výsledek jest zajisté stejný.

Důkaznost zázraku vztahuje se přímo na původ nauky. Planá jest námitka (Lessingova a j.), že nahodilé pravdy dějinné nemohou se státi nutnými pravdami rozumovými, aneb jiná (Straussova), že zázrak jakožto jednotlivý omezený výkon nemůže býti znamením nekonečné, neomezené moci.

Zázrak jest ovšem událost dějinná. Zdali se stala skutečně, o tom přesvědčujeme se stejným způsobem, jako o jiných událostech, totiž kritikou historickou. „Nutnou pravdou rozumovou“ jest pouze, že Bůh zázraky konati může. Že jaké konal, jest a zůstává pouze pravdou historickou, která u zázraků biblických toliko požaduje víry nadpřirozené, pokud jest Písmo slovem Božím a pokud je správně vykládáno. O toto zde však nejde, nýbrž pouze o to, že zázraky biblické jsou historicky zaručeny — a to lépe než kterékoliv jiné zprávy historické — dále, že jsou pravými zázraky a že jsou učiněny ve prospěch nauky za božskou hlásané.

Přímo tedy dokazují zázraky tyto pouze, že hlasatelům nauky, kteří ji vydávali za božskou, dostalo se svědectví a potvrzení božského, tedy že nauka ta jest božského původu zjevená. O obsahu nauky zázraky samy nepraví nic, nýbrž teprve další úsudek, že nauka Bohem zjevená nemůže býti nepravdivá, se o něm vyslovuje. Skutkem dějinným tedy se dokazuje zase jen skutek dějinný, zázrakem totiž dokazuje se přímo, že Bůh nauku zjevil a schválil.

Avšak v zásadě jest uvedena námitka i nesprávná. Zjevy a události samy nemohou se ovšem státi nutnými pravdami rozumovými, avšak mohou býti podnětem a látkou k nim. Jako jinde ze zjevů smyslových abstrahují se pravdy všeplatné, tak i ve filosofii a theologii soudíme z konečného světa a zjevů v něm o nekonečném Bohu. U zázraků pak shledáváme ještě mnohem více, totiž působnost přímo nekonečnou, božskou, aspoň u zázraků naprostých. Účin sám jest sice konečný, omezený, avšak souvislost jeho neboli příčinnost předpokládá moc nekonečnou, nadpřirodní.

Z toho, co dříve pověděno o významu a účelnosti zázraku (II. 352), vysvítá s dostatek, že důkaznost taková zázraku dojista náleží. Představme si všechny možné způsoby, jakými asi Bůh mohl by vůli svou projevití a promysleme si pak dále všechny možné způsoby, jimiž by mohl ujistiti lidstvo, že je to jeho vůle, jeho nauka. Ponechme tu obrazivosti své úplné zvůli, zdali podaří se jí vynaléztí nějaký lepší způsob, jenž by se bez zázrakův obešel, a přece mezi lidmi, jak jsou, k téměř cíli vedl.

Jeden způsob je znám a byl skutečněn. Pravda Boží rozlita jest po světě jako v tříšti paprskův, jež rozum lidský sbírá a

sestavuje. Rozum sám a svědomí jest přímým hlasatelem božské pravdy, a právě na něj odvolávají se protivníci zázraků jako na kritérium zcela dostatečné, k němuž prý netřeba připojovati kritérií zevnějších, nahodilých.

Nuže, co vykonal ten rozum v náboženství, třebas i na základě přirozeného zjevení božských dokonalostí ve vlastnostech světových? Která pak jest pravda rozumová, jež nebyla nikdy popírána?

Namítněme si sami dále, že mohly pravdy ty vysloveny neb uloženy býti v rozumu zřetelněji, tak že by vylučovaly každou pochybnost neb námitku i největšímu skeptikovi. Byly by to tedy vesměs pravdy samozřejmé, evidentní. Stačily by také k věcné závaznosti? Vylučovaly by také vytáčku, že jsou to právě jen myšlenky, a to naše myšlenky, výplody našeho rozumu, jinak bezpodstatné?

Anebo představme si, že Bůh sám v nějaké podobě vystoupil mezi lidmi jako učitel pravdy. Došel by víry mezi nimi pouze svým zjevem a svou naukou? Možná u některých přítomných, jako se skutečně stalo, avšak dále...?

Lidé na lidi jsou odkázáni co do rozvoje duševného, a tak i pravda božská lidem skrze lidi svěřena, opatřena však znaky božskými; i Syn člověka volil tento způsob, svěřiv pravdu svoji lidem i slibiv spolupůsobiti s nimi tak, že i větší divy jim bude dáno konati (Jan 14, 12). Při veškeré nadpřirozenosti příběhů takových jest cesta tato, dojiti božské pravdy, nejpřirozenější. Jako v ostatním výchově a vzdělávání především působí společenská autorita, tak i zde: společnost prospívá jednotlivci a jednotlivec společnosti. Nauka božská svěřena společnosti v jednotlivcích, kteří jsouce si toho vědomí na poslání božské se odvolávali a jako nejpádnejší důkaz toho konali skutky, kterých nikdo jiný činiti nemůže, nikdo jiný totiž, nemající poslání božského.

Nezáleží na tom, jakým způsobem se tu člověk příúčastňuje divotvorné moci, zda jen jako mravní nástroj, totiž prosebník a přímluvce, či zároveň poněkud jako nástroj fysický, jemuž divotvorné moci předchozím způsobem uděleno. Hlavním zůstává mravní vztah mezi slovem hlasatellovým a projevem božským.

Je tu sice jakési slučování a pronikání živlu lidského s božským, avšak to nemůže býti námitkou nikomu, kdo o poměru člověka k Bohu a o náboženství správně smýšlí. Vždyť o to právě jde, aby ontologicky nevyrovnatelná propast mezi bytností božskou a lidskou z dobroty božské nadpřirozeným povýšením člověka byla překlenuta.

Aniž se důkaznosti zázraku přičítá, že bývá to obyčejně nějaký skutek dobročinný (uzdravení atd.), kterým nejen účastněný, nýbrž i prostý svědek bývá navnazen, aby věřil v zázrak. Dobře

činiti jest zajisté podstatná vlastnost Boží, která jemu a o něm zajisté mnohem lépe svědčí nežli skutky mravně lhostejné, byť sebe okázalejší, jaké provádí obratnost lidská na podívanou. Hlásání pravdy božské jest pak nejvyšším dobrodiním Boha naproti člověku. Není tedy nič nepřislušného, ba naopak velmi přiměřeno jest, že i událost zázračná, kterou se hlásání pravdy doprovází, bývá obyčejně dobrodiním fysickým, jsouc takto sama o sobě dobrá a prospěšná, ale nad to význačná jako symbol dobrodiní vyššího, duchovního, naukou právě prokazovaného. Hlasatel její ovšem získává oním dobrodiním časným i toho, komu je prokazuje, i svědky. Nastupuje tu přirozená vděčnost, která sice jest jinak lehkověrnější, ale v tomto případě zajisté nikoli neprávem, neboť zázračného dobrodiní a tedy víry v zázrak nepředchází, nýbrž následuje teprve po něm, a činí duši náchylnou poslechnouti dobrodince i dále, když vedle zázrakův a dobrodiní bude také káráti a hlásati zákony a závazky. Není ničím Boha nedůstojným takto svou moc ukazovati, právě naopak; tím méně by však mohl takovým způsobem pověřovati nauku bludnou, jelikož přirozený cit člověka s dobrodiním jaksí smiřuje a vzpírá se podezření, že by dobrodinec mohl býti podvodníkem, a insinuaci, požadovati po tomto důkaze poslání božského ještě důkazů nových. —

V Písmě důkaznost zázraku na mnohých místech se vytýká. Ve 4. knize Mojžíšově (16, 29) praví vyslanec božský: Zahynou-li obvyklou smrtí lidskou a navštíví-li je rána, jakou i druzí navštíveni bývají, neposlal mne Pán. Učiní-li však Hospodin něco nového... poznáte, že rouhali se Hospodinu. U Lukáše (7, 22: Slepí vidí, chromí chodí atd.) Spasitel na uzdravování poukazuje jako na důkaz poslání svého. Jan 10, 38: Nechcete-li mně věřiti, skutkům věřte. 15, 24: Kdybych skutků nebyl provedl mezi nimi, kterých nikdo jiný neprovedl, hříchu by neměli. Apoštol Pavel se odvolává na zázraky jakožto na důkaz oprávněného apoštolství svého, Řím 15, 18. 2. Kor. 12, 12: Známky apoštolství mého jsou nad vámi ve všeliké trpělivosti, ve znameních a divích a zázracích.

Důkaznost zázrakův jest ovšem různá vzhledem k tomu, jak se v nich jednotlivé podstatné znaky zázraku projevují; srv. na př. zázraky prvního a druhého řádu. V zásadě jest sice tento stejně důkazný jako onen, jest-li vůbec zázrakem. Jak nyní přírodu známe nebo aspoň znáti se domníváme, zdá se vlastně zbytečno, nějaký rozdíl činiti s ohledem na přírodu a její působnost; oprávněnými zdají se pak pouze snad nějaké rozdíly mezi zázraky zcela samostatně a o sobě považovanými. Přírodozpytu jest konečně lhostejno, zasahuje-li moc božská v tom onom případě silněji (po lidsku řečeno), na př. ve vzkříšení, neboť zásadně mu jde o to,

že dle pojmu zázraku zasahuje vůbec mimo- a nadpřirozeně. A dokud přírodopyscec má všechn zřetel upoután výlučně na zřejmou zákonnost přírodní, nepřipouští žádné působnosti vyšší, ani z blízka a přímo ani z daleka a nepřímou, bude mu každá událost, již my pokládáme za zázračnou, stejně divnou a nepochopitelnou, stejně důkaznou nebo bezdůkaznou, dle toho, jak na zázrak poblíží, ať je to zázrak prvního či druhého řádu.

Přírodovědě na sebe omezené jaksi mizí rozdíl mezi událostmi velikolepými a skromnými v přírodě, neboť hlubší poznání zákonnosti přírodní ukazuje zákonnou souvislost všude skromnou i velikolepou zároveň, ať je to život buňky či víření žívlů světových. Vyšší pohled přírodopyscův na celek světový však setkává se s názorem křesťanským a všelidským.

V křesťanském názoru na přírodu, dle něhož jen v Bohu vše se hýbe a bytuje, jsou rozdíly důkaznosti arci značné. Neshoduje se sice s obyčejným názorem, jenž dle jakéhosi hrubšího měřítka v úkaze mohutnějším spatřuje také vyšší moc, ale dává mu za pravdu, že v úkaze mohutnějším se vyšší moc nápadněji jeví, oč při zázraku hlavně jde. Naivnímu názoru imponuje na př. zajisté velice vzkříšení člověka, kdežto není poměrně daleko tak překvapen, promění-li se světlí peníze náhle v růže. Vědeckému a křesťanskému názoru záleží více na tom, pokud se v zázraku projevuje tvůrčí, podstatotvorná moc, což v uvedeném druhém případě zajisté platí také měrou nápadnou.

Celkem tedy důkaznější jest zázrak, ve kterém zázračná stránka určitěji vystupuje na jevo: přímo, náhle, zjevně. Všemohoucnost ostává sice vždy stejnou, avšak může se někdy nápadněji projevit, chce-li na sebe upozorniti.

Zjevnost události zázračné naznačuje jakousi užší nebo širší veřejnost. Ona jednak činí zázrak důkaznějším, jakožto kritérium nauky, jednak ale také dává jakési kritérium věrohodnosti jeho. I když nebyly všechny zázraky prováděny přímo na důkaz nauky, přece byl a je to hlavní jejich účel. Zázrak, jehož průběhu nebyl nikdo svědkem, může sice býti opravdovým zázrakem, neboť z trvalého, přirozeně nemožného účinku, může i později nadpřirozená příčina býti usouzena, na př. při uzdravení z nemoci přirozeně nevyléčitelné, jsou-li jinak rozhodné okolnosti příběhu vyšetřitelný. Avšak úkazy neb události čistě soukromé nebo potají vzniklé, na př. obrazy na některých místech se vyskytnuvší a pod., nejen nemají důkazné síly, nýbrž samy teprve důkazu potřebují, majíce jinak apologetické instance proti sobě, zvláště tu, že Bůh zbytečně zázraků nečiní, a zbytečný by byl zázrak, o kterém se nikdo nepřesvědčil a konečně přesvědčiti nemůže. Legendy právě na tomto poli nejvíce bující třeba dle toho posuzovati (srv. II. 321.)

Zázraky úplně v soukromí učiněné, na příklad vidění u jednotlivých osob beze svědků, jsou důkazy rovněž docela soukromými, platnými předně jen pro ty, kteří jimi omilostněni, pro jiné pak jen potud, pokud objektivně jsou doloženy a zaručeny. Dle všeho, co dosud pověděno, nesluší se stíhati všelikou nedůvěru v těchto věcech porokem skepse neb nevěry. Zázrak, jako každé jiné zjevení božské jest a zůstane mimořádným úkazem; správa božská volí je právě jen mimořádně, aby byly nápadné a tím důkazné.

Pokud tedy máme na mysli zázraky přímo nebo hlavně na svědectví osobnosti a učení jejího provedené, nejpůsobivějšími v důkazech budou ty, které jsou nejvíce zřejmé a veřejné. Zázraky, jejichžto skutečnost potřebí napřed obšírně dokazovati, byť byly sebe pravdivější a závažnější, nepůsobí na vzdáleného již tak přesvědčivě, i není nikterak nevážností k nim, neklade-li na ně apologie veliké váhy; apologie povinna počítati s přesvědčením objektivně pro veřejnost dokázatelným, soukromé přesvědčení jest osobní, v tomto případě nikomu nezodpovědné a pro nikoho jiného také nezávazné.

Souvislost zázraku s naukou je druhá důležitá stránka co do důkaznosti jeho. Čím zřejměji se při něm ukazuje, že svědčí ve prospěch osobnosti a učení jejího, tím důkaznější v tom směru bude; rozumí se to ostatně samo sebou. Pochybnosti mohou pak toliko vzniknouti, zdali jediný neb ojedinelý tu a tam zázrak dodává schválení a stvrzení božského veškeré nauce osobností onou vůbec kdykoli přednášené.

Povaha tohoto předmětu vylučuje vůbec odměřování matematické, neboť nejde o důkaznost zázraku fysikální, nýbrž o jeho přesvědčivost logicko-mravní, a proto není možno do nejmenších podrobností v každém případě jenom podle zázraku a souvislosti jeho s osobou i naukou přesně odmeziti, co zázrakem stvrzeno a co ne.

Srovnání s listinou a pečetí královskou (II. 375.) nesmí do slovíčka býti hlášeno, jako nemá kritérium zázraku býti uvažováno zcela osaměle, bez ohledu na kritéria ostatní. Jisto jest, že hlasatel nauky za božskou vydávané, jehož celá osobnost jaksi představuje učení i životem nauku hlášanou, omilostněn li tu a tam zázraky, zaslouží víry a důvěry naprosto. Jestli on jakoby nositelem Zjevení, jehož nepotřebuje sice do nejmenších podrobností kázáním svým vyčerpávati, jehožto však v částech právě hlášaných nemůže zase ani porušiti

Prozřetelnost božská zajisté připustiti nemůže, aby do té míry činnost jeho byla provázena svědectvím božským, zázrakem, že by z hlasatele a prostředníka stal se původce a svůdce, který získav přispěním božským stoupence zneužívá tohoto vlivu

k naprostému ovládnání posluchačstva a šíření nauky své vlastní, a to bludné. Nepočítaje ani na přímé zasažení prozřetelnosti božské, aby věrní bez viny své nebyli v blud uváděni, jsou tu ostatní kriteria, vniterná i zevnější, která poskytují možnosti rozeznání i takto blud a pravdu.

Slovem, i když pověření božské zázrakem udělované nezní tak určitě, jako v nějaké pověřovací listině, stačí v jednotlivých případech zajisté úplně, aby nikdo bezvinně nebyl uváděn v omyl a mohl se o pravdě přesvědčiti; neboť věrohodnost nauky božské nezávisí zajisté pouze na tom neb onom ojedinelém skutku, byť i zázračném, nýbrž doporučuje se rozmanitými způsoby, zvláště u prvních zástupců jejích. Tu zajisté jde o základy a o celek, o soustavu, která se má teprve zakřešiti, bez předchozího příkladu; pročež jest přirozeno, že příklad ten třeba napřed lidstvu dáti a novotu zaváděnou jaksi v celku a v jednotě mu představit, tak že není odkázáno pouze na ten neb onen skutek, na některé ojedinelé kritérium.

Je také přirozeno, že na začátku divotvorná působnost jest nejúžeji spjata s hlásáním nauky, neboť touto se právě kladou základy. Později uvádějí se zázraky častěji na svědectví svatosti člověka, na výstrahu atd. — jakožto kritérium nauky tedy více nepřímé. Pověřovací úkazy se tu již jaksi více propůjčují ustavené náboženské společnosti, jejíž údové v idealech jejích, na př. ve svatosti vynikající a nikoli právě zástupcové úřední bývají jimi vyznamenávání. Srovnává se to se slibem Spasitelovým (na příklad Mar. 16, 17), jehožto četná vyplnění vždy uváděna za známku pravé církve.

Nelze tedy pochopiti, kterak by se s tím porovnala domněnka, že divotvorná moc omezena právě jenom na základy, na dobu biblickou, na dobu dávného Zjevení. Zcela abstraktně uvažována měla by domněnka ta do sebe nějaký důvod: základy položeny, bezprostřední nositelé Zjevení nástrojové to mimořádní a proto mimořádnou mocí opatření dílo své vykonali, nastala doba pravidelného budování říše božské, pro něž není už potřebí prostředků mimořádných.

Lidský úsudek o tom, čeho potřebí a co zbytečno, může se arci mýliti, nehledě k tomu, že mezi potřebným a zbytečným jsou ještě jiné kategorie, že zázrak i když není právě potřebný, může býti velice prospěšný, a prokazovati prospěšné nad nutnou potřebu je v říši milosti právě božské.

Důvod onen tedy ani theoreticky daleko není nevyvratným, ve skutečnosti pak překonán jest jednak určitými sliby Spasitelovými, jednak nesčetnými událostmi zázračnými, jichž ani historicky ani filosoficky popírati nelze.

Co do prvních praví sice Řehoř Veliký, vykládaje právě uvedené místo Evangelia Markova (Homil. 29. in Evang.), jaké totiž divy budou věřící konati: „Což bratři moji, jelikož těch divů nekonáte, nikterak nevěříte? Avšak těch bylo potřebí na začátku Církve. Aby totiž víře rostlo množství věřících, bylo třeba je zázraky živiti; neboť i my, když stromky sázíme, tak dlouho je vodou zaléváme, až pozorujeme, že se již v zemi ujaly; a jakmile kořeny zapustí, zavlažování přestane.“ A dodává dokonce ještě: „Proto zajisté Pavel praví: Jazykové (zázračný dar jazyků) jsou na znamení nikoli věřícím, nýbrž nevěrcům.“

Výrok ten zajisté pozoruhoden jest u muže, který sám ve spisech svých velmi mnoho zázraků často asi pouze legendových uvádí. Nepřisvědčuje sice oné domněnce o rozdílu zázraků biblických a pozdějších, avšak správně vyčítá úkol oněch a omezuje libovolně vyhledávání zázraků.

Narážeje totiž na důkazný jich význam připomíná, že věřící takového důkazu již tolik nepotřebují, majíce jiných dosti, jakmile nauku křesťanskou seznali a podle ní žijí. Nezavrhuje ovšem nikterak zázraků dalších, nýbrž vysvětluje pouze, proč výrok Páně neplatí doslovně o každém věřícím vůbec. Neomezuje proto ani vůbec možnosti nebo potřebnosti zázrakův, ani jí ne tvrdí, přestávaje tuto na poznámce o skutečnosti. Neopomíjí ovšem s ostatními kazateli poukazovati na to, že ani víra křesťanů nebývá taková, aby zasloužila omilostnění toho Spasitelem víře pevné slíbeného. Nerozšiřuje důvodu svého o začátcích Církve na začátky církvi dalších, na šíření křesťanství mezi nevěřícími, ač sám je tam hlásati dával. Vypravuje pak jinde četné zázraky, které nemají tak účelu důkazného pro nevěřící, jako spíše značí oslavu ctnosti a svatosti křesťanské (na př. o sv. Benediktu z Nursie.) Tato stránka pak v pobiblických v dějinách křesťanství vstupuje u zázraků vždy více do popředí: zázraky dějí se také na svědectví a oslavu jednotlivých osob, ale ovšem jakožto vynikajících vyznavačů víry křesťanské, slovem i skutkem, ať již před věřícími nebo nevěrci, ať veřejně či soukromě.

Nepřičí se stránka tato stránce prvé, nýbrž ji pouze zahrnuje: důkaz či kriterium pravé nauky jest i v tom obsaženo naproti nevěrcům, i když oslava sama děje se jaksí pro foro interno Církve samé. Kdo stojí mimo ni, sezná aspoň bohulibý život oslavencův a zároveň oslavu jeho od Boha zázrakem učiněnou, kdežto věřící bývají tím potěšeni a povzbuzeni nejen k úctě, nýbrž i k následování toho, co zázraky oslavěno.

Tyto pak kdykoli se oznamují, třeba historicky i filosoficky zkoumati, nežli se vůbec uznají, nad to pak nežli se stanou důkaznými. V tom arcíť jet veliký rozdíl mezi zázraky biblickými a mimobiblickými, neboť ony jsou zároveň o b s a h e m Zjevení,

tak že zjištěn-li jejich smysl, zjištěna také závaznost víry pro ně, kdežto zázraky mimobiblické závaznosti takové samy sebou in concreto nepřinášejí, ačkoli by bylo proti jasným výrokům Písma možnost jejich vůbec zapíratí; v možnosti pak ovšem, nemají-li výroky ty vyznění na plano, obsažena je též pravděpodobnost i skutečnost, ne sice všech jednotlivých, ale aspoň nějakých.

Úředně zjišťují se od několika století, jak známo, zázraky v procesu kanonisačním, který v novější době upravil Benedikt XIV. (dílem *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione* 1734—1738, kde i nauka o zázracích vůbec objasněna). Zřetel je tu poněkud jiný, než jak zde o zázracích uvažujeme, ale sporu zde býti nemůže, jelikož nejde v úctě svatých ani v apologii o nic jiného než o prospěch náboženství, víry a mravnosti.

O dogmatickém významu kanonisace zde není řeč, nýbrž pouze o zázracích, o které se ona opírá. Rozumí se samo sebou, že svatými v nebi nejsou pouze kanonisování a za svaté uctívání, jako se rozumí samo sebou, že ani všichni svatí nebyli zázraky oslaveni, dále že z těch, již byli zázraky oslaveni, daleko nejsou všichni kanonisováni, že daleko všechny zázraky nevešly ve známost širší atd. Ano namítne-li nám kdo, že zase naopak nejsou asi všechny zázraky pravdivé, které se o kanonisovaných vypravují, smíme to docela klidně připustiti, a to nejen u těch, kteří obecné úcty požívají bez formální kanonisace, nýbrž i u těch, kteří po přísném procesu kanonisačním za svaté vyhlášeni. Vyhláška tato zajisté má přímo za účel, prohlásiti veřejnou úctu toho kterého světce za zákonitou, opírajíc se hlavně o zaručené zprávy o nadobyčejných ctnostech světcových, které právě v něm mají býti uctívány i následovány, a o zaručené zprávy o zázracích, jimiž památka světce za živa nebo po smrti od Boha nějak oslavena (vyslyšením prosb, jak se zbožně věří, na přimluvu jeho, působením ostatkův a pod.) Tím ostatně, že nikdo není zákonem zavázán, svaté uctívati, pokud úcty té vůbec nezavrhuje, odpadají všechny zbytečné námitky i posměšky proti lehkověrnosti ve vymyšlené prý zázraky, ač by to byl zajisté divný křesťan, který by hrdinům ctností křesťanských úctu vzdáti se zdráhal.

Kromě toho zde platí podobný důvod, jaký zmíněn o přílišné důvěře v legendy. Dejme tomu, že ten neb onen zázrak, o nějž opírá se (ovšem vždy jen částečně!) úcta neb kanonisace některého světce, neobstojí před veškerými požadavky vědecké kritiky. Není tím ještě nikterak řečeno, že se skutečně nestal, neboť i jinak málokterá podrobnost dějinná je tak doložena, aby nebyla možná prázdňá pochybnost o ní. Dále není věru nikterak příliš hrozným neštěstím, uvede-li se mezi důvody úcty k tomu kterému světci a jeho ctnostem zázračná událost méně zaručená,

jelikož hlavní věci přece vždy ostává nadobyčejná svatost jeho, kterou máme ctíti a vzítí si za příklad.

Šetření o zázracích děje se v kanonisačním processu zcela přesně a přísně, byť i snad některé formality v něm přísněji vypadaly nežli skutečně jsou. Že v něm nerozhoduje nevěrecká skepse neb negace, rozumí se samo sebou, nebude však snad ani rozumným člověkem žádáno; vždyť nejde konečně o nějaký nález spravedlivosti nad člověkem, ani vůbec tak o člověka, jako spíše o prospěch nábožnosti a všelike ctnosti.

Ale snad takto zbožným účelem chceme světiti klamně prostředky?! Nikterak, spíše naopak, nemůžeme tu dost rozhodně odsouditi všeliký klam a sebe „zbožnější“ podvod, jak se zneužitím toho jména zove. Ale pokud jde o šetření svatořečné, nemůžeme zase žádati věci lidsky nemožných a povinni jsme spokojiti se jistotou, jaká v těchto věcech jest lidsky možná.

Nepozastavujeme se proto ani nad úctou svatých v prvním tisícletí Církvě; kdy formální kanonisace nebývalo, kdy úcta svatých z úzkého kroužku místního šířila se do vrstev širších na základě známých zásluh a zvěděných divů na oslavu světcovu vykonaných.

Zdá se však tím zas jaksi uznáno hledisko dříve odmítnuté co do posuzování takových zbožných pověstí, jež se přijímají prostě za pravdu, a takto pak za důvod i základ zvláštních bohoslužebných poct. Obvyklý výraz „fama sanctitatis“ (pověst svatosti) o osobnostech, přenosný také na věci (obrazy, místa), sám prý naznačuje, že na mnoze pouhá pověst o zázracích přijímá se za důkaz a za důkaz víry se tu a tam také vyúžitkuje.

Co do výrazu samého, má jím pouze označeno býti smýšlení vrstevníkův o vlastnostech světcových, tedy zajisté mnohem více, než pouhá pověst. Jediný Bůh zná sice ledví i srdce člověka, avšak úsudek okolí, ve kterém člověk déle žije a působí, není zajisté bez významu, byť jím člověk sám jakkoli pohrdal. Jsou-li tedy soudní lidé o svatosti člověka přesvědčeni, nechybují zajisté, když ji na něm aneb jej pro ni také ctí, a pověst takovou rozšiřují.

Jde však o zázraky, které prý pověstí rozhlášovány a za důkaz víry bývají uváděny.

Tu platí neméně než jinde, co o zjištění zázraku po stránce historické i filosofické pověděno. Možno-li se pravdy od začátku dopídití, jest povinnost ji vyšetřiti; pakli ne, jest aspoň povinnost, i to zjistiti a prohlásiti. Není tímto zase ještě řečeno, že sporná událost se nestala, neboť na to třeba protídůkazu kladného, i nestačí proti určitým zprávám ústního podání pouhý nedostatek nebo mlčení pramenův, od nichž podle okolností nelze vůbec příslušných zpráv očekávati. Ale ovšem nemůže se v takových případech

nikdo zavazovati, aby zprávám těm dával více víry než zasluhují; jmenovitě pak apologii zprávy ty za důkaz rozhodně nestačí.

■ Jsou-li však skutečné protidůkazy, není opravdu proč jich nedbati. Vždyť nedokáže se mnoho nebo vlastně nic ani zázrakem pochybným, neřkuli zcela sporným.

Ale kterak posuzovati staré zprávy nebo pověsti o zázračných událostech nebo zjevech, jež daly podnět k bohoslužebným slavnostem ode dávna konaným, na př. na poutních místech? Zdá se býti choulostivo, hýbati touto otázkou, která sama již u protivníků budí posměch, u některých přátel pak jakousi nesnáz nebo dokonce pohoršení.

A přece není příčiny ani k tomu ani k onomu; třeba jen chladně věc uvážiti. Především zajisté třeba tázati se dějin a dějinných dokladův; i pověsti a legendy jsou takovými doklady, jen že různé spolehlivosti, kterou třeba vyšetřiti. Ze zkušenosti vlastní víme, že pověsti takové snadno povstávají také bez veškerého podkladu skutkového, z pouhého sebeklamu nebo i podvodu; neméně snadno povstávali i dříve, a neméně snadno pojily se k nim náboženské úkony, stávající se čím dále tím obecnějšími.

Není tedy správně z pověstí sebe určitěji znějících usuzovati hned pravdivost příběhu. Pravdivost pak nezaručuje se ani starobylostí zpráv a náboženských úkonů při té které příležitosti obvyklých. Je samy ovšem starobylost činí jaksi ctihodnějšími, jakož i předmět a místo, na které se vztahují, avšak nerozhoduje nikterak, zdali původní podklad je pravdivý. Docela něco jiného znamená na př. úcta světců od nepaměti v některé krajině vzdávaná, která v Církvi právě starobylostí svou se i úředně jaksi legitimuje, byť ani nebyla také docela prosta legend nezaručených. Jádro zajisté jest pravdivo, úcta pak vztahuje se na vynikající ctnosti světcovy, tak že nezáleží tolik na podrobnostech životopisných; tak by konečně nestala se úcta zcela bezpředmětnou, i kdyby prokazována byla na př. nepravým ostatkům, ačkoli třeba všeliké podvrhování co nejpřísněji odsouditi. Ale ani staletým uctíváním nestane se nepravá věc pravou, ať je to předmět či událost.

Jsou tím snad odsouzeny zbožné obyčeje a slavnosti, mající původ v takových nezaručených zprávách? Fanatikové bezbožnosti tak soudí a staví se pohoršenými nad takovými prý pověrami. Ale samozřejmě jest, že tu rozum utíká s vášní. Není zajisté nic pověrečného, vykonati na př. pobožnost na oblíbeném poutním místě, ačkoli není snad zaručeno, že se tam kdysi skutečně stalo zjevení neb vidění, o kterém se vypravuje a které dalo podnět k úctě tohoto místa, sochy, chrámu atd., nebo že se tam staly ty a ty zázraky.

Ale nešíří se aspoň pověrečnost, když se takovéto slavnosti za uvedených okolností všelijak, i úředně podporují? Neautorisují se tím ony nezaručené legendy, jsouce jaksí posvěcovány a povyšovány mezi nauku náboženskou?

Přímo zajisté nikoli, neboť úchvaly a výsady místům a slavnostem takovým udělované mají přímo za účel pobádati věřící k výkonům a projevům zbožnosti, zvláště veřejným a společným, což není dojista nic nesprávného. Nepřímo ovšem může se tím jaksí živiti víra v nezaručené zkazky, zvláště kdyby se výslovně na ně poukazovalo; dovoleno zajisté jest pouze pravdu mluvit, totiž co jest pověstí nebo domněnkou, uváděti také jen na pověst, a co jest zaručenou pravdou, uváděti za pravdu. Ale neuvádějí-li se takovéto zprávy za zjištěné a za nauku náboženskou jaksí závaznou a zvláště neberou-li se odtud apologetické důvody, nezáleží zajisté hrubě na tom, že se legend používá za vzdělavací příklady, jako nezáleží na př. na tom, byl-li Velehrad staromoravský tamtéž, kde nyní svaté věrovesty slovanské uctíváme, či někde jinde.

Naproti zázrakům fyzickým, jakmile přicházely v nevážnost, stavěny co do důkaznosti zázraky t. ř. morální, jakožto působivější. Můžeme je však docela dobře stavěti vedle zázraků fyzických, rozumíme-li název „morální“ v širším smyslu. Rationalismus totiž měl za to, že na důkaz pravosti křesťanství stačí odvolati se na čistou mravouku křesťanskou a na mravnostní obrat jí v lidstvu způsobený. Tamto máme kritérium vniterné, zde zevnější, důkaz pak nazýván morálním (ethickým). Jsou v něm zajisté vydatně důkazné prostředky, ale takto ještě nevystihuje všeho, co se vyrozumívá morálním zázrakem, neboť morální značí zde netoliko obor pouhé mravnosti čili svobodných úkonů člověka, nýbrž také životní a dějinné osudy jednotlivcův i společností. V oboru tom zajisté vyskytly se zjevné, nápadné úkazy a obraty, jejichž dostatečný důvod spatřuje se pouze v mimořádné působnosti božské na dějiny lidstva. Naproti nim značí fyzické zázraky, o kterých hlavně dosud jednáno, více události v přírodě neživé, hmotné a tělesné, kdežto zázraky morální týkají se více rozumové a volní stránky člověka, v soukromí i ve společnosti.

Působnost tohoto druhu může býti přerozmanitá, přímá nebo nepřímá, bližší nebo vzdálenější, psychologická nebo hmotná, na jednotlivce nebo na skupiny společenské, přírodou nebo lidmi vykonávaná; jmenovitě obor nápadných t. ř. náhod mezi lidstvem může poskytnouti hojně látky k přemýšlení a k dohadům.

Rationalistické kritérium čisté mravnosti, ve kterém spatřován jediný platný důkaz pravdy křesťanské, jakkoli samo

v sobě správné a přesvědčivé, neodolalo v myšlenkových převratech, právě racionalismem započatých. V době, kdy stezejně pojmy ontologické a zvláště ethické pozpřevraceny, kdy na př. křesťanská mravnost klade se za slabošství neb dokonce za perversitu, nesnadno právě tyto odpůrce přesvědčiti důkazem vzatým z mravního obrodu lidstva, jaký způsoben křesťanstvím; nemůže tedy důkaz tento sám o sobě nazván býti dostatečným neb jediným. Nad to svobodná vůle i v křesťanstvu dopouští nemravnost, a důkaz by se mohl také obrátiti v ten smysl, že křesťanství nepodařilo se vymýtití všech neřestí ze svých stoupencův, a proto že není náboženstvím naprosto dokonalým, pravým. Takovému obratu v důkaze mohlo by se ovšem čeliti změnou v důkaze samém, kdyby se v něm pojmy „křesťanství“ a „křesťan“ kladly ve vlastním vniterném významu, tak že by důkaz spočíval na jistém skutku, že kdo vpravdě křesťanem jest a po křesťansku žije, mravně jest obrozen a zdokonalen; o čemž dojista sporu nebude leč u těch, kterým všecka dosavadní ethika jest nepřírozenou.

V tomto posledním smyslu znamená důkaz sice jakousi tautologii („křesťanství“ činilo „křesťany“, t. j. opravdové), která však nicméně chová dobrý důkaz a pádný; křesťanství u svých upřímných a celých stoupencův, jak jich ono žádá, působilo podivuhodnou nápravu smýšlení a života — což zajisté jasně svědčí o jeho ceně, po případě přímo i o jeho původě, na který zapomíná se v důkaze racionalisticky pojatém. Takto máme však jen polovici důkazu morálního, polovici takorča vniternou. Druhá polovice jeho spočívá ve skutku, že se náboženství onomu podařilo mnoho a mnoho takových opravdových křesťanův učiniti a království Boží na zemi přese všechny překážky, ba zhusta skrze ně rozšířiti. V první polovici důkazu se případy více jen odvažují, v druhé se také čítají a oceňují co do rozsahu.

Obyčejně tedy při tomto důkaze na mysl tanou hromadné převraty ve smýšlení a živobytí celých vrstev a věků, kde se již nehledí tak na zjevy ojedinělé, nýbrž na celkový ráz doby, novým náboženstvím přeměněné. Jeví se tu zajisté zcela věrně účinky jeho, jakou mělo aspoň na velkou většinu jednotlivců v té které společnosti, v níž dovedlo býti směrodatným, i když to nebyli všichni, ani ne všichni stejnou měrou, dokonale.

Tyto účinky, kterými povstávali praví a celí křesťané, zajisté nebyly tak řídké, aby to opravňovalo k námitce, že šlo v převratech oných snad jen o změnu soustavy zevnější, o jakýsi nátěr, jako na př. dnešnímu křesťanstvu se vytýká. Dějiny námitce takové nepřisvědčují, ačkoli podávají a mohou podávati zprávy jen o menší části mravního obratu a pokroku, o té totiž, která se více na venek projevuje, a ani o té zúplna nepoučují,

jelikož si všímají více společenských nepravidelností než událostí v zavedeném směru klidně se odehrávajících.

Veliká část mravního života a snad právě ta lepší je všelikému dějepisu skryta; vniterné pohnutky a záměry ostávají přechasto skryty — ani činy zevnější nejsou buď vůbec všechny neb aspoň ne správně podány. Mnohý zajisté obraz dějinný proto jen skreslen se nám představuje, a byť naprosto bylo tu stejně možno líčiti příliš do růžova jako na černo, přece dle vezdejší zkušenosti můžeme zcela jistě předpokládati, že právě v tomto oboru soukromých i společenských ctností křesťanských spíše nedoceňováno nežli přeceňováno. Je to tak způsob soudu lidského vůbec, jemuž i dějepis až příliš hoví. I apologie nucena se mu přizpůsobiti dotud, že důkazy bere jen z událostí nápadných, nápadně významných, jichž meze ostatně ovšem nesnadno stanoviti; záleží mnoho na tom, k jakému druhu pozorovatelů se obrací, neboť co jednoho dojme a k zadumání přiměje, nechává druhého chladným.

Vysvítá odtud také samo samou, jakou důkaznost smíme důvodům z mravních účinků náboženství vzatým přičítati. Kdyby účinky takové byly zjevnější, zvláště pak kdyby přímá příčinnost božská zjevněji při nich vystupovala, měli bychom v nich zajisté důkazy prvního řádu pro božský původ náboženství jimi prováděného. Vidno to z oněch případův jednotlivých, kde vytčený požadavek skutečně splněn, jako na př. při obrácení apoštola Pavla a j. Jinak však z pravidla příčinnost ona božská není zřejma, zvláště ne v úkazech společenských, které připouštějí různá vysvětlení, tím méně pak v životě vniterném, jehož nesnadno stopovati nebo za kritérium používati.

Materialistický názor na dějiny ovšem neuzná ani těchto ani jiných důkazů z nápadných zjevů dějinných, ve kterých se spatřuje zvláštní řízení božské v zájmu zjevené pravdy náboženské. Názor tento a srovnávací věda náboženská na něm založená imponuje povrchnímu posuzovateli tím, že se honosí vysvětlováním přirozeným, sociologickým, dle nutných zákonů psychologických a sociologických, a dobývá si arci stoupenců, stojí-li proti němu filosoficko-fantastická spekulace, která dějiny spíše dělá než vykládá. Vlastně však ono materialistické pojmání dějin jakožto nutného a pouze přirozeného vývoje nevysvětluje též nic v celku a v posledních záhadách, neboť není dojista ještě pražádným vysvětlením říci prostě, že všecko dalo se dle nutných zákonů, neříci však, jakých, aneb uvésti sice nějaké zákony, které však v užití historickém co krok selhávají aneb navzájem se ruší; to neznamena nic více než místo zřejmé a zřejmě přiznané záhady položití schlubnou sice ale ještě záhadnější frasi o zákonech, kterých však pohříchu nikdo nezná a bezpochyby ani tak hned nepozná.

Není pak oprávněno namítati, že ideální názor historický jest rovněž jako materialistický názorem předpojatým, odezírajíc ovšem od zmíněné upřílišnosti jevící se tu a tam ve fantastické mystice. Ideální názor, střízlivý a umírněný, vyplývá z pozorování a rozumného uvažování dějin, jejichž obraty zhusta poukazují na vyšší řízení a bez něho s dostatek vysvětleny býti nemohou. Materialistický názor naopak přijímá pouhou hrubou skutečnost a řadu událostí — v čemž ovšem ještě nechybuje — ale tak, že vyšší souvislost vylučuje, a v tom již chybuje. Do též chyby upadá materialistický směr ve srovnávací vědě náboženské, pěstuje i ji pouze jako soupis názorův a zvyků náboženských nahodile za přírodních podmínek se vyskytlých a nahodile dle přírodních podmínek se vystřídavších. Je to sice podklad rozumného uvažování dějin náboženských, ale přece jenom podklad, tedy část vědecké soustavy, která buď ostává nedoplněna nebo poukazuje k rozhledu vyššímu, filosofickému a pak po případě — věřícímu.

Samo sebou pak za těchto okolností zřejmo jest, že nápadné tyto obraty dějinné, zvláŕtě v dějinách náboženských ne na každého stejně působí. Jednak mají sice působiŕtě a proto také důkaznost širší. neboť každý vzdělanec může se o nich z dějepisných pramenů přesvědčiti, čehož u jednotlivých zázraků v tomto způsobu není. Jednak ale zase důkaznost jejich přiměřena jest důkaznému předmětu, totiž působí jakési mravní přesvědčení dle toho, jak kdo na věc pohlíží. Mravní tato důkaznost není sice pro každého tak zřejmá jako fysická, ale na mysl pro ni vnímavé působí ne-li přesvědčivěji, tedy zajisté stejně přesvědčivě. Velicí badatelé od Augustina až do dneška rádi se touto teleologií dějin ve službách zjevené pravdy obírali, a ne jeden byl tímto historicko-mravním důkazem zjevenému náboženství nakloněn neb i získán.

Proroctví.

Náboženskému názoru jeví se věŕtba nebo proroctví jaksi nezbytným příznakem božství a dodatkem či raději průvodcím zázraku. „V tom jeví se nejmoudřejšího Boha prozřetelnost, že nejen zázraky, nýbrž i proroctví chtěl mítí známkami nebeského zjevení svého, aby je totiž nejen přítomní v zázracích poznali, nýbrž i budoucí v pravdivosti proroků potvrzeno spatřili.“ (Gazzaniga.) Jest-li věŕtba, jsou i bohové, a jsou-li bohové, jest i věŕtba. (Si quidem ista reciprocantur, ut si divinatio sit et dii sint, et si dii sint sit et divinatio. Cicero De divinatione.)

Ve starobylosti zázraky i věŕtby vyskytují se jako části náboženského života, zvláŕtě pokud souvisí se zájmy veřejnými,

s osudy státu. Je to jaksi bezděčné smýšlení a přesvědčení lidové, obecné, které z přílišné důvěřivosti zabíhalo do zámezí a poskytovalo spekulantům příležitosti, používatí ho k sobeckým záměrům soukromým a podřizovati jim nejen výroky věštírů za posvátné pokládáných, nýbrž i ostatních způsobů věšterných, jak zvláště v životě starořímském se vyvinuly (augurium, haruspicina, nekromantie, snářství, astrologie atd.).

Zevrubnějšimu rozboru všeliké takové mantiky naskytují se na ní hlavně tyto stránky. Předně ovšem z vědavost, podle okolností více méně oprávněná, jež vybízela obracet se v bezradaosti lidské k božstvu. Jelikož božstvo to zřejmě neodpovídalo neb aspoň ne všude a ne dosti často, hledány odpovědi tam, kde božstvo tušeno, v přírodních zjevech, a to pomalu pořád v bezvýznamnějších, nahodilých, malicherných; čím méně jakémukoli poznání sloužily (vnitřnosti zvířat, řehot koňstva atd.), tím více v nich hledáno — náhoda a přírodní nutnost, nahodilá hra neodvratného osudu čím nejasněji mluvila, tím spíše dohady a výklady připouštěla.

S tímto přírodním božstvem hledány styky záporém vlastního osobního vědomí, opojnými prostředky a vlivy přírody neb umění (narkosa přerozmanitých způsobů, bluk, hudba, tanec, sebezranění v šílenou bolest atd.).

Dle toho byl také obsah těchto sdělení, jenž hodnotou právě tím více klesal, čím méně při nich ozýval se zdravý rozum a rozvaha. Zrnka lidové pramoudrosti (na př. delfské: Poznej se!), jež inteligencí rozvíjena a šířena, mizí v záplavě bezcenných a tendenčních výroků, jakými duchovní pokrok, ba ani obyčejné zájmy celku nepodporovány.

Není proto snad bezvýznamno, že zakladatelé nových soustav náboženských jako zázraků tak i věštění tu a tam výslovně se vzdávali, smíme-li příslušným zprávám věřiti. Zarathustra, Buddha, Konfuce, ba ani Mohammed buďto z opposice k víře lidové, aby jim nebyla na odpor, nebo z opatrnosti, necítíce se jich schopny, nechtějí se na ně odvolávat.

Jinak jest v náboženství zjeveném. Proroci znajíce dobře věštecké neplechy i zde provozované, nevzdávají se proto prorocké činnosti vůbec, nýbrž vědomě a důrazně staví ji proti lži proroctví, nad něž nekonečně vyniká i původem i prostředky, a proto ovšem i obsahem.

Jméno proroka v naší mluvě, ač jest mluvnicky původní, nemá etymologicky přiměřené význačnosti, jako na př. ji má slovo věstec. Starý zákon zove proroky mluvčími nebo zvěstovateli, vykladači (nabi), vidci (roeh, pak choseh). Řecké profetes dle původu značí toho, kdo za někoho mluví, tlumočnicka, klade se však již u spisovatelů starořeckých za vykladače věšterných

a tajemných pravd vůbec. Ve mluvě biblické značí ovšem vykladače výroků Božích, a jelikož výroky tyto ohlašují — povšechně řečeno — pravdy božské, lidem neznámé, spojuje se s názvem tím přirozeně příznak hlasatele pravd skrytých a z nich zvláště těch, které skrývá tajemná budoucnost. Odtud nabyl název proroka zvláště příznaku předpovídače, proroctví pak v nejužším smyslu značí totéž co věštba (mantela, vaticinium), předpověď.

Je tedy proroctví v theologické mluvě tolik jako jistá předpověď věci člověku v ten čas nepoznatelné. Zahrnuty ve výměru tom všechny podstatné znaky, týkající se výsledku, původu, účelu a způsobu proroctví, jak asi obdobně u zázraku vyšetřeny.

Jisté má býti proroctví psychologicky i logicky, totiž předně ne pouhý dohad nebo výpověď pochybující, váhavá a nazdařbůh učiněná, bez příslušné vědomosti, bez opravdového „předvědění“ (v jakém významu „vědění“, záhy uvidíme). Dále výpověď sama ve výrazu má býti jasná i určitá. Jasná aspoň tolik, aby jádro smyslu bylo zřejmé každému člověku vyspělého rozumu, tak že předpověděná věc od jiných jistě může býti rozeznána. Určitá má býti, ne docela povšechná, ne obojetná čili dvojsmyslná, a aby zároveň předmět předpověděný aspoň naznačen byl také v některých podrobnostech a blízkých okolnostech, čímž by se předpověď tato právě lišila od přirozeného dohadu, čili jinými slovy, aby aspoň poněkud vedle skutku samého, že se stane, také naznačila, kterak se stane; zde ovšem záleží mnoho na předměte, o který jde, může-li o něm vůbec jaký přirozený dohad býti či ne, po případě jakou měrou, aby proroctví mohlo býti rozeznáno od přirozené konjektury nebo kombinace.

Příčilo by se ovšem jasnosti předpovědi, kdyby obsahovala věci zřejmě protimyslné a nemožné nebo naprosto nesrozumitelné, z nichžto rozumné myšlenky nebylo by lze si vybrati.

Nenáleží k jasnosti proroctví, aby bylo dějepísem budoucích věcí, neboť toho účel její nevyžaduje, ba spíše se tomu příčí; nemohou tedy ani vylučovány býti metafory, jinotaje, typy a pod. vůbec vedle slovních také věcné a osobní náznaky, které by byly obrazem věcí a osob budoucích. Není tedy ani vyloučeno, že příběh prorocký, jakožto samostatný projev budoucna a nikoliv otrocký popis, obsahuje rysy nadbytečné, kterých ve výsledku snad neviděti, jako příkrasy básnické nebo podrobnosti místní a časové, pro lepší znázornění z přítomnosti prorokovy vzaté, ačkoliv i tyto kolikrát, jak z výkladů proroctví a podobenství známo, přispívají k oživení a prohloubení výkladu samého.

Rozumí se tedy vzbledem k neznámému obsahu proroctví samo sebou, že posluchačům jeho není vše jasno a zřejmo jako

v nějakém obyčejném příběhu. Nevadí pak ani jasnosti proroctví, když ani svědkové vyplnění jeho nevniknou úplně do všech podrobností jeho, jelikož obírá se zhusta předměty nadpřirozenými a vedle toho není vždy zřejmo, co přesně ve slovním výrazě prorockém náleží k podstatě obsahu a co k příkrasám líčení. I po vyplnění jakož i mnohých a mnohých výkladech poskytují takto vždy ještě vděčné látky k rozjímání.

Jiná jest otázka, zdali a pokud jest proroctví jasno samému prorokovi. Ve St. Z. tu a tam naznačeno (Balaam Num. 23 a 24, Daniel 12, 8: slyšel jsem a nerozuměl...), že proroku nebyl zřejmý obsah ani dosah vlastního proroctví; sám apoštol (1. Kor. 13, 9) praví: z části prorokujeme. Vysvítá odtud, že ne vždycky chápal prorok všechno, co z vnuknutí božského prorokoval. I příčina jest na bíledni. Ani v osvětlení prorockém nebyl prorok podstatně změněn, aby snad mu dáno bylo, co lidem vůbec nedáno, chápati totiž tajemství božská; jakási nejasnost byla tedy i u nich, zvláště když tajemství zjevena v obrazech symbolických. Kromě toho některé okolnosti, na př. času, kdy se věci ty stanou, ostávaly jim neznámy, buďto že vůbec nepadají na váhu aneb že prozřetelně zatajeny. Pokud tedy můžeme tu vůbec rozhodovati, nevadí nic domněnce, že vniterná zjevení i v přijímání samém, přes veškeru jistotu mohou zůstat s nějakými nejasnostmi, jež týkají se jednak původu, jest-li božský, jednak pravdy samé, zjevené snad jen částečně nebo v obrazech atd. Nejasnost tato není na ujmu skutečné jistotě, že to zjevení božské, ani jistotě o smyslu pravdy, nýbrž označuje pouze jakýsi nižší stupeň naproti úplné zřejmosti, evidenci a pochopení.

Odmítnouti totiž dlužno naprosto domněnku, že proroctví pronášena v nějakém šílenství a nepřičetnosti, v jaké hlásány byly rozmanité věštby pohanské. Bylo by zajisté Boha i člověka na výsost nedůstojno, to čím přirozenost lidská má býti povýšena a takoruka zbožněna, tedy na vyšší stupeň duchovní povznesena, prováděti potlačením právě duchové stránky a činnosti v člověku; i když konečně dar proroctví dává se člověku ve prospěch jiných, přece i nosič jeho má jím býti požehnán a povznesen. Prorok jest sice a zůstává nástrojem zjevení božského nedokonalým a nepříměrným, ale pražádného účelu by nemělo tuto nedokonalost ještě stupňovati tak, aby byl dokonce nástrojem mrtvým. Přeměna zjevovaných pravd, které by se bylo lze snad obávati při součinnosti lidské, může zajisté jiným způsobem dostatečně býti zamezena.

Ekstase, vytržení mysli, jest docela něco jiného nežli ono t. ř. „božské šílenství“. Je to zvýšená, soustředěná a na svůj předmět upřená pozornost, přirozeně ovšem spojená s poměrnou nevšímavostí k ostatnímu okolí, provázená příslušnými účinky

radosti, hrůzy atd. snad i na těle se jevícími. Je to tedy zvýšená činnost duševní, jak ji i jinak pozorujeme, na př. při úsilovné činnosti badatelské, umělecké atd. — nikoli však zbavenost duševné samostatnosti. O nesamostatnosti možno arcíť mluvit, pokud předmět jaksi celou pozornost člověka zaujal; ale při veškeré této napohledné passivitě jsou to přece vlastní jeho myšlenky, kterými jest zaujat. Není to tedy nepřičetnost — leda vzhledem k ostatnímu okolí — nýbrž naopak úplné zabloubání a ponoření do předmětu, odkudž nové a nové pravdy se objevují. Ostatně nehraje v dějinách Zjevení ekstase toliké úlohy, jak se někdy za to má, neboť je tu celkem přece jenom zjevem mimořádným, více charismatickým pro jednotlivce, nežli veřejně autoritativním nebo věroučným.

Tolik o jistotě proroctví.

Nazváno dále proroctví předpovědí vzhledem ku předmětu, pro přítomné posluchače pojmem, místem nebo časem, tedy pro vědomost jejich vždycky časem vzdálenému. Předpověď tato může býti slibná (hrozebná), předvědná nebo předurčovací. Dle toho, jak na význam proroctví pohlížíme, budeme též na jednu či druhou stránku klásti hlavní důraz. Kdo hlavně má na mysli skutek sám, předpověď a vyplnění, tedy zázračnou stránku, ten hlavně odtud důkazy božské nauky sestrojovati bude; tak se též obyčejně děje. Ne neprávem však poukazuje se také na obsahovou a věroučnou stránku, jíž proroctví tolik vyniká a předním činitelem v hlásání království Božího se stává. (Die göttliche Weissagung ist ein Sagen der Weisheit, dí Schell v Religion und Offenbarung.) I v tomto hlásání pravd božských jest proroctví jaksi předpovídáním, výpovědí o věcech té doby neznámých a přirozeně nepoznatelných, i jest tu sobě samo jaksi důkazem pravdy.

Dokonalým proroctvím zove Benedikt XIV. ono, v němž jistě zjevnou se stává nejen pravda zjevovaná, nýbrž i božský původ zjevování toho, jak na př. u proroků St. Zákona někdy výslovně bývá naznačován a Spasitelem samým udáván. Nedokonalým proroctvím či pouze prorockým pudem co do původu zove ohlašování pravdy, při němž není zajištěno, zda jest původu božského či jiného, snad i nesprávného.

Předmětem proroctví vůbec jsou pravdy, kterých člověk té doby přirozeně znáti nemůže. Rozumí se tedy jak o proroku tak o posluchačích, že pravdy ty jsou jim vzdáleny, neboť kdyby na př. anděl věstil něco, co sice člověku jest přirozeně nepoznatelno, andělu však dle vyšší jeho vědoucnosti přirozeně známo, bylo by to sice jaksi proroctvím vůči nám, nikoli však proroctvím prosté řečeným, neboť anděl by tu vlastně neprorokoval. Může však zcela správně Spasitel nazýván býti prorokem, jelikož nevěstil z vědoucnosti své lidské, nýbrž božské.

Pravdy ty mohou býti lidského rozumu vzdáleny v minulosti, v přítomnosti nebo v budoucnosti, jak zmíněno. Prorokem mohl by právem nazýván býti na př. Mojžíš i s té stránky, že hlásal a napsal pravdu o stvoření světa, jestliže dáme za pravdu domněnce, dle níž hexaemeron jest bohodeché vypravování o původu všech věcí založené na daném vidění.

Nejnápadnější ovšem jest proroctví, pokud zvěstuje události budoucí, člověku té doby nezvěstné; při nich totiž zázračný ráz nejvíce vyniká. Události ty mohou býti buďto zcela nahodilé, závislé pouze na svobodné vůli božské neb lidské, anebo přírodně nutné sice, avšak přirozeně člověku té doby naprosto nezvěstné.

Do první třídy náležejí tedy úradky a dispozice božské, převyšující požadavky náboženství přirozeného, rozumem snad vystižitelné. V tom významu celé dílo spásy prováděné v dějinách křesťanských tvoří jakousi soustavu proroctví, z nichž některá přesně, některá jen povšechně zakladateli a hlasateli jeho nastíněna.

Dále sem náležejí svobodné skutky lidské, tak totiž svobodné, jak svobodě lidské vůbec rozuměti třeba dle indifferentismu a indeterminismu relativního; naprosto indeterminován, naprosto svoboden jest pouze Bůh, kdežto člověk není naprosto svoboden, podléhá jistým vlivům, avšak tím méně naprosto determinován, tak že lze sice dohadovati se, jak asi bude člověk za daných okolností si počínati, a ještě více, jak tenhle člověk téhle povahy v těchhle okolnostech si počínati bude. Při takovýchto předpovědech ovšem někdy nepadne jest určiti, kde přestává přirozený (psychologický, sociologický) dohad a kde začíná proroctví. Ale veškerá pochybnost naproti proroctví mizí, jde-li o přesnou a zevrubnou předpověď jednotlivých skutků člověka, zvláště vzdáleného, neznámého, ještě neživoucího, jelikož tu není žádného předpokladu, o který by se přirozená vědomost opírala; zde nutno uznati skutečné předvědění z vyššího pramene.

O vniterné povaze tohoto božského předvědění, chceme-li na tomto místě i této záhady se dotknouti, nepadne rozhodovati, jako o vniterném životě božském vůbec, v kteréžto říši tajemství září světlo nepřístupné. Dávne spory theologův o prostředku předvědění pohybují a mohou se pohybovati pouze v těch mezích, aby nedotknuta zůstala naprostá indeterminace vědění božského i svoboda lidská; ani Bůh, ani nese všechno slovem moci své, tedy i veškeru pravdu, neobohacuje vědění svého dle přítomných nebo budoucích událostí, jelikož veškeru pravdu v sobě zahrnuje najednou od věčnosti do věčnosti jakožto sobě vždy přítomnou; ani člověk předvěděním božským — předvěděním dle našeho hlediska — není ve svobodě své omezován, jelikož skutky jeho v příčinách i výsledcích přítomny jsou věčnému vědění božskému tak jak již skutečně jsou neb se stanou. Poměr časnosti k věčnosti jest

ovšem záhadou, a to snad záhadou nerozřešitelnou, avšak nejméně by přes ni měli klopýtati, kdo neklopýtají přes absurditu tak zjevnou, jako jest svépůvodní věčnost viditelného světa.

Do druhé třídy předmětů prorockých náležejí události, které sice ani v sobě ani v příčinách svých nejsou prostě nezvěstny, avšak té doby vůbec naprosto jsou neznámy. Tak na př. zjevy přírodní přesně předpovídati, nebo léčiva jistě udávati v době, kdy zákony astronomické a lékařské jsou neznámy, bylo by proroctvím, proroctvím ovšem jen vztažitým, pokud se souvěkých lidí týče.

V takovémto předvědění tedy, které přirozené schopnosti člověka jest naprosto nepřiměřeno, spatřuje se nadpřirozený úkon vědoucnosti Bohem přímo neb nepřimo propůjčené. (I zde jako při zázraku budiž pomínuto zevrubnějšího rozboru angelologického, jelikož o vědoucnosti a působení vyšších duchů stvořených málo co bezpečného rozumem lze stanoviti.)

Jakožto hlásání skrytých pravd, jinak lidem neznámých a bez vniknutí božského nepoznatelných, znamená proroctví zázrak, zázračnou činnost, i zove se také skutečně zázrakem vědoucnosti, jako zázrak prostě řečený značí zázrak moci neboli mohoucnosti. Ale majíc určitý obsah myšlenkový, jest ještě něco více, jest zároveň zjevením pravdy. Jest sice i zázrak zjevením — jako zjevení zázrakem — ale jen povšechně, ohlašuje moc a působnost božskou. Proroctví však ohlašuje kromě vše vědoucnosti božské též určitou pravdu lidstvu spasnou, i jest proto ještě více částkou Zjevení.

Zázrak působí však na současníky určitěji a jistěji, jelikož možno jej hned když vykonán jakožto pravý zázrak poznati. Proroctví, byť i oznamovalo věci tajemné, nemá samo v sobě vždy dostatečného pověření. Jednak obsah, jenž by sám sobě mohl býti jaksi vniterným kriteriem — a také jím bývá — není vždy takový, aby pouze rozumovým úsudkem přirozeně mohl býti oceněn, an vědomosti přirozené přesahuje aneb se jim dokonce zdá přičítati, anebo vztahuje se na věci časem či místem vzdálené, o kterých tedy se nelze přesvědčiti až po čase, někdy snad i velice dlouhém.

Kromě toho také proroctví samo sebou snad jest méně jasné, buď obsahem neb i slohem, jakož při neobvyklém obsahu jest přirozeno, tak že dosah jeho ne hned a ne každému je zřejmý. Proto důkaznost jeho bývá menší než u zázraku, ačkoliv zase jinak obsahem svým už tvoří samo část nauky a uvědomění náboženského.

Na základě nadpřirozené přičinnosti lze též o proroctví stanoviti dle obdoby takořka všechna hlavní pravidla o zázraku platná, vyjímaje snad jeden znak, že proroctví k apriorní věrohodnosti

nepotřebuje jako zázrak fyzický býti zjevem mimořádným, zřídka se vyskytujícím, jelikož u proroctví vedle stránky ontologické, že jest zázrakem, obyčejně padá na váhu též naučný obsah, jehož ovšem nemůže nikdy dosti býti člověku podáváno. A s této dvojí stránky jest proroctví neklamným kriteriem zjevení božského, anť samo mnohé částky zjevení toho v sobě chová a lidem zvěstuje.

Jestli účel proroctví opět jen takový, aby přispělo k oslavě Boží a k dobru člověka. Tomuto slouží přímo, hlásá-li zdravou nauku, nápravu mravů, výstrahu mravní, spasnou útěchu atd. Nepřímou pak mu slouží, provází-li činnost hlasatele nauky ne zjevně nesmyslné nebo nemravné, vydávajícího se za vyslance božského. Nemá a nesmí tedy sloužiti pouhé všetečnosti lidské aniž vůbec jakýmkoli sobeckým zájmům bez vyššího účelu v sobě chvalného.

* * *

Možnost proroctví dána jest sama sebou, může-li Bůh budoucnost poznati a může-li jí člověku zjevití.

Vševědoucnost božská vztahuje se na všechno poznatelné, tedy také na pravdy jinak vzdálené nebo skryté. Události budoucí na př. nemají sice dokud se nestaly žádné jsoucnosti fyzické, ale mají býti logické, jsouce poznatelné od věčnosti. Jsoucnosti fyzické nabývají, až se stanou, a takto jsou také předmětem vševědoucnosti božské, ony samy i s bližšími znaky svými, času, místa atd. Kdybychom nevydávali se v nebezpečí tvrditi, že věci neb události působí na mysl božskou jako předměty poznání, mohli bychom říci, že předvězení božské vlastně nepředchází události, nýbrž událost předchází je. Bůh pak jakožto sídlo veškeré pravdy spatřuje všechno poznatelné sám v sobě, ve své nekonečné moudrosti a moci, která jest základem veškeré pravdy a skutečnosti.

Záhada, jak s tím porovnati svobodu lidskou, zaměstnávala již nejstarší obhájce theismu křesťanského proti fatalismu a monismu. Námitky tohoto pak se podstatně až do dnes nezměnily, zakládajíce se na nedorozumění. Z toho, co víme o vševědoucnosti božské a svobodě lidské, snadno se řeší, ačkoliv tím není řečeno, že stejně snadno se také vysvětluje záhada sama, jak by se dle leckteré učebnice snadným zdálo. Nemajíce, jak před chvílí zmíněno, přiměřeného pojmu o věčnosti a vševědoucnosti, nemůžeme kladně poměru mezi událostmi v čase a vševědoucnosti vysvětliti, jako vysvětlujeme jiné otázky metafysické, ale můžeme zcela dobře ukázati, že důsledky, které theismus ze své nauky o Bohu v tomto předměte vyvozuje, jsou jedině rozumné, námitky monismu pak že nepůsobí zvláštních obtíží leč tomu, kdo by i v těchto věcech hledal naprosté zřejmosti, což ovšem by byl požadavek nerozumný, neoprávněný.

Scholastika od Anselma předchází onu obtíž distinkcí mezi nutností předchozí a následující (*necessitas antecedens* neb *absoluta* a *n. consequens* neb *hypothetica*; Anselmus, *Cur Deus homo* 2, 18: *Est necessitas praecedens, quae causa est, ut sit res, et est necessitas sequens, quam res facit*; předchozí jest jaksi příčinou události, následující jest jejím výsledkem. tak jako prý když mluvíš a já řeknu, že nutně [*ex necessitate*] mluvíš). Distinkcí slovní ovšem není věc ještě vyřízena, ale v tomto případě distinkce odpovídá věci, pokud ji můžeme vyšetřiti. Origenes dokonce odpovídá Celsovi (2, 20), že ne v předpovídajícím jest příčina budoucí události, která by se byla stala, i kdyby nebyla ani předpověděna, nýbrž událost tato že zavdává předvědoucnosti příčinu ji předpověděti. Nesmí se tomu však rozuměti, jakoby událost budoucí působila zpět na mysl božskou, nýbrž to, co nám jest budoucí, jest bezvěké a bezčasé myslí božské jakožto logická pravda přítomno a v myšlení jejím jest obsaženo.

Svoboda vůle lidské, ač jinak mnohým zevnějším vlivům podrobená, ničila by se vlastně jenom nějakým vlivem vnitřným, který by ji k jednomu rozhodnutí naprosto nutil. Toho však v předvědoucnosti božské není. Ani v tom případě, kdyby nějaká osobnost věděla o předpovědi, již by mohla vyplniti nebo zmařiti, nelze mluvit o nějakém nátlaku, aniž třeba odtud vysvětlovati částečné nejasnosti v proroctvích, aby súčasně prý nejednali pod vlivem jejich podle nich nebo proti nim. Z dějin znám jest pokus Juliana Odpadlíka zmařiti proroctví o zkáze Jerusalema, kterážto právě úsilím jeho dovršena. Jednak malicherný by byl názor takový, který by pochyboval o moci božské, zmařiti útoky na spasitelná proroctví jeho, jednak rouhavý, přičítati Bohu rozhodnutí zkázo no sná bez viny člověka. Připouštímeť docela ochotně, že může Bůh, jelikož svoboda vůle lidské není absolutní, řídit konečně hnutí její tak, aby pro vytčené záměry se rozhodla; neničil by ji tím, nýbrž v určitých případech by jí samovolný směr pozměňoval, tedy úplnou svobodu pro ty případy obmezoval, jako řídí a obmezuje ostatní věci stvořené a zákony jejich.

Ostatně mimo toto zásadní zajištění svobody možno poukázati ještě na to, že osoba proroctvím označená buďto vůbec o něm neví, neb na ně nemyslí, tak že skutky její podnikané z pohnutek zcela jiných přece proroctví vyplňují. Fatalismem, jež vytýkají nauce o proroctví, nemožno názoru toho nazývati jednak proto, že nejde tak o osudy jednotlivcovy, jako o dílo spásy celkové, jemuž jednotlivci snad slouží. Fatalistickou zdá se na př. báj o Orestovi, který chtěje věštbě ujíti právě ji vyplnil; a přece zase obsahuje správné jádro, že předpověď může se vyplniti, aniž člověk zúmyslně podle ní jednal. Fatalisticky vypadají snad některé hrozby, které však podstatně — i když ne výslovně —

jsou snad pouze podmíněčné. A dokonce ani naprostá, bezpodmínečná proroctví nevedou k fatalismu, neboť předvídají a předpovídají události tak, jaké tyto samy jsou: svobodné jakožto svobodné, nutné jakožto nutné. Nevede-li obyčejná přirozená konjektura a dohad k fatalismu, nevede k němu ani proroctví, které jakožto skutek osobního Boha a prozřetelnosti jeho spíše od fatalismu odvádí.

Druhá podmínka možnosti proroctví jest, aby Bůh je mohl člověku oznámiti. Tu stačí opakovati, co pověděno nahoře (II. 153) o možnosti Zjevení vůbec. Jest sice v proroctví jako v zázraku cosi nekonečného, čeho se člověk příúčastňuje, avšak příúčastnění této nekonečnosti není formální, podstatné, nýbrž případkové. Obrazy totiž, představy a slova, která se proroku zjevují, jsou vzata z oboru přírodního, člověku známého; a tak také prorok posluchačům proroctví hlásá. Nelze tedy naprosto tvrditi, jak někteří činí, že Bůh může všecko člověku oznámiti, co sám poznává, vlastně zná; alespoň nemůže se mu tak zjeviti ani proroctví vnuknouti, aby člověk všechno také pochopil, neboť mnoho jest podstatně nepochopitelné. Může se tedy správně toliko říci: Bůh může vše, co zná, člověku zjeviti, pokud schopnost lidská dostačí. Tím, že schopnost tato jest obmezena, vysvětlují se také rozmanité zůsoby proroctví (výslovné sdělení, vidění v obrazech atd.) a různé stupně jasnosti; že však tím není nikterak vyloučena možnost vůbec, rozumí se samo sebou.

Nepříčí se tedy proroctví ani vševědoucnosti nebo všemohoucnosti božské ani schopnosti lidské, jsou tedy fyzicky možná. Nepříčí se pak dále ani moudrosti nebo svatosti božské ani svobodě a mravnosti lidské, jsou tedy mravně možná. Uvážíme-li pak zevrubněji účel a ráz jejich, ukáží se naopak nejen možnými, nýbrž i velice přiměřenými všem činitelům, o které při nich jde, Bohu i člověku v poměru náboženském.

Poukázáno již na začátku rozpravy této o proroctvích na to, že jsou s náboženstvím jakoby spjata. Nejen Řekové a Římané měli svoje věštírny, měli i Chaldeové svoje astrology a národové germanští i slovanští svoje věstkyně. Čarodějnictví u divochů provázeno jest předpovídáním. Obecná skutečnost tato svědčí s dostatek, že věštba nejeví se člověku ničím protivným neb nemožným. A klademe-li tyto úkazy na vrub nedovzdělané pověrečnosti, setkáváme se nyní v novější hyperkultuře s úkazy podobnými, které jsou snad raffinovanější, avšak mají stejný základ a pozadí: víru v možnost věštby pomocí vyšších neb aspoň tajemných mocností. Pověra jako stín následuje víry a pohřichu ji často zastupuje; nesluší se však proto s pověrou zamítati i víru, nýbrž potřebí tuto od oné očistiti a čistou zachovati.

Jsoutě nám proroctví — ať myslíme pouze na možnost jejich, zvláště však, pokud máme na mysli proroctví biblická skutečně vydaná — prostředkem prozřetelnosti božské, lidstvo k pravdám vyšším povznášející a k vyšším cílům vedoucí. Již pouhou skutečností svou svědčí o božské vševedoucnosti, seznamujíce kromě toho obsahem svým s jinými vlastnostmi neb i zákony Božími, zvláště pak s otcovským vedením lidstva ku spáse. Jimi dostává se člověku o budoucnost pečlivému poučení, výstrahy a útěchy, uprostřed změnných událostí a proudů časových bezpečné opory a důvěry v jisté vítězství pravdy, obohacuje se víra, posiluje se naděje, vůbec udržuje a živí se náboženství. Platí to o nás, kteří jsme už svědky proroctví většinou vyplněných a s důvěrou na vyplnění ostatních spoléháme, platilo to též o věřících S. Zákona a o prvokřestanech, kteří proroctvími o Spasiteli a říši jeho zachovali si pevnou naději spásy a v ní pojistili spásu svou.

* * *

Poznati pravé proroctví a rozeznati je od jakýchkoliv jiných projevů za prorocké se vydávajících jest ne-li vždycky aspoň v nejčtetnějších případech možno. Obezřelosti a jakési nedůvěřivosti jest potřebí, neboť i zde vysvětlování přirozené po právu předchází, nadpřirozené má býti řádně odůvodněno, když přirozené nestačí.

Že proroctví proneseno (pravdivost historická) a splněno, dosvědčí přítomným vlastní zkušenost, vzdáleným spolehlivé svědectví osobní nebo písemné. Vztahuje-li se proroctví na budoucnost dalekou, potřebí ovšem vyplnění vyčkati, avšak důvěru v ně již v přítomných mohou vzbuditi okolnosti, které i jinak zaručují pravost proroctví. Osobnost prorokova a celé jeho počínání dává posluchačům na srozuměnou, kterak o výpovědech jeho souditi, zda pronáší pouhé domněnky či určité vědomosti. Hlavně padá tu na váhu výslovné ujištění jeho v podobě ovšem jakékoli, že co hlásá, jest proroctvím. Samo ujištění toto arcíť nestačí, neboť může býti pouhým podvodem; avšak za oněch okolností, ve kterých si hlasatele pravdy náboženské představujeme, vážného, opravdového, vyslovujícího určité výpovědi své jakožto výpovědi prorocké, nemáme proč pochybovati, že nemluví nazdařbůh. Zvláště vyplněna-li jedna nebo více z předpovědí jeho, nabývá cdtud posluchač ne-li jistoty, tedy aspoň oprávněné důvěry, že i toto proroctví, jehož vyplnění jest ještě vzdáleno, jest opravdovým proroctvím a ne dohadem neb domněnkou, když jako opravdové proroctví proneseno neb za takové nějak označeno.

Že pak proroctví jest opravdovým proroctvím, totiž původu božského (pravdivost filosofická), lze taktéž ve mnohých pří-

padech zjistiti. Především dle známek negativních, věcných i osobních, jako u zázraku třeba odmítnouti výpovědi zřejmě nesmyslné a nemravné, dále výpovědi pro život náboženský zřejmě bezcenné, pouhé všetečnosti a marnivosti sloužící atd. Mluví-li tak člověk nešlechtný vydávaje se za vyslance Božího, nezaslouží zajisté býti slyšán, kdyby výpovědmi svými chtěl poslání své pověřiti. Uvádí sice Písmo proroctví na př. Balaamovo a velekněze Kaifáše (Jan 11, 51), avšak nikoli jako vyslanců Božích, nýbrž jako hlasatelů více méně bezděčných.

Důležito jest měřítko zavedené soustavy náboženské, která jinak jest Bohem ověřena, vylučujíc odchýlné nauky, byť i jako opravné vystupovaly. I bludné soustavy mimo- a protikřesťanské měřítko toho užívaly a užívají; subjektivní přesvědčení některých, ohledy státní a pod. zamezují přístup každému odchýlnému názoru i poučení, tak že pravda tam nepronikne a pokrok stává se nemožným. Odtud zjevno jest, jaké nebezpečí vyplývá z tohoto ustáleného směru, jest-li sám v sobě bludný, a jak důležito jest pravidlo víry pravé naproti novým naukám, třebas i za božské se vydávajícím. Apoštol národů (srv. zde II. 373) v tomto smyslu i svoji vlastní nauku již napřed odsuzuje, kdyby se přičila tomu, co dříve hlásal. „Mojžišův zákon sobě samému prorocký původ a ráz předpovídání osoboval; avšak zakazoval všecky způsoby přírodního věštění. Deut. 18, 9—14... Všechna náboženství obsahují zákaz oné mantiky, věšterství a čarodějství, které se odchyluje od method a úkolů náboženství veřejného. Měly býti zamezeny styky se zlými mocnostmi, nadřizování záměrů soukromých nad zájmy společenské, kterým sloužilo veřejné věšterství, konečně přílišné ohrožování kázně a mravu, zdraví a síly.“ (Schell.)

Zdá se tu býti opět jakýsi circulus vitiosus, ale není. Pravdivost Zjevení, o které tu jednáme, nedokazuje se tím neb oním ojedinělým zázrakem nebo proroctvím, nespolehá na něm; je tu celá soustava známek a důkazů vniterných i zevnějších, jimiž ono pověřeno, tak že má právo alespoň svým stoupencům zrazovati všeliké lehkomyšlné zahrávání s projevy jemu nepřátelskými, zvláště pak stoupencům těm, kteří nemají ani schopnosti ani příležitosti, rozlišiti jádro od plevy. Jednotlivé pak částky jeho nemohou pokaždé býti zkoumány od začátku, bez určitých předpokladů, sice bychom se dlouho nedostali vpřed. A důkazný úkol zázrakův i proroctví, o kterém nám bude brzy jednati, sám velí přestatí na důvodech, které sice jsou přesvědčivé a každé námitce dovedou čeliti, které však nikoho nenutí souhlasiti, jelikož nejde o nějaké poučky mathematické, nýbrž o víru a přesvědčení životní.

Mezi vlastnostmi pravého proroctví vytčena též jasnost a určitost, již ovšem také stanoveny meze. Hledíme-li k proroctvím

messianským, o která hlavně jde, napadá především neurčitost časová. Blízká i daleká budoucnost připojuje se v proroctvích zhusta přímo k přítomnosti. Vadí to snad dějepisné určitosti, prospívá však zase nemálo psychologické působivosti jednak na posluchače přítomné, kterým předpovědi tím jaksí přiblíženy, jednak na posluchače pozdější, jejichžto zájem tím stále probouzen a udržován.

Podobně i četné nejasnosti slohu i obsahu v proroctvích na přítomnost i budoucnost se vztahujících výchovně působily na přítomné posluchače i na pozdější pokolení. Praktické použití napomínek a výstrah nebývá nesnadné. Vyplnění dějinné nastávalo po částech, a dosud ještě zcela nedovršeno, aby jednak vyplněním jedněch částí živena byla důvěra v ostatní, jednak oddalováním výsledkův ostatních pěstován byl zájem a pozornost k zaslíbením nebo výstrahám z věčnosti vycházejícím a k věčnosti směřujícím. Nehledě ani k místnímu a časovému rázu proroctví a proroků samých, kteří božské pravdy dle osobní svojí a posluchačů povahy přednášeli, pravdy samy ač na přirozené schopnosti vštěpované neměly lidmi býti snižovány, nýbrž měly je k sobě povznášeti: ve zjevech obyčejných měl hledán i naleznán býti vyšší význam, ve věcech i událostech symboly, v osobnostech a jejich osudech typy, neproniknutelná tajemství pak v názorném a přece tajuplném rouše jednak sblížována jednak v tajemnosti zachována.

Částečná neurčitost proroctví dána tedy samým obsahem a úkolem jejich: napravovati mravy zřejmými napomínkami a výstrahami, budit touhu a naději v budoucí tajemství náznaky a obrazy více méně tajemnými. Nejdeť konečně o každou jednotlivost v proroctvích, o kterou může býti zvláště nyní spor: hlavní jest soustava proroctví, vztahujících se na příštího Spasitele a říší jeho, a tato soustava proroctví starozákonních i Spasitelových působí zajisté jasně a přesvědčivě. Tajemné druží se zde ku zřejmému, ono tímto se objasňuje, toto oním se prohlubuje.

Že nebyla proroctví ta vždy poznána a správně oceňována, není divno. Jednak byla skutečně tajemná a na př. v eschatologických částkách (o věcech posledních) neurčitá, aby pozornost zaměstnávala a ve bdělosti udržovala, jednak přičila se zakořeněným předsudkům a proto jako nemilá pravda neochotně přijímána.

Ostatně více chybováno proti proroctvím v tom, že nedoceňován dosah jejich a nepoznáván „den návštěvy“ božské, tedy co do důkaznosti jejich; smysl a význam jejich poměrně dosti poznáván, zvláště když blížilo se vyplnění. A tak ačkoliv i dnes o některých stránkách proroctví jest pochybnost, co znamenají, mají-li význam věcný či pouze slohový, přece celkem jsou a byla

jasná, pro účel svůj s dostatek poznatelná, co znamenají a že tedy jsou proroctvími, nikoli dohady ani výpovědmi náhodnými.

Dohady jsou vyloučeny obsahem proroctví, týkajícím se buď úradků božských neb věcí docela vzdálených a člověku té doby nezvěstných. Namítnou se snad rozmanité zákony sociologické, historické — na př. co do osudu národů, říší atd. Arciť panuje tu jakési povšechné pravidlo vzrostu a úpadku, a potud netřeba proroctví; avšak jestli toto určité a podrobné o výsledcích docela vzdálených a té doby zcela pravdě nepodobných, nelze tu mluvit o vědecké konjektuře neb dohadu. Tak na př. předpovídán lidu vyvolenému učitel pravdy a spasitel, i vyskytovalo se takových více, neboť není nic nadpřirozeného předpovědět, že povstane někdy nějaký nadobyčejný muž, který do veřejnosti rozhodně zasáhne; proroctví messianská však zněla zcela podrobně, tak že při jakési jen pozornosti bylo lze rozeznati je od pouhých dohadů na neurčito.

Podobně vyloučena jest náhoda předpovědi určitou a podrobnou. Náhoda znamená totiž jednotlivý případ mezi více možnými nastalý. Čím neurčitější jest popis jeho, tím pravděpodobnější jest, že se předpověď může splnit. Počet pravděpodobnosti praví, že náhoda je tím snadnější, čím méně možných (m) a čím více příznivých (a) případů ($= \frac{a}{m}$). Čím určitější jest předpověď, tím méně případů s ní se shodujících (příznivých) jest možno; čím neurčitější, tím více je případů vůbec možných, na které by mohla býti vztahována. Tak na př. proroctví Isaiášovo o Kyrovi osvoboditeli Židů (44, 28), jest proti veškeré pravděpodobnosti, ne sice co do události samé, neboť o té konečně mohla býti nějaká naděje, ale co do okolností: Židé tehdy byli v zajetí babylonském, zcela mírně s nimi nakládáno, Peršané byli podřízení, a přece Peršan má býti osvoboditelem, nad to pak Peršan přímo jménem označený, uvedena tedy podrobnost docela libovolná, nahodilá, s pravděpodobností zajisté $= 0$.

Určitostí proroctví rozumí se předně početnost jednotlivých údajů, dále jejich určitá význačnost a konečně jejich vzájemné vztahy, které značí jakousi souvislost a zákonnost, tak že pravděpodobnost náhody v soustavném řádě tomto stává se ještě menší, až mizí úplně. Tak postupují proroctví messianská nejen v určitějších podrobnostech osobních, nýbrž rozvíjejí se takořka v životopis osobnosti veřejné, do spleťtých poměrů společenských všelijak zasahující a jimi stíhané, tak že tu vyloučena jest veškera možnost náhody.

Ohlédneme-li pak se nyní po předobrazech a náznacích osobních a věcných, které současníkům nebyly snad jasné (Adam, otec tělesný, Noe skrze vodu zachraňující lidstvo, Melchisedech

obětující chléb a víno atd. — beránek obětní, jemuž kosti nelámány, manna, záchranný had na poušti vztyčený, zákony obřadní a j.), konečně osudy národu vyvoleného a zavrženého, jenž vyplnil předpovědi jednak tím, že v celku Krista nepřijal, i tím, že naň připravil a z části se ho přidržel — vše to jest plno „náhod“, ale náhod přirozeně nevysvětlitelných, nad nimiž nutno se zamyslet a vyšší řízení uznati.

Právě však v tom spatřuje se obtíž a námitka, že účastníci těch proroctví, národ židovský celkem jich nepoznali, neb aspoň neuznali. Souhlasí s tím rationalistická námitka, že jen jakási mystická nálada prvokřesťanům dala náznaky a obrazy Spasitele spatřovati ve Starém Zákoně a je na Krista přenášení nedorozuměním, jako on sám sebeklamem. Theokratický král a přemožitel pohanů, jakého prý St. Z. jedině má na mysli, stal prý se takto v mysli Kristově a prvokřesťanů Spasitelem, jak jej přijímají spisy novozákonní a víra prvokřesťanů.

Odpovídajíc k námitkám těmto, ve kterých jest vlastně jádro rationalistického názoru na souvislost obou Zákonův a na osobnost Kristovu, oddělme si trojí druh proroctví, jak ze St. Z. bývají uváděna.

Předně pomíneme zde úplně výkladův a k k o m o d a č n í c h, jaké se pěstují za účelem vzdělavacím v rozjímáních, allegorických líčeních atd. (Srv. na př. i výslovnou poznámku toho smyslu v listě ku Galatským 4, 24 o srovnání dvou synův Abrahamových s dvojím Zákonem.) Pokud se nic nepřekrucuje neb alespoň za věrouku nevydává, nelze v apportačním allegorisování takovém spatřovati nic závadného a jest prazbytečno, nad ním se pohoršovati; avšak zde, v přesném dokazování nehodláme ho používati.

Odezírejme tu i dále i od n á z n a k ů věčných, symbolů a typů před chvílí zde naznačených, jelikož význam jejich stal se úplně zřejmým teprve samým vyplněním. Není to opět na závadu prorockému významu jejich, neboť každé proroctví nejvlastněji účelu svého dosahuje tehda, kdy přechází ve skutečnost. Když Mojžíš vztyčil záchranného hada na poušti (Num 21, 9), aby kdo naň pohlédne ozdravěl, byl každému zřejmý skutečný význam jeho, málokomu nebo snad nikomu význam jeho symbolický, předobrazný. Praví li však Spasitel o sobě, že jako Mojžíš vztyčil hada na poušti, tak vztyčen má býti Syn člověka, aby kdo v něj věří, nezahynul (Jan 3, 14, 15), tedy upozorňuje na vyšší význam děje starozákonného, který hlavně trojím znakem (vztyčený had — kříž, uštknutí hada — břich, pohled — víra) připomíná událost novozákonnou, rovněž realní, ale s významem zcela duchovním, tedy událost, jež se má k oné starozákonní jako věc ke stínu svému.

Zde symbolika jest zajisté nápadná, jelikož i starozákonná událost jest zázračná, schválně za účelem záchranným nařízená,

bez jiného účelu se všedním životem souvisejícího. Jsou však jiné zvyky a obřady, které samy v sobě měly účel všední, praktický (na př. všelijaké očisty, oběti, slavnosti) ne stejnou však měrou — ale zároveň skrývali v sobě vyšší, duchovní význam, na který již současníci bývali upozorňováni, na význam sice již v přítomnosti platný (očista srdce, kajícnost), který však úplně proveden měl býti v budoucnu.

I těchto předobrazů lze tedy pominouti, ačkoliv už ne tak snadno, jelikož souvisejí úzce s celým životem starozákonním, jenž i takto, jakožto celek, sám zvláštnostmi svými poukazuje na cosi mimo něj uskutečněného jakožto na dovršení plného významu, který v něm spočívati se zdá; stojí takto celý jaksi ve znaménku otázky, poukazuje na uspokojivou odpověď mimo sebe, v budoucnu. Vědomí vyššího určení, okolnostem obyčejně tak málo přiměřené, ba v největším zubožení právě nejsilněji se vyskytující udržuje se v nářůdku tom, jež dějepis obyčejný může jenom „divným“, „zvláštním“ nazývati.

Není bez významu, že Spasitel nejen na předobrazy ty se odvolává a je vykládá, nýbrž také přímo káře učenníky, kteří jim nerozumějí (Jan 3, 10; Lk 24, 25). A jsou to nástiny značně vzdálené, zcela jemné, o kterých se tu zmiňuje! Nevpravuje tedy do lidu nic nového, když vůbec se na S. Z. odvolává, nýbrž opírá se při tom jen o obecné přesvědčení, že faktickým uplynutím dějin, jež nyní zoveme starozákonními, není věc vyčerpána, jako jest u dějin ostatních.

V tomto vědomí tedy jeví se vědomí o proroctvích, o pro-rockém totiž a předobrazném významu jistých zjevů současného života, aniž bylo třeba čekati vyplnění; a o toto poznání nám tu právě jde. Nebylo snad zevrubné do všech podrobností, jako bylo a jest po vyplnění; nemůžeme o tom ani dosti bezpečně souditi, nemajíce tolik výslovných zpráv. Ale jednak z náboženského vyučování starozákonného a z výslovných zmínek můžeme souditi, že tam bylo, že bylo pěstováno, i když snad ne vždy v pravém smyslu. A ze souhlasu lidu a učencův, kteří byli na rozhraní obojího Zákona, se přesvědčujeme, že v novém řádě spatřováno vyplnění starých příslibení a nadějí, vyplnění ovšem, jež některé sklamalo, některé vyhojilo, všechny však, již mu porozuměli, povznášelo od písmeny k duchu.

K proroctvím tedy zjevně messianským, ve kterých duch písmenou nejvíce prosvítá, budiž tu hlavní pozornost obrácena, pokud jde o S. Z., a k proroctvím i naukám Spasitelovým i apoštolským, pokud jde o N. Z.

Messianská proroctví uložena jsou hlavně v Žalmech a u proroků, z nichž Isaiáš nazýván bývá dokonce starozákonným evangelistou. Již proto evangelium dané prarodičům v ráji o vítězství

nad zlým (Gen. 3, 5), kde několika slovy vystiženo jádro dějin mravních člověčenstva, mluví tak zřetelně, že nemožno tu přestatí na malicherném významu hmotném nebo súženém; tím méně pak při výrocích o hvězdě z Jakoba (Num 24, 17), o budoucím proroku po přednosti (Deut 18, 18) atd. Zvláště posléze jmenovaná předpověď Mojžíšova, jež byla doslovně závětí velikého zákonodárce a spolunosiče S. Z., ovládá jakožto část zákona celý další rozvoj duchovních dějin israelských, jsouc nad veškeru pochybnost jasna a významem zákonodárce-proroka zdůrazněna.

Žalmy některé zovou se přímo messianskými, pokud totiž nelze jich vykládati než o budoucím Spasiteli. Jsou tu zajisté podrobnosti, které nevyplnily se na žádné jiné osobě historické; jsou to zvláště narážky na božství Spasitelovo, které jinak přece tak velice by se přičily monotheistickému vědomí israelskému, narážky na vítězný postup budoucího velekrále, který však zároveň líčí se v podobě tak skromné, že vítězné myšlenky stávají se málo pravděpodobnými, nemyslíme-li při tom na boje a vítězství duchovní, narážky na jednotlivé mravní rysy této podoby, které z části sice pěstovaly se v dosavadním náboženství, ale to velmi nedokonale, z části však je převyšovaly neb dokonce opravovaly. Spasitel sám zvláště důrazně odvolává se na svědectví Žalmu 109, 1, jak zaznamenáno u všech Synoptiků (Mt 22, 44; Mk 12, 36; Lk 20, 42): kterak zove David Krista pánem svým, an dí: řekl Pán Pánu mému?

Vedle takových výroků žalmových, jež nemají pražádného smyslu, nejsou-li předpovědmi o Spasiteli, jest mnoho jiných, které doslovně sice vztahují se buď na člověka vůbec neb na určité osobnosti předkřesťanské, avšak obdivným způsobem hodí se na známý nám nyní život „Syna člověka“. Výroky přímo messianské mohly za takové býti poznány a zajisté vyšší tento smysl v nich aspoň tušen; výroky nepřímé messianské mohly a měly posloužit aspoň těm, kteří byli a jsou svědky dokonalého vyplnění jejich.

Proroci vlastně tak nazývaní, vystupující hlavně za časných nebo mravních pohrom národních, vedle úkolu zákonodárce a mravokárného čím dále tím toužebněji upírají zraky na budoucího veleproroka, jenž učiní slova jejich skutkem a kromě moci slova, jako oni, vládnouti bude také mocí činu. Nemůžeme se sice jak náležitě vmyslit v názory posluchačův jejich, jak na obsah výrokův jejich pohlíželi, že však poznávali v nich proroctví, o tom dle doslovného znění ani dle zobecnělého přesvědčení národního nemůže býti vážného sporu. Bylať proroctví jako zázraky lidu israelskému čímsi obvyklým, nepochybně možným, k životu náboženskému náležitým, a sloh i ton řeči zajisté k budoucnu poukazoval, nehledě ani k ostatním prostředkům dorozumívacím, kterými prorok v živém styku zajisté obecnostvo svoje s dostatek mohl poučiti, jde-li o pouhé

allegorisování událostí současných či o předpověď budoucích. Židovstvo Kristu souvěké neuznávalo sice, že předpovědi ty na Kristu splněny, avšak nic nenamítalo proti výkladům jejich jakožto proroctví; nebylo nikterak přesvědčeno, že jsou to vlastně allegorie událostí tehda již dávno splněných, tedy allegorie dějepisné, nýbrž tehda i později ještě vidělo v nich proroctví věcí budoucích.

Obsahem i slohem připínají se proroctví ovšem na názory národu obvyklé. Základní rysy jsou theokratické, s podrobnostmi v tehdejší životě danými, celkový obraz pak z daleka jaksi příliš pozemský, hmotný, zevnější. Avšak i takto chová dosti rysů duchovních, vyšších, a co více, s pozemskými idealy současnosti nesrovnalých, ba nesrovnatelných s ostatními rysy, s nimiž mají tvořiti jeden jednotný obraz. Ten ponížný, trpící, král a sluha Páně není právě nejvábnější zárukou vítězství a osvobození, pojmáme-li vše doslovně, bez hlubšího, duchovního smyslu. A naopak, nepotřebovali tedy současníci Kristovi smyslu toho do proroctví vnášeti, nýbrž jen ze skořápky konkrétních obrazů vyloupnouti.

Jest sice pravda, že na sklonku SZ. záliby allegorisační přibývá. Ale je také uznáno, že názory se prohlubují, zduchovňují, jako se vůbec uznává veliká mravní vysost a opravdovost u proroků, kteří už daleko nelpějí na ideji nadvlády pozemské a slávy, hlásajíce mravní očistu a obrod. Kteraktě pak možno jest vykládati zřejmá jejich proroctví za allegorie současnosti a viniti je takto jinými jen slovy z podvodu? Aneb jak možno se domýšleti, že v jejich allegorii současných dějin náhodou obsaženo se zdá, co prý do ní teprve později nedorozuměním vkládáno, kdyžtě přece hlavním úkolem a zaměstnáním proroků bylo právě buditi a zachovávat pomysly náboženské, čisté a neporušené, nikoli pouze politické uvědomění? Byly by tedy obrazy a předpovědi jejich prosty obsahu náboženského, mravního, který přece záhy v nich spatřován? A jsou-li to pomysly náboženské, nikoli politické, co jest základním tonem veškerá kázání jejich, pak jest věru nepochopitelno, čím to, že se s pomysly křesťanskými tak shodují, jakž nyní nuceni jsme doznati.

V Evgangeliích ovšem staví se proti výkladům křesťanským běžné výklady oficiální a lidové, a to ve smyslu spasitele politického, ale výklady ty jednak nejsou bez výjimek zobecnělé, neboť i mezi Židy i mezi Samaritany očekávají učitele pravdy, nikoli pouhého vladaře, jednak nejsou a nemohou býti bez velikého násilí důslednými, neboť doslovně vedou k nesrovnalostem a nemožnostem, tak že třeba připustiti také výklad obrazný, duchovní, a ten jediný otvírá rozumný smysl, naplněný v křesťanství.

Žádá duchovního výkladu toho i celý ráz Bible starozákonné, která bez něho byla by snad nejmonstrosnější knihou světa,

plnou protiv a nesmyslů co do theologie, neboť obsahuje o Bohu vedle věcí nejvznešenějších také nejhrubší, ačkoliv sama o něm tělesně smýšleti zakazuje; není v tom zajisté nic jiného než nepřímý pokyn k výkladům obrazným, kde doslovné nepřipadají, a právě nedbání toho pokynu se strany novějších ethnologů vyčteno odtamtud tolik nejnemožnějších údajův i nauk.

I kdybychom nevěděli, že máme tu spisy východanů, kteří si v obrazech a v allegoriích tolik libují, ony samy k výkladům obrazným vybízejí.

To pak týká se zvláště proroků, kteříž „byli visionáři, pro něž vedle reality historické byla realita visijní“ (Vetter). I když snad ten onen směr v allegorických výkladech dále snad zachází nežli slušno a spravedливо, zásadně třeba je připustiti, chceme-li Bibli vůbec a prorokům jejím zvláště porozuměti. Že i pozdní synagoga, která prý měla správný, totiž doslovný a historický výklad statí od nás za messianské pokládaných, že i tato pozdní synagoga allegorisovala, je známo, jen že allegorisovala po svém změlčelém a sesvětštelém rozumu, vynechávajíc nebo převracejíc, co se do politického rámce budoucí říše nehodilo, ačkoli to právě v prorocké předloze nejvíce vyniká: spasitel trpící a v oběti vítězný sobě i svojincům.

Nejzřetelnější jsou messianská proroctví Isaiášova, tak zřetelná, že sama stačí, aby celá nauka o proroctvích jimi se buď odůvodnila, nebo — vyvrátila. „Sluha Páně“ (Ebed Jahveh) zvláště je tam (u „Deuterojesaje“ dle známého názvosloví) tak názorně vykreslen, že ovšem vypadá spíše jako osobnost historická než ideální, budoucí. Tato historická osobnost však stále se teprve hledá. Zajímavé jest na př., když nejnovější badatel (prot. Sellin) stanoví napřed Zorobabela (Serubbabel) a za dvě za tři leta potom zase Jojachina býti touto osobností, a při tomto tápání odvažuje se nazvati celé proroctví „grandiosním klamem“. Člověk věru je na rozpacích, co je tu grandiosnějším! Israelité, kteří dějinám svým žili a ve vzpomínkách jejich takorčka býřili, nevěděli tedy o těchto messiáších a stále na toho pravého čekali! Zajisté podivná to věc, „podivná“ v doslovném slova významu, tak podivná, že kdo nechť uznati zázračnosti toho všeho, nemohou na konec než konstatovati, že stojíme tu před hádankou nerozřešitelnou. —

Nejvyšší hodnota v proroctví spočívá v tom, že jest p ů v o d e m i o b s a h e m božské. Jakožto z e v n ě j š í kriterium Zjevení uvažuje se proroctví většinou jen po stránce své, zázračné co do s k u t k u, že se n ě j a k á přirozeně nemožná předpověď stala. I takto sice máme v něm kriterium správné a dle uvedených ve výměru znaků poznatelné: jistá předpověď vzdálených věcí, přirozeně nepoznatelných svědčí o vyšší vědomosti. Ale jest přirozeno, že při mimořádné a nadpřirozené přičinnosti božské hledáme zároveň

něco více, abychom o božském původu byli přesvědčeni, hledáme božskost nejen v původě, nýbrž v obsahu a okolnostech.

Souvisí to s účelností proroctví. Mluví-li Bůh skrze proroky — vedle zjevení přirozeného ve vlastnostech všehomíra — zajisté jsou to asi věci, kterých jinak oko lidské nevidělo, ucho lidské neslyšelo ani mysl lidská nevynalezla, avšak jsou také asi takové, že člověka uvádějí do b o ž s k é pravdy a k božnosti je připravují.

Proroctví tedy prohlašuje nepřímou předně, že i mechanický průběh světového dějstva jest v rukou božských za účelem duchovním, byť se tento zdál sebe vzdálenějším. Jistota skutku toho dodává člověku důvěry, rozmanitost podrobností a vysost idealů pobádá jej k samotné přičinlivosti v provádění úkolův idealy těmi vytčených — vyloučen jest tedy fatalismus i beznadějnost.

Ale ještě více působí proroctví tím, že, jak pěkně praví Schnell, překonává známou mechanicky pojímanou formuli: nic nového pod sluncem, překonává ji, obohacuje novými pravdami rozum, sílí novými nadějemi mysl, pod tíží mnohých zákonův i událostí klesající.

Právě tím pak jsou dány důležité pokyny, dle kterých bychom i my i kdo o věcech životních vážně smýšleli nebo smýšlejí, rozpoznali a co hlavní jest, ocenili proroctví. Dlužno tedy za pravé mítí proroctví, třeba ještě nevyplněné, vyhovuje-li těmto podmínkám, jest-li totiž formou i obsahem Boha důstojné a náboženství prospěšné: formou na př. co do povahy a chování prorokova, co do okolností a prostředků proroctví samého; obsahem, oznamuje-li skutečně něco nábožensky význačného, byť význam ten byl třeba jenom nepřímý.

Tyto a podobné kladné známky rozpoznávací, kterými proroctví jaksi samo sobě vydává svědectví a které právě v biblických proroctvích tak zřejmě pozorujeme, mohou sesíleny, po případě, kde nejsou dosti zřejmy, částečně i nahrazeny býti svědectvím zevnějším, určitou totiž výpovědí vyslance božského o jinak jistě pověřeného aneb z á z r a k e m proroctví provázejícím. Mohou totiž kladné znaky posluchačům proroctví nebyti dosti zřejmy, jelikož nedovedou hned prohlédnouti celé souvislosti s pravdami náboženskými, tak že by se proroctví mohlo zdáti bezvýznamným, ba snad svého pojmu a úkolu nedůstojným, ač jím opravdu není, majíc závažný skrytý význam. Potřebí tu ovšem prohlédati k přirozeným zvláštnostem osob, místa a času, a dle toho také posuzovati zevnější, na př. slovní stránku výroků prorockých, abychom se nepozastavovali nad tím, co nám snad jest cizí, a proto zdá se nepatřičným. Vímeť, že Zjevení jako nadpřirozené vlivy vůbec neničí přirozených podmínek;

ani prorok tehdy, jakkoliv bezděčným by byl nástrojem projevů božských, nepozbývá přirozené povahy své, dle níž pak svěřený úkol vykonává.

Naprosto bezpečná poznatelnost proroctví je tedy především a hlavně dána vyplněním jeho. Tento důkaz jest zajisté bez námitky: předpověděl-li někdo způsobem tuto vylíčeným, čeho přirozeně nemohl vědět, a stalo-li se to, pak prorokoval, a to ovšem z vnuknutí vyššího. Obsah předpovědi jest pro dosah skutku tohoto prozatím lhostejným, tak že předpověď na př. meteorologická, jest-li v pravdě proroctvím a nikoli dohadem nebo vědeckým výpočtem, byla by v této příčině stejně významnou jako proroctví čistě náboženské. Z vylíčených však důvodů spojujeme s proroctvím vždy znaky náboženské, Boha důstojné, tak že i předpovědi o sobě lhostejné chceme vidět v souvislosti s náboženstvím, ve službě jeho.

Proto však také posuzuje se proroctví již samo o sobě, dříve než mohlo být splněno, také dle jiných známek a může dle nich s větší nebo s menší jistotou poznáno býti, aby již posluchačům samým a ne teprve svědkům vyplnění jeho posloužilo k dobrému. Jsou to osobní vlastnosti prorokovy, jeho počínání, zvláště pak obsah nauky, kterou buďto proroctvím nebo vedle něho hlásá.

Tímto posledním činí se ovšem při kritériu zevnějším, při proroctví, opět rozhodujícím kritérium vniterné, hodnota nauky, ale nikoli neprávem. V soustavě důkazů nebývá jinak, nežli že se podporují navzájem; a v našem případě nejde vlastně o přesný důkaz z proroctví skrze hodnotu nauky, nýbrž jen o jeden důvod nebo raději známku, proč netřeba býti proti proroctví předpojatým, nýbrž naopak proč pozoruhodná nauka zaslouží, abychom si bedlivěji všimli též ostatního, co prorok činí nebo praví.

Představme si určitý případ, jehož při Kristu pominouti nemůžeme. Spasitel má kolem sebe zástupy, kterým přednáší nauky a příkazy své. Mluví o věcech samozřejmých, každému se zamlouvajících, mluví však též o věcech, jež už každému nejsou po chuti; mluví pak dokonce i o věcech, jež většině jsou řečí tvrdou. Co teď? Je dosti vážné a svědomité, poslouchati takového učitele jen potud, pokud mluví známé a nesporné věci, a odejít, dotkne-li se vyšších, třebaš ne hned pochopitelných neb nepříjemných? Není — nejméně řečeno — opovážlivostí, podezírati takového učitele z nevědomosti nebo z klamu, když ujišťuje, že přednáší nové nauky, nauky nebeské, tedy prorokuje? Na př. v Evangelii Janově (3) má památnou rozmluvu s Nikodemem o znovuzrození z vody a Ducha svatého, a tu mezi jiným důrazně ujišťuje (3, 11): V pravdě, v pravdě pravím tobě: co víme, mluvíme, a co jsme viděli, dosvědčujeme, a svědectví našeho ne-

přijímáte. Jestliže nevěříte, pozemské věci když mluvil jsem vám, kterak, až budu mluviti vám nebeské, uvěříte?

Jde tu o předpovědi v širším významu, výpovědi o věcech skrytých, tajemných, ovšem náboženských, neboť u předpovědi v nejužším smyslu, o budoucích událostech, může býti obsah i nábožensky bezvýznamný, tak že hlavní důraz jest na zázračné stránce vědomosti a výroku, na předvědění, kdežto v onom případě i obsah jeho sám za sebe mluví i zázračnou stránku, předvědění nadpřirozené, jaksi doporučuje.

Hlásá-li tedy prorok budoucí události aneb tajemství náboženská, ačkoliv nepochopitelná, nemůže soudný posluchač odepřít mu alespoň pozornosti a nemůže hned předem prohlásiti řeči jeho za blouznění, když jednak vážný prorok vážně ujišťuje, že tu jde o skutečné pravdy, ač nové, jednak pravdy samy sebou, ačkoli nové a ani rozumem ani dosavadní naukou nezměřitelné, podávají se jakožto vážná řešení otázek nábožensky a vůbec životně důležitých.

V tomto smyslu tedy může proroctví zároveň samo sobě vydávati svědectví, že je skutečným proroctvím, podává-li totiž duchu vážné poučení náboženské, rozšiřuje-li jeho rozhled náboženský a posilňuje-li mravnost jeho — byť i pravdami neobvyklými, ba snad nepochopitelnými; právě tím, že dává nahlédnouti poněkud do tajemství náboženských, dodává si jakési známky, nikoli ještě důkazu, že tu nemáme výmyslů nebo planých blouznění, nýbrž částky Zjevení, tedy proroctví. Dle toho také posluchači mohou když ne s jistotou, tedy s jakousi pravděpodobností poznati, že se tu prozrazuje vědomost vyšší, nadpřirozená.

Konečně pokládá se za známku pravého proroctví, i když ještě nesplněno, byl-li na důkaz jeho tehda, kdy proneseno, učiněn zjevný zázrak. Je tím zajisté naznačeno, že Bůh úkonem moci své hlásí se k projevu svého vědomí a chtění, za jaký se proroctví vydává. Sama o sobě platí tato známka jen pro určité případy, pro určité výpovědi proročké, tak že nemůže jeden zázrak na potvrzení určitého proroctví učiněný pověřovati celého života a celé nauky prorokovy, byť mu i velké vážnosti dodával a naopak zároveň s jinými příznivými vlastnostmi, jak častěji tu připomenuty, úplnou jistotu o božském osvětlení jeho zjednával. I zde mimořádné a nadpřirozené třeba připouštěti teprve, když vysvětlení přirozené nestačí, a — jinak bez ujmy a násilí pro osobní zkušenost a přesvědčení odtud vzešlé — v úvahách vůbec platných jen potud připouštěti, pokud důvody věcné velí.

Jako u zázraku, tak i zde uvádějí se jisté úkazy duševního života, které zdají se souviseti s činností jinak proroctvím nazývanou, ba ji značnou měrou vysvětlovati, pokud ovšem samy

jsou známy a vysvětleny, neb aspoň jen známy jakožto přirozené. I v tomto druhém případě totiž, kdyby nebyly přirozeně vysvětleny, nýbrž jenom známy, ale ovšem určitými vlastnostmi jako proroctví opatřeny, byly by závažnou námitkou proti proroctvím, jelikož opakují se často, v životě obyčejném, ba snad i proti náboženství proroctvím se honosícímu bývají namířeny, neb aspoň využitkovány; nikoliv jim tedy, nýbrž nám nastává povinnost se obhájeti.

Povinnost ta však pro apologetu vztahuje se na zjevy, jež v náboženském životě opravdu něco znamenají a jakožto nadpřirozené vážně se představují. Nemůže tedy obhájeci křesťanství kladeno býti za povinnost, aby obhajoval kde jakou legendu nebo podivný příběh třeba i ze života svatých a zbožných osob k mysticismu nakloněných, hysterických, abnormálních, a to zvláště na základě zpráv z několikáté již ruky, zpráv naivních, věci neznalých, jež dlužno na pouhé nedorozumění a oblíbené v těch věcech upřílišování uvést i tomu, kdo právě nepřísahá na vševedoucnost pokročilé vědy. Není věda okkultismu právě od včerejška, a snad se všelijaké experimenty její dříve pěstovaly ještě více nežli dnes, aniž proto se světa zmizela víra ve skutečné nadpřirozeno, s nímž tyto pokusy a zkušenosti mívají stejnou podobu, ale právě jen podobu. Tolik jest jisto, že fyziologie, psychologie a psychiatrie nemálo přispěla k poznání těchto úkazův a odkázala mnohou zprávu o zjevech domněle nadpřirozených tam, kam patří, mezi pověsti buď vůbec vymyšlené, třeba i s nejlepším a nejzbožnějším úmyslem vymyšlené, anebo v údajích sice správné, ale ve výkladě nesprávné.

Ba nejen ukládána nemůže povinnost taková apologii křesťanství býti, apologie sama vůbec nemá se práce té při zjevech soukromých a pochybných ani podjímati a nespojovati jich se zájmy náboženskými, které jsou veřejné a mají býti všeplatné i všezávazné. Tíha důkazu zajisté při zjevech takových, které jsou jaksi na rozhraní známa a neznáma, spočívá pokaždé na tom, kdo tvrdí, že jsou nadpřirozeny. Může pak o tom býti rozumný spor, jenž nemá ani s té ani s oné strany býti ukvapeně rozhodován, zůstáváme-li si vědomi, že jednak zbývá ještě velice mnoho prapodivných zjevů přirozených a neznámých, ale poznatelných, jednak však také, že přece jenom zbudou zjevy, na které vůbec žádná věda nestačí, nejméně už ta, která chce všecko jen měřiti a vážiti.

Apologii pak a náboženské vědě vůbec náleží při tom zvláště míti na očích úkol její a význam, jaký tyto nadpřirozené zjevy, zázraky a proroctví v úkolu tom mají. Jsou jí zajisté jen důkazným prostředkem, nikoli cílem a výsledkem. Jako Spasitel nepřišel za tím účelem, aby konal zázraky a vydával

proroctví, nýbrž aby založil, po případě obnovil náboženský život, a k tomu účelu oněch projevů používal, tak také člověku třeba na ně pohlížeti a jich používati: jsou to důkazné prostředky, kterými proto mohou býti jen úkazy veřejné, jistou měrou nesporné, kde nadpřirozená stránka zřejmě vyniká.

Celý život podle Krista jest sice nadpřirozený, ale to právě jest již účel, jest záležitost vniterná a vzhledem k jednotlivci každému vlastní, takořka soukromá; byť i pak v tomto životě vyskytovalo se vedle řádných a pravidelných účinků milosti, kteréž ovšem náležejí mezi zázračná díla božská, ale v širším smyslu, také dost úkazů mimořádných, zázračných v užším smyslu, přece zůstávají soukromými, osobními, pro veřejný řád náboženský bezvýznamnými, pokud nedostane se jim náležitého pověření. Toho pak se jim dostává neb aspoň má dostávati jen tehda, kdy mimořádná nadpřirozená stránka opravdu nápadně vyniká.

Tvořit případy takové veřejné mystiky jakýmsi způsobem část veřejného vyznání náboženského, společný poklad duchovních zkušeností, společný majetek a společný znak příslušníkův oné družiny náboženské, jejíž vynikající členové takto omilostněni. Je to jaksi částka společných dějin, částka to zvláště čestná, pro člověka duchovně smýšlejícího čestnější a cennější nad všeliké jiné úspěchy, chloubu celku, k níž každý příslušník hrdě se hlásiti smí, avšak také hlásiti — má! A právě tato povinnost pospolitého citění a zápalu pro společnou věc, tohoto náboženského vlastenectví, smím-li tak říci, obsahuje zase požadavek, aby jen to představeno bylo za složku celkových zájmů, co jí skutečně jest, k čemu úlové celku toho skutečně s chloubou hlásiti se mohou. Jinak by i zde byl pěstován jakýsi nezdravý chauvinismus, který prohlédá jen k zevnějšku a vede k pokrytectví, z pokrytectví pak k nepřátelství; veta zajisté po zřízení, za které by se kdo měl stydět!

Tímto však, jak zmíněno, není dotčeno přesvědčení osobní, zakládající se na zkušenostech vlastních neb cizích a sdělených ze soukromého života mystického, neboť více než při jakémkoliv jiném zřízení nebo společenstvu jde tu o záležitost osobní mezi člověkem a Bohem jeho. Ony veřejné zásady jsou právě jen věcným pravidlem, jehož bez nebezpečí nelze překročiti, ale pravidlem povšechným, které v rozmanitých podrobnostech se provádí. Jestli právě tato sytost jedinečného, individuálního života na dané půdě povšechného programu účelem a idealem křesťanským; životu tomu vytčeny pouze základní rysy, aby duše rozmanitými proudy cizími nebyla v nejistotu zmítána a od cíle pravého odváděna. Jako život jednotlivců v národě a státě není vyplněn samým heroismem, nýbrž více drobnými úkony povolání, tak život náboženský v jednotlivcích i v celku má chvíle mimo-

řádne, více však pravidelné, klidné, nenápadné. O těchto dějepisc nevypravuje, ačkoli vyplňují mezery mezi mezníky dějin.

Tyto osobní mimořádné mystické zjevy a zkušenosti, pokud vešly v obecnou známost, zavdaly především podnět k pochybnostem, neboť u mnohých zřejmy byly až příliš příčiny přirozené. Pochybnosti pak rozšiřovaly se na ostatní podobné zjevy, až i vážnost Písem a úcta svatých ohrožována přirczeným prý vysvětlováním zázrakův a proroctví.

Od let čtyřicátých 19. století, kdy t. ř. magnetismus tolik povyku po světě dělal, studují se všeliké tyto úkazy bedlivěji, i není nikterak proč nepřáti studiu tomu, pokud nebrojí předpojatě. dříve než co zjistilo, proti náboženství, anebo pokud chtějí vyvésti člověčenstvo z pověry nezavádí ho do jiné ještě horší. Jelikož při proroctví naskytují se někdy (ne vždy) stavy extatické a proroctví samo jest hlásání věcí vzdálených, jest pochopitelno, že šlo se hlavně po těchto stopách a hledána souvislost mezi charismaty křesťanskými a chorobnými stavy duševními, jako jest somnambulismus, magnetický spánek, jasnovidství, čtení myšlenek atd. První objevy byly, jak se obyčejně stává vůči protivníku nepřipravenému, náramně překvapující. Apologeté v této zbrani necvičení měli nesnadnou práci, i není divu, že v nesnázi té sváděno tolik na zlé duchy, ač za mnohé nemohli. Znenáhla pohlíženo na věci ty strážlivěji, a dnes práce apologetů v tomto směru, zvláště C. Gutberleta (o spiritismu, o Zöllnerově nové theorii prostoru, v Apologetice II. 119) opírají se o četné výzkumy na slovo vzatých odborníků, kteří z mimonáboženského zájmu se tajemnými věcmi těmi obírali.

T. ř. mystická neb okkultická vysvětlování, jež pěstují hlavně Du Prel, Perty, Zöllner atd., se odmítají; badatelé ti zavrhlí totiž mystiku náboženskou, pokud odvozuje tajemné ony účinky z přímého působení božského, a sestrojili mystiku svoji, s různým podkladem, tak Du Prel na základě „transcendentního podmětu“, Perty na základě „magického já“ v člověku. Hypothose jejich netýkaly by se našeho předmětu, kdyby si neosobovaly nároku vysvětlovati též vidění a proroctví svým způsobem.

Transcendentním podmětem neboli jástvem má se rozuměti v každém člověku druhý podmět vedle onoho, jež obecně uznáváme a který se nejurčitěji vyznačuje sebevědomím. Onen druhý podmět, druhá úsoba v nás jest sebenepovědoma, za to však přístupna dojmům, kterých jinak si neuvědomujeme, které však pocítujeme ve spánku, v náměsíčnictví atd., a to tím silněji, čím více ono naše obyčejné vědomí a sebevědomí jest potlačeno; proto prý sny jsou nejživější ve spánku nejhlubším, jen že si jich nepamatujeme.

Jako prý na vážkách jedna míška klesá, stoupá-li druhá, tak i toto dvojí vědomí. Proto prý asketé tolik naléhali na

umrtvování těla a na uzavřenost proti zevním dojmům, na „sebranost mysli“, v níž pak silné dojmy náboženské způsobovaly známé ono „vytržení“.

Dojmy zle působící jsou buďto příliš slabé, aby si je vědomí obyčejné uvědomilo, anebo jsou zcela zvláštního druhu, pro jaké totiž žádný z našich pěti smyslů není zařizen. V tomto spánku nebo somnambulismu mívají prý lidé docela nové poznatky, prozírají tělesa, rozpoznávají nemoci, skryté vlastnosti věcí; magnetisator dokonce má člověka tak v moci, že i nálady nebo myšlenky onoho na tohoto přecházejí. K některým sebe silnějším dojmům jest uspaný člověk necitelný, k jiným zase, jinak nepovšimnutým, nadměru citlivý. Ve spánku mluví si člověk cizími řeči, kterých jaktěživ ani neslyšel ani nestudoval, ba které ani nejsou, uvědomuje si vědomosti, o kterých ve bdělosti nemůže říci, kdy jich nabyl.

To všecko jsou stavy neb úkony onoho transcendentního, nepovědomého já, kterým jaksi souvisíme neb saháme do světa transcendentního, jsouce s věcmi ještě jinak ve styku nežli skrze patero smyslů, způsobem totiž jaksi intellegibilním, duševním a vnímajícím takto přímé dojmy rozumové. Jasnovid ve vlastní duši ukazuje nám dokonce věci jinak časem nebo místem vzdálené, neboť podmět transcendentní není podroben času ani místu, pouhým to subjektivním formám nazíravosti. Ve spánku za minutu prožíváme zkušenosti dlouholeté. Ve spánku zdá se někdy účinek býti dříve nežli příčina; spadne li na př. váha od hodin, může ze sluchového dojmu toho povstati dlouhý sen o nějaké události, která právě pádem tím se končí, jako se jím končí sen.

Du Prel vysvětluje dle těchto úkazů všechny úkazy t. ř. mystické, jako vidění, ekstasi, posedlost, čarodějství atd., tedy i zázraky a proroctví. M. Perty, příbuzného směru, zabíhá již poněkud dále do metafysiky. V každém člověku dřímá jeho „magické já“, které se probouzí za vzrušujících událostí, na př. jako byl počátek křesťanství, protestantismu a pod. Tato druhá úsoba v člověku tajemným způsobem souvisí s duchem země, jím pak s duchem slunce (heliomonem), a tímto konečně se všeduchem, jenžto ze své vševědoucnosti a všemoci na ni působí, jí o vzdálených věcech poučuje, zázraky jí umožňuje.

Zöllnerova theorie prostoru (srv. II. 370) chce vysvětliti také proroctví. Čtvrtou dimensí, čtvrtým rozměrem (kromě délky, šířky a hloubky) může těleso uzavřené uniknouti, tímto rozměrem mohou se tělesa také prostupovati — tu bychom tedy měli nejen zápor známých pouček fysikalních, nýbrž také výklad některých zázraků. Proroctví má touto teorií býti vysvětleno tak, že vnikne-li do čtvrtého prostoru, rozšiřuje se náš rozhled a víme více než jiní, tak jako kdo z plochy a roviny vynikne do třetího

rozměru, do výšky, více vidí a ví. Ve čtvrté dimenzi tedy dostává se člověku onoho jasnovidu, který jej u jiných činí prorokem, ovšem zcela přirozeně.

Zöllner tvrdí také, že „činnost do dálky“ (actio in distans) jest možná, a to nejen činnost hmotná, nýbrž i duševní — vidění vzdálených věcí.

Tyto hypotese nejenom naší věci nevysvětlují, nýbrž ani se jí přímo nedotýkají, aspoň ne tak jak se mnohdy za to má. Přímo jsou to hypotese metafysické a fyzikální, přímo náleží tedy těmto vědám je vyvrátiti nebo připustiti. Náboženská věda nemůže leč odvolávati se na poučky těchto věd. A ty rozhodně odmítají domněnku o čtyrech rozměrech. O činnosti do dálky sice někteří praví, že naprostá nemožnost její nemůže býti zřejmě dokázána, ale ve vědě fyzikální nelze s ní počítati. Příčí se tedy obě domněnky, jak o prostoru čtvera rozměrů, tak o činnosti do dálky všem zkušenostem i vědám přírodním.

Co do věci naší možno tedy hned připojiti, že zázračnost nadpřirozená nebyla by docela vyvrácena ani v tom případě, kdyby nebylo možno vyvrátiti oněch domněnek fyzikálních. Vždyť jest jisto, že člověk a těleso ve skutečnosti vázáno jest prostorem trojrozměrovým, že ve skutečnosti nepůsobí tam, kde není. To jsou zákony teď v přírodě vůbec platné. Kdo by je dovedl překonati, obejiti nebo překročiti, ten právě byl by divotvorce, prorok. I kdyby naprosto možný byl čtvrtý rozměr a činnost do dálky, neví-li se, kterak toho použiti, zůstává ten, kdo hranice prostoru a času překročil a vzdálené věci předpověděl, vždycky prorokem nadpřirozeně osvíceným, jelikož omezenost člověka prostorem i časem jest samozřejma, tak jako nemohoucnost jeho nad ni se povznéstí.

Dříve uvedené výklady filosoficko-mystické opírají se alespoň o známé a zaručené úkazy fysio-pathologické, byť ani z nich nevyplývalo, že k nadpřirozeným příčinám není třeba při zázracích a proroctvích se utíkat. Ale vadí Du Prelovým a všem toho druhu výkladům neodůvodněné důsledky, neboť zjevy, o které se opírají, vysvětlují se mnohem lépe a přirozeněji zákonitostí psychologickou nežli předpokladem dvojí úsoby v člověku. Že pak není dosud ani psychologie s to, aby všechny, mnohdy prapodivné úkazy spánku, tušení atd. vysvětlila, není nikterak důkazem, že metoda psychologická jest nesprávná, nýbrž toliko, že předmět jest velice nesnadný a že potřebí zkoumání dalšího; naopak předpoklady filosofie mystické jsou docela libovolné, neboť v základě přece jenom nic nevysvětlují, kladouce pro zvláštní ony zjevy pouze novou příčinu, novou bytost nebo více bytostí (duchy hvězd), jichž ovšem dokázati naprosto nelze.

Při nepravidelných stavech spánku, somnambulismu (ná-měsíčnictví, doslovně: chodění ve spánku), hysterie atd. jest jakési porušení duševné, často i tělesné rovnováhy, nebo nechceme-li stavů těch nazývat nepravidelnými a chorobnými (přirozený spánek jím ovšem není, ale jeho úkazy se tu berou jen za analogie), jsou to aspoň odchylky od obyčejného způsobu žití a konání.

Vědomí, vlastně rozumná soudnost je tu jaksi potlačena, méně činna než obyčejně, za to činnější jest obrazivost, jež, jak známo, mnohem více souvisí s pochody tělesnými, od nichž rozumná soudnost co nejvíce se má odlučovati. Při zmenšené činnosti rozumové zmenšuje se také rozumné sebevědomí a převládá činnost obrazivá, jejíž výtvořiny nabývají živosti a síly jinak neobyčejné. Tím, že sebevědomá, rozumná činnost jich neovládá, vystupují s jakousi samostatností a zdají se proto pocházeti od jiné bytosti. V tom stavu pak opravdu pocítují se dojmy tělesné mnohem snáze a silněji, nežli za bdělosti a stavu obyčejného; odtud vysvětluje se na př., že předvídají se nemoci, prohlídá se churavá část těla, jelikož chorobná rozpoloženost již opravdu nastala a bolestné pocity, za bdělosti nepozorované, ve spánku silněji se ohlašují. Dle toho pak se nemoc obrazivosti umísťuje, povstává představa příslušné části těla, souvislosti pak snad i představa ostatních částí atd. S tím dále souvisí, že vyskytnou se i představy vhodných léčidel, ne však z nějakého původu transcendentního, nýbrž docela prostě z jakéhosi tělesného pudu sebezáchovného, který nastalou poruchu nahraditi hledí, jako tělo samo v některých nemocech určitými pocity ohlašuje, co mu je neb co mu chybí (horečkou, žízní atd.) Tím, že hysteričtí neb somnambulové připadají na léčidla v okolí jejich obvyklá, prozrazuje se, že tu není žádné intuice neb vynalézavosti transcendentní, nýbrž vybavená představa ze zkušenosti životní. Paměť zajisté v činnosti obrazivé má vůbec veliký podíl, zde pak se stupňovanou činností touto stoupá i snadná výbava představ, ale nikoli podle zákonů myšlení a uvědoměle, nýbrž associačně neb docela nahodile; proto také buď vůbec chybí nebo jest poměrně velmi slabá v těch případech v z p o m í n k a, úkon to již více rozumový a vědomý, odkudž se vysvětluje, že tak málokdy představy takto vybavené ohlašují se jakožto vybavené, dříve již nabyté, zdajíce se býti docela novými.

Poměrů časových a prostorových se tu ovšem málo šetří, ale ne proto, že by osobnosti takové byly na nich nezávislé, nýbrž proto, že obrazivost je tu čilejší a nemá potřebného měřítka pro ně, přenášeje se v návalu představ přese vše vzdálenosti času nebo místa právě tak rychle jako představy samy se vybavují. Je proto možno, že při zmíněném pádě váhy hodinové s velikou rychlostí uplyne řada představ, než se člověk po ráně té

úplně probudí, a že pak probuzenou soudností rozumovou, před níž pořadí ostatních, jen prospěných, neskutečných dojmů mizí, pokládá dojem tento, který v řadě vzbudil představu nejsilnější, nejlépe utkvělou, za poslední, ač byl vlastně první; možno však také, že sen jiného druhu ranou tou a dojmem odtud vzniklým nabyl rychle jiného obratu, který se ranou tou zakončuje.

Zvláštní zmínky zasluhují úkazy pozorované na magnetisovaných, jak závisejí na vůli jiného, rozkazy jeho mechanicky vykonávají, k otázkám odpovídají, zavřenýma očima čtou, břichem vidí a slyší, čtou myšlenky, hádají myšlené číslice, obrazce, nápěvy atd. Některé z nich jsou již fyziologicky vysvětleny, u některých namítají se aspoň pravděpodobné domněnky, které snad brzy podaří se zkušeností dokázati. Tak na př. podle fyziologa Heidenhaina poslechy dutinou břišní možno vysvětliti tak, že nervus vagus odtud zprostředkuje přenos dojmů k ústředí sluchovému, dojmy ty pak někdy, jsou-li zvláště silné a jasné, představují se jako viděné.

Magnetisování samo dle téhož fyziologa jest pochod čistě fyziologický, který má v zápětí úkazy ovšem prapodivné, ale takto již poněkud vysvětlitelné. Hlavní příčinou zjevů hypnotických a pod. však přece zůstávají vštípené představy, jež pak dle povahy a síly působí na ústrojí a obrazivost dále.

Magnetisování děje se především tak, že slabé jednotvárné dojmy unaví a uspí, dojmy to hmatové, sluchové, zrakové (upřený hled na lesklý předmět na př.). Osoby zvláště dráždivé lze uspati též pouhým rozkazem; někdy dokonce uspává již pouhé očekávání pokusů neb i představa, že experimentátor kdesi někoho magnetisuje, ba i rozkaz pouze myšlený, zvláště u osob častěji uspávaných.

Původně tedy je to působení mechanické a nápodoba pohybů. Při větší dráždivosti roste také závislost na experimentátoru, že i nevyslovené rozkazy mají účinek. Je tu již jakýsi původně též mechanický vztah, při němž uspaný nevědomky řídí se vůlí uspavačovou při doteku tělesném, na př. na určité části těla; má-li uhádnouti nemoc jiné osoby, třeba mu předložiti nějakou věc ze styku osoby té. Ovšem pozbývají dohady tím více jistoty, čím vzdálenějších předmětů se týkají; časté mýlky pak poukazují na to, že tu není vlastního vědění, nýbrž jakési nahodilé dohady dle nějakých neuvědoměných příznakův, ač dohady i takto prozatím velice podivuhodné.

Čísti myšlenky daří se pouze v takových případech, kdy nějaký mechanický vliv osoby o věci vědoucí jest možný; tak na př. se zavázanýma očima vyhledati skrytý předmět podaří se jen tenkrát, kdy „čtenář myšlenek“, ovšem citlivý, veden jest za ruku osobou o předměť vědoucí; na blízku předmětu soustředí vůdce — i mimovolně — pozornost na místo a předmět,

a mimovolně trhne rukou, čímž vedeného, ovšem jemně citlivého, upozorní. Děje-li se vedení ne přímo rukou, nýbrž nějakým předmětem, který pohybů svalových nepřenáší a neprozrazuje, pokusy se nedaří.

Podobně „čtou“ se číslice, obrazce i nápěvy. Ruka osoby, která číslici zná, položí se zlehka na pravici čtenářovu, držící nějaké pohodlné pisadlo. Jakmile ona osoba soustředí pozornost svou na číslici, mimovolným pohybem vede ruku čtenářovu, aby číslici, po případě notu napsal, nebo notu na klavíře našel.

Sdělovati nebo zvídati bezprostředně myšlenky jest přirozeným způsobem naprosto nemožno. Spiritistické zprávy o tom nebývají spolehlivé, neboť vydávají šťastná uhádnutí (na př. karet) aneb i tajná dorozumění za čtení myšlenek. Z nesčetných pokusův ohlašují se obyčejně jen příznivé; srovnáme-li však počet těchto s počtem pokusů vůbec, přesvědčíme se, že dle výpočtu pravděpodobnosti není tu mnoho nápadného, leč snad někdy nad obyčej velký počet příznivých případů. (Písemnictví o těchto záhadách vzrostlo zvláště od roku 1880, kdy na sjezdu německých přírodovědcův hypnotismus uznán za předmět vědecký.)

Není tedy okkultismu ani filosofické mystice ani kterékoli tajné vědě přáno uvéstí věcných dokladů proti zázrakům nebo proroctvím, neboť všechny pokusy a všechny hypotese jejich selhávají, jde-li opravdově o to, co vyznačuje zázraky a proroctví: nadpřirozenost — nadpřirozenost zaručenou, stránku přirozeně nevysvětlitelnou.

Máme tu ovšem pořád na mysli události mimořádné v dějinách křesťanství, stavíce je proti pokusům magnetismu a spiritismu, které se provádějí pravidelně, jaksi řemeslně. Kromě toho máme také na mysli jen některé někdy tak omilostněné osobnosti, a to jen v určitých případech a v souvislosti s naukou, již hlásaly, nikoliv zařízení nějaké nebo stav, jenž by se byl divotvorstvím nebo proroctvím zabýval. Nevztahují se tedy vývody tyto na př. na t. ř. prorocké školy starozákonné v celém rozsahu jejich úkolů; tyto záležely v pěstování posvátné nauky a ctnosti a některé účastníky snad uzpůsobovaly za zvláštní nástroje Zjevení, za divotvorce a proroky v určitých, Bohem daných případech, a to bez určitých fyziologických nebo psychologických předpokladů, na jakých spočívá okkultismus. Proto již předem vyloučena jest paralela s úkazy okkultistními, které postrádají této jedině Bohem určované nahodilosti, dějící se podle určité naukové soustavy na určitých osobnostech určitými přirozenými vlastnostmi trvale obdařených.

Tvrdí se ovšem nyní, úsudkem z nynějška na někdejšek, že to právě byly osobnosti hysterické, somnambulní, epileptické neb nějak jinak extatické, které za daných podmínek zdály se

nástrojem božským. I jest ovšem nyní stejně nesnadno dokazovati, že Mojžíš, Eliáš, Pavel... nebyli takto chorobně zatíženi, jako dokazovati opak, neboť souditi takto z úkonův jejich, úkonům okkultistickým naprosto nepodobných, jest úplně nesprávně. Není tu možno jednotlivostí probíratí a srovnávati, není toho však ani potřebí, neboť okolnosti a průběh jejich jest již na první pohled úplně odchýlný; veřejnost, rozmanitost, prostota a jednoduchost i jiné přednosti vyznačují zřetelně skutky božské, nehledě k vlastnostem a vztahům mravním.

Legenda a bájivá mysl vůbec přičinila se arcit, aby z hrdin náboženství učinila bytosti vůbec nadlidské, žijící v samých zázracích. Avšak to není instance rozhodná, by se dle ní divotvorci křesťanští vůbec posuzovali jakožto somnambulové nebo visionáři trvale chorobní. Vždyť proto máme četné znaky pravého zázraku a pravého prorocství, abychom poznali, že kdo zdá se prováděti úkony nadpřirozené pořád a všude bez rozdílu a bez rozumné příčiny, v pravdě nadpřirozených úkonů právě proto asi neprovádí. Zprávy biblické neb jinak zajištěné neplývají tolik zázračností, a ty jsou směrodatné.

Zajímavým dokladem mnohého, co zde uvedeno, jsou starověké věstby, které ve směru poradním lze srovnati s prorocstvími, od nichž se jinak zásadně liší. Jsou to především jakási stálá, zvykem uzákoněná zařízení na zjevování pokynů božských, ovšem toho kterého boha, oracule (orare, mluvití), dle učiněných dotazů, v určitých dobách, na základě určitých pochodů přírodních, upoutaná na určitá místa atd. I ona jsou hlavní částí divinace, zvidání věcí vlastním důvtipu lidskému nezvěstných, jsou částí obecného náboženství, oceňovanou dle toho, jak kdo na celé náboženství pohlížel, různě vysvětlovanou, ale až podnes úplně nevysvětlenou. Mnohé úkazy, sny o nemocech a jejich léčení, vysvětlují se dosti pravděpodobně (srv. II. 416). Nejsnadnější jsou výklady přírodních znamení (šumotu stromů, bublání potůčkův atd.) a konečně též myšlenek vnuknutých dle Cicerona bezprostředně instinetu afflatuque divino za jistých, obyčejně dráždivých pochodů přírodních. Třeba totiž na mysl podržeti, že i nejbystřejší duchové starověku jim důvěřovali, jako jiní jimi pohrdali, a že zvláště ještě v začátcích výroky věštíren nebyly bez blahodárného účinku na obecnost, ačkoli se i toto přepíná, jak už Celsus (u Origena 7, 5) proti křesťanství činí, klada přece sám hlavní důraz na stránku politickou, kolonisační a pod., kdežto jde po přednosti o stránku mravní, vnitřnou. Asi 300 různých věštíren uvádí se ve starověku, a jakkoli bylo málo výsledků, přece tak pevná byla důvěra v ně, že i křesťanským zpravodajům spíše jevila se tu moc a vědoucnost zlých duchů, některým pak dokonce i řízení božské, vštěpováním některých přirozených ctností připravující na ctnostný život v Kristu, málokdy klam a podvod.

Věstkyně na určité místo nepoutané byly nymfy Sibylly (eol. Sios [Dios] bylle, bule, božský úrdek). Původně byla jedna, časem povstalo jich (dle Varrona) deset, v Asii, Africe, Řecku a Itálii. Výroky Sibylly kumské, jichž blíže neznáme, pokládány od některých Otců za předpovědi křesťanství. Ani pozdější napodobeniny sibylských věsteb, v židovstvu a křesťanstvu (asi v 2. stol. po Kr.) vzniklé, neminuly se s pozorností.

Usudek negativní o tom všem není nesnadný, neboť na proroctví božské chybí tu takořka všechny znaky, jak v obsahu, tak ve formě a okolnostech. Jakou měrou však tu působily příčiny přirozené (hysterie, omámení, dohady atd.) nebo demonské, nesnadno, ba nemožno zjistiti. Nepochybně jest, že v dobách náboženské touhy a obecné nejistoty se zálibou hledáno útočiště u instancí tajemných i temných, i netřeba se ani tolik diviti, že křesťané v dobách stísněných, jako na začátku nebo při pozdějších pronásledováních přes pravdu a právo náchylni byli k visionářství a podobným náhražkům, po případech doplňkům náboženských vědomostí. Ba není snad ani vyloučeno, že i v Písmě některé nejasné zjevy a výroky lze takto vykládati, kde není jisto, jde-li o úkazy nadpřirozené ve vlastním slova smyslu; v přírodních věcech zajisté svatopisci (obojího Zákona) mluví touže řečí, jaká dle tehdejších vědomostí byla zobecnělá.

V tom směru také starokřesťanské, biblické i pozdější zprávy o charismatech působí jakési obtíže. S jedné strany výroky tak určité, jak nacházíme u apoštola Pavla, může zajisté pramálo lehkověrného, s druhé strany úkazy tak nápadné, a to zcela sevšednělé, pravidelné, za apoštol může dokonce i určité předpisy o vykonávání jejich dávatí (srv. zvláště 1 Kor 14). Charismaty v užším smyslu rozumíme mimořádné, zázračné schopnosti udělované jednotlivcům ve prospěch náboženské společnosti; jsou to dle Písma zvláště milost uzdravování a zázraků vůbec, proroctví a výkladů, dar jazykový (glossolalia) a m. j. Jsou to účinky pneumatické, Ducha sv., kterých však dle Písma (Mt 7, 22) snad i nehodným dostati se může.

Učelnost jejich na začátku díla Kristova, kdy jednak život duchovní plnou silou se rozvíjel, jednak svědectví bylo zvláště potřebí pro ty, kteří měli býti jemu získáni, jest na snadě; že však na dobu apoštolskou nejsou omezena, dokazují dějiny Církve a velikánů jejich.

Vedle zázrakův a proroctví kladeno to jaksi za třetí kritérium, jednak pro účastníky charisimat, kteří takto přímo v sobě zakoušeli účinky přítomnosti a působnosti božské, jednak pro svědky účinků těchto. Arciť bylo potřebí i tyto duchy zkoumati, jsou li z Boha (1 Jan 4, 1), neboť v tajemných těch pochodech duševných ovšem mohlo se přimísiti snadno leccos nebožského a

neduchovního. Nezdá se však, že by tato důkazná a obranná stránka byla při charismatech hlavní. Spíše lze ze zpráv biblických i pozdějších souditi, že hlavním účelem jejich bylo jednak přímo omilostniti účastníka jejich a skrze něj ostatní, a přímo tak oblažovati přesvědčení o říši Boží, upevňovati je a šířiti.

Původ a povaha charismat vysvětluje se ovšem zase různě, dle stanoviska, jaké kdo k nadpřirozenu zaujímá. Rationalismus všech odstínů poukazuje i zde zase na ekstatické a entusiastické rozčilení, hypnosu a pod. zjevy, jež prý tehdy, v době obecného rozčilení, nejistoty a zase nadšení, byly jakoby epidemické, ve schůzích pak se modlitbou a bohoslužbou vyvolávaly, pěstovaly a přenášely, podobně jako v orgiastických schůzkách modlářských. Že výjevy ty se dály a často dály, častěji ještě, nežli veškery zprávy nás došlé udávají, o tom se nepochybuje, ani o tom, že dály se z pravidla v duchu božském, dle něhož prvokřesťané smýšleli a žili; avšak podstata jejich nebyla prý zázračná nadpřirozeného původu, nýbrž byla to autosuggesce a suggesce, jež uchvacovala ne sice všechny nadšence, ale velmi mnohé, fysicky k tomu náchylné. Poukazuje se na souběžné úkazy téhož druhu v dokonávajícím pohanství, ve fanatických sektách křesťanských, čehož prý ani Otcové neupírají, udávající pouze jiný původ, demonický, tedy ovšem také pneumatický, jen že ve smyslu zlém.

Slovo výkladu najde se snaze než výklad. Za známky vlivu pneumatického (či demonického) pokládáno prý (Weinel) tajemné a překvapující uvědomění nějakého poznatku, násilnost a náhlé vypuknutí v řeč, podivné příznaky choroby a pod. Možno-li však proto každou pohnutější řeč v Písmech odvozovati z takového vlivu, jest přece více než pochybno, a proto metoda, která na př. všechny podobné výroky Kristovy v Evangeliu Janově, při zvláštním pohnutí mysli pronesené, takto vysvětluje — nemluvě o zázracích a proroctvích, též pouhou suggesí vykládaných — vede zajisté k libovolným konstrukcím, nikoli k výkladům. Chtějíc počítati s činiteli pouze přirozenými, aby nadpřirozené bylo vyloučeno, vylučuje právě příčiny přirozené, jako pohnutí mysli, rozčilení, bol, úžas, nadšení atd., aby mohla provésti thesi svou o pneumatické autosuggesci, kterou pak spatřuje i tam, kde je řeč o praobyčejném pochodě myšlenkovém neb citovém. Kdekoliv je řeč o duchu, mysli Kristově, jak obyčejně se mluví, hned se tam spatřuje „pneuma“, aby tím oslabeny byly výroky o Duchu svatém. Slovem, lidé tehdejší vůbec líčí se tak, jakoby nebyli žili životem přirozeným a nebyli si vědomi, že jsou někdy klidni, někdy dojatí, někdy rozčileni atd. a jakoby každé vzrušení byli připisovali nějakému cizímu „duchu“.

I domněle historická metoda, která tajemné tyto zjevy jak v pohanství a gnosticizmu, tak v křesťanství klade býti věčně

stejnými a jen dle osobního přesvědčení účastníkovu buďto pneumatickými či demonickými, jest nesprávná, předpokládají za nepochybné, že jsou to vesměs hallucinace neb autosugesce, ač to právě zase chce teprve dokázati. Jsou-li úkazy takové zjištěny, náleží zajisté především zkoumati je a příčiny jejich, mohou-li totiž odvozovány býti z příčin přirozených či ne, mohou-li odvozovány býti z příčin mravně dobrých či ne. Není zajisté pravda, že všechny zjevy takové když vyskytovaly se u křesťanův, pokládány za dobré, pneumatické; vždyť kázáno je obezřele zkoumati, a podržeti jen co dobrého, dobrého ovšem dle dané nauky. Ač i kdo i tuto (Kristovu a apoštolskou) nauku a priori klade na roveň s jakýmikoliv hallucinacemi věštkyň gnostických ztrčštěncův, upravil si pohodlně „historický“ základ, na němž už není místa pro slovo Boží a Zjevení, jelikož se mají na něm směstnati všemožné výlevy jedinců chorobných neb i podvodných; z nich pak právě křesťanské hodnotou byly by nejnižšími, protože činí nároky nejvyšší, hlásajíce požadavky nejvznešenější jménem Božím, takto beze všeho důvodu a práva, a vylučujíce ostatní jako neoprávněné. Čím větší nárok, tím horší, není-li správný.

Doba na rozhraní S. a N. zákona byla skutečně dobou pohnutou, rozčilenou, nervosní, jak nyní říkáme; sami vykladaelé zjevených nauk poukazují na nápadně častou posedlost a zběsilost v době evangelické, na urputný boj dvojí říše. Avšak věšectví a kejklřství bujelo dávno před tím, pokud víme, ještě mohutněji, načítaje více víry nežli v tomto věku pochybovačném a otupělem. Líčiti život prvokřesťanů jako stálý nepokoj a hrůzu před zlými mocnostmi, jež prý jej se všech stran ohrožovaly v podobě soch, obřadů, zřízení pohanských, jest nadsázka naproti současným zprávám neodůvodněná, tak jako neoprávněn jest pokus líčiti prvokřesťany s božským Učitelem v čele jakožto lidi exaltované, přemáštěné, kteří chorobné domysly své pokládali za vnuknutí Ducha sv. Sám nejnovější zkoumatel předmětu toho nucen jest na kenci díla svého o účincích Ducha a duchů v době apoštolské připomněti, že „nesmíme si představovati všech křesťanů v prvních stoletích v ustavičné entusiastické rozčilenosti... Pronikavá bystrost rozumu, nesena (prý) onou silou nového života, vědomá, vážná mravní vůle, která, v malém jsouc věrna, prostě koná povinnost dne, pojila se s oněmi nápadnými úkazy, a to nejen pospolu v též obci, nýbrž velmi často v týchž osobnostech, a především v osobnostech velikých úzce s nimi sloučena. V čele těchto osobností jest Pavel: mohutný ten pneumatik, jenž nade všechny více mluví jazyky, který v sobě slyší Ducha volati a vzdychati, který mívá vidění a prožívá vytržení, on jest velikým zakladatelem církve z pohanů, věrcem plným klidné, vytrvalé důvěry, organisátorem a církevníkem neoblomné vůle a veliké

střízlivosti v posuzování skutečna i možna, dialektikem rabbinské vyškolnosti a řízného důvtipu.“ (Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. d. Geister, 229.)

Tím zajisté samy sebe nejlépe opravují domysly ony o poměru charismatických důkazů k nauce zjevené, neboť přiznávají se ku vniternému rozporu v sobě samých. Takoví „pneumatikové“ ve smyslu nepřičetnosti a theomanie jsou prostě nemožní.

Neprávem tedy prohlašuje se pneumatismus v tomto smyslu pojatý za kritérium v křesťanství prý uplatněné neb dokonce za pramen víry, leč by bylo možno připustiti, že veškera nauka za zjevenou vydávaná tímto způsobem se na světě objevila. Doba evangelická byla prý po výtce pneumatická (demonická) jakožto doba převratu a zápasu. Co však tedy bylo dříve? Převrat či pneumatismus? Chystal li se dříve obrat a obnova, odkud to? Přece ne z pneumatismu, který právě novou naukou prý teprve byl vypěstován! Či byl tento dříve? Proč tedy právě v době evangelické nabytí takové síly?

Kritériem nauky charismata tedy sama o sobě nebyla; naopak základ jednou Kristem položený byl věrcům kritériem, dle něhož původ a hodnota ekstatických úkazů posuzována. Ale ovšem uznávána pak za omilostnění a mohla za naznačených podmínek zjednati slovům omilostněné osoby zvláštní váhu.

Mohla však též pokládána býti za kritérium Zjevení vůbec, jednak celkem, samou jsoucností svou, pokud byla důkazem přítomnosti a působnosti božské vyznavačům křesťanství slíbená (Mk 61, 17 a j.), jednak v určitých případech, když na důkaz nauky zjevené způsobem jistě nadpřirozeným prováděna. V obojím případě však náležejí ku dvěma již stanoveným kritériím, k zázrakům nebo proroctvím, nejsouce zvláštní třídou kritérií.

Ani pramenem nauky sama o sobě nebyla. Ani nejúpornější zastance ekstatismu Kristova neopovází se hlavních nauk Kristových. jádra jeho theologie odvozovati ze vzrušení ekstatických, z chorobného pneumatismu, neboť zprávy biblické o příležitostech a průběhu vyučování Kristova vinily by takový úsudek ze lži. V pohnutých chvílích pak Kristus nic jiného nepraví než jindy.

„Mohutný pneumatik“ apoštol Pavel nepřednáší toho, co mu ve vytržení dáno zřítí, za věrouku, nýbrž hlásá ukřižovaného Krista, jak jej poznali ostatní apoštolové a učenníci i nepřátelé, ba rozlišuje výslovně, co přikazuje Kristus a co přikazuje on jakožto hlava církve (1 Kor 7, 10—12). Z pokynů daných o pěstování charismat (1 Kor 12—14) vysvítá, jak málo věroučné váhy jim připisuje. ačkoliv opět a opět vybízí pěstovati je. ale naopak velí neopouštěti přijaté nauky, byť kdekoli hlásal jinak. Toto „církevní“ hledisko rozhodovalo zásadně od začátku. I není

v Písmech opory pro výtku, že z prvu ponechávána volnost výlevům pneumatickým jako věroučným zjevením, znenáhla však, když stávaly se výstředními, že potlačovány a místo nich že opanovala církevnost. Naopak, týž apoštol, jenž udává pravidla projevů charismatických a určitými znaky je vymezuje, napomíná také (Sol 5, 19 d.) Ducha neubašovati, proroctvími nepohrdati, všechno zkoušeti. Celkem, pokud možno z nejasných nám nyní poznámek souditi, měly charismatické projevy ty snad úkol rozjímavý a parenetický, a to v rámci apoštolského kerygmata, které není docela nic visionářské, nýbrž podstatně skutkové, o provedeném vykoupení, a mravoučné. Není zajisté bez významu, že Pavel v takových schůzích mlčeti káže ženským, které při náboženském třeštění z pravidla hrávaly a hrají hlavní úlohu; ba chtějí-li se poučiti, ať prý se mužů táží doma (1 Kor 14, 35).

Ani Apokalyptik, nejvýstřednější tu dle hypotese pneumatik v Písmě novozákonném, neznamena závažnějšího rozšíření obsahu věroučného, tak že celá domněnka o těchto pneumatických pramenech víry, osobních, libovolných a kontrole se vymykajících, jeví se sama libovolnou, neodůvodněnou. Že projevy pneumatické nebyly samy směrodatnými, dokazuje posléze i to, jak rozhodně zavrhovány hned od začátku různé sektářské výstřednosti na ně se odvolávající.

Kam až sahali při charismatech vliv nadpřirozený a kde působily schopnosti jen přirozené, neznadno nyní rozhodnouti, kdyžtě ani nevíme, v čem na př. čelné ekstatické charisma, glossolalie, dar jazyků (či jazyka?) záleželo. Charisma výkladů projevovalo se v obyčejné, klidné rozpolčenosti mysli, charisma proroctví rozmanitě. Že ani nositelé charismat oné hranice si povědomi nebyli, leč povšechně a neurčitě, jest jisto, jako jest jisto, že nebyly to úkazy chorobné ani pouze přirozené. Nebylot před nimi ani při nich nijakého násilného dráždění neb omamování, neb dokonce třeštění. Od podobných úkazův pohanství a gnosticismu lišila se tím už velice. Obsahem hlavním byla modlitba, jež měla prositi, děkovati, povznášeti a nadšením i útechou plniti; byla to tedy ekstase čistě duchovní, připravující na vlivy rovněž duchovní, sbůry, na vnuknutí Ducha, jenž pak učil se modliti vzdechy nevýslovnými, jenž dával rozeznávati, co dobré a zlé, jenž učil veškeré pravdě, mluvil ve vyznavačích svých před soudy a pronásledovateli, dodával rozhodnosti a síly žítí v poznané pravdě, působící v lásce rozlité skrze Ducha sv. v srdcích lidských. Tak přímo i nepřímou charismata sloužila osobním i celkovým požadavkům náboženským, jako jim sloužila i dále v dějinách církevních skrze osoby charismaty omilostněné.

Po čem pravé proroctví poznáváme, čím ukazuje se býti původu božského, tím dána je také důkaznost jeho pro božský původ a ráz nauky prorokovy. Zvěstujte, dí sám jeden prorok (Is 41, 23), co se stane v budoucnu, a zvíme, že bohy jste vy. (46, 8 d.): Vzpamatujte se . . . já jsem Bůh a není jinak Boha aniž jest podobný mně, zvěstující od začátku nejposlednější a od počátku, co se ještě nestalo. Jan 13, 19: pravím vám dříve než se to stane, abyste, až se stane, uvěřili, že já jsem. Starozákonným i svým proroctvím sám Kristus se dokládá (Mt 26, 24; Jan 16, 1). Na poznávání cizích myšlenek poukazuje Jer 17, 9, zvláště pak Jan 2, 25; nepotřeboval (Kristus, znaje každého), aby kdo svědectví vydával o člověku, nebť sám věděl, co je v člověku. Že jakožto hlasatel nauky přednášel Kristus pravdy tajemné, člověku přirozeně nepoznatelné, ale Bohem zjevené častěji Písmo podotýká; Evangelium svatojanské na toto svědectví božského původu klade hlavní důraz. Jinak zase 2 Petr 1, 21: Ne vůlí lidskou přineseno kdy proroctví, nýbrž duchem svatým nadchnuti mluvili svatí Boží mužové.

Co se proroctvím dokazuje a jako měrou, vysvítá právě z podstatných známek jeho, obdobně jako při zázraku (II. 376); naznačeny příležitostně již také některé rozdíly v důkaznosti zázraku a proroctví (na př. II. 395). Chod důkazu jest opět asi tento: Omilostněn-li člověk pravým proroctvím, dává tím Bůh sám svědectví, že člověk ten, vydávající se za hlasatele pravdy božské, Bohem samým vyslaného a osvěcovaného, vpravdě oznámení božské správně pojal a správně přednesl, tedy že jest opravdu nástrojem Zjevení; jinak by Bůh nemohl dopustiti, aby svědectví jeho, proroctví, bylo zneužito ku klamu. A důvod tento zdá se vztahovati na celou hlasatelskou činnost vyslance toho, nikoli právě jen na onen výrok nebo promluvu, při které také proroctví na potvrzenou vydáno. Vševědoucí a všemohoucí Bůh zajisté povinen jest podle svatosti své překaziti svědectví takové a nepopřáti proroctví člověku, které by mohl někdy později zneužiti ku potvrzení bludu, aneb jest povinen aspoň toto potvrzení po případě nějak zmačiti, by posluchači beze své viny nebyli v blud uváděni. Předpokládat se snad právem, že proroctví nevydáno pouze za svědectví té oné nauky, nýbrž přímo za pověření božského vyslanectví, tak že člověk jím omilostněný nabývá práva mluvit autoritativně a hlásati nauku jménem Božím. Není-li totiž ani v nauce při osobnosti hlasatelově, co by se božskému původu zřejmě přičilo, jest on možný; proroctvím pak se určitě potvrzuje, že je skutečně božský, tak jak hlasatel udává.

Plný tento důkaz podává se, jak zmíněno, vlastně jen proroctvím vyplněným; avšak může jedno proroctví vyplněno zase býti důkazem jinému proroctví, ještě nevyplněnému, aneb může

to, co zřejmě proroctvím jest, vyplněním však ještě potvrzeno býti nemohlo, již pro posluchače býti jakožto proroctví potvrzeno současným zázrakem, jenž ukazuje, že člověk vydávající se za hlasatele nauky božské Bohem samým zaň jest uznán a zázrakem pověřen.

Tak asi vypadá theoretická konstrukce o důkaznosti proroctví, naukové schema. Ve skutečnosti se poněkud jinak vyplňuje. Jakožto zevnější kriterium dokazuje proroctví v úplném provedení, totiž vydané a vyplněné, že hlasatel nauky jest Bohem osvícen a nauka jeho zjevená — tedy zázračnou událostí, proroctvím, dokazuje se druhá zázračná událost, Zjevení onomu hlasateli dané.

Že proroctví tuto důkaznou moc má, není pochyby, sice bychom přijímali zázračný účinek bez dostatečné příčiny, nechtíce věřiti, že je tu skutek vševedoucnosti a všemohoucnosti božské. Že hlasatel takto pověřený zasluhuje neomezené důvěry naší pro všechny nauky náboženské, jež přednáší, to sice již není jednotlivým proroctvím zaručeno, ale soudíme tak spoléhajíce na prozřetelnost božskou, jež nemůže připustiti bez viny naší zneužití onoho pověření. An však Kristus sám varuje od lží proroků, kteří budou činiti divy (Mt 24, 24), tím poukazuje, tuším, na zvláštnost své nauky, aby nebyla považována jen zevně a dle jednotlivých událostí, nýbrž také uvnitř a v souvislosti se životem. Nebyliť ani proroci z pravidla pověřováni rychlým vyplněním svých proroctví, ale uznáni — ač ne vždy s poslušností — dle osobnosti a nauky své (Jerem. 23, 29; Amos 3, 8; Jan Křtitel dle Evang. svatojanského 10, 41 ne učinil prý ani jednoho zázraku, ale vše, co předpověděl o Kristu, se potvrdilo).

Jestliť přirozeno a prozřetelnosti božské přiměřeno, že působnost hlasatelů božské pravdy nebyla zakládána pouze na dojmu zázračných událostí, z nichž některé, zvláště proroctví, nemohly od posluchačů vždycky hned býti rozpoznány a oceněny jakožto božské a v pravdě zázračné. Proroctví našeho náboženství ani nevtírají se jako nějaké okázalé předpovědi a dohady, které se před těmiž svědky také vyplňují a je pouze touto stránkou jaksi ohromují, jak si racionalismus věc představuje. Může se sice tak státi a v některých případech skutečně se stalo, že předpověď brzy vyplněná zázračností svou zjednala poslu Božímu náležitou autoritu; avšak není podstatno, aby svědkové proroctví byli také svědky vyplnění, neboť o vydaném proroctví možno se i pozdějším spolehlivě poučiti jako o každé jiné události a obsahu jejím. Ale ani obyčejně to nebylo. U posluchačů častěji rozhodovala osobnost prorokův, chování a nauka jejich, v níž ovšem byla také vyslovná proroctví, decházející víry i bez brzkého vyplnění. Nedostatek tento byl jaksi vyrovnáván přímým dojmem působení prorockého, kdežto vzdálení zase ve vyplněných nebo vyplňovaných

proroctvích měli za to náhradu a tím záruku božského původu předpovědí a hlásaných nauk. Ti, kterým byly hlášány, ze zmíněných okolností mohly poznati, že nejde o slovo pouze lidské, i byli také s dostatek varováni od svedení, právě předpovědmi v čas jim danými. Pozdější mohouce stopovati vývoj věcí a nad to srovnávají předpovědi s výsledky, s jistotou tím bezpečnější mohou spoléhati předpovědi s výsledky, s jistotou tím bezpečnější mohou spoléhati, že v dané nauce proroctvími potvrzené mají nauku takovou, za jakou prohlašována, nauku božskou, nadpřirozeně hlasatelům zjevenou a lidstvu svěřenou.

Víra.

Úvahy o kriteriích Zjevení uvádějí, dříve ještě nežli přejde se k samému skutku a obsahu jeho, v nejdůležitější částku této náboženské noetiky, rozhodnou pro podstatný ráz náboženského vědomí. Ocítáme se tu jaksi na vyvýšeném rozhraní před novou oblastí zjevů a pomyslů, kterých se máme zmocniti vyzbrojeni jsouce zkušenostmi dosavadními. Přesvědčili jsme se totiž o některých předpokladech i známkách, jež nás mohou vésti na stopu Zjevení, pravého to a jediného zjevení božského. Ukázalo se nám zajisté poznatelným (II. 258 nn.) a proto také závažným, ukládajícím totiž člověku povinnost: buďto dostane-li se mu jisté známosti o Zjevení již daném a všem lidem určeném, přijmouti je; aneb za nynějších okolností, kdy křesťanství v dějinách se vyskytlo a nejen slovem, nýbrž i skutkem jakožto božské a obecné, všem lidem určené se ohlašovalo, veškeru pozornost Zjevení tomuto věnovati, je zkoumati, tak že nesmí zůstatí lhostejným (srv. II. 252 nn.).

Zkoumání tomuto naskytuje se tedy již určitý předmět, i nepotřebuje nevěrec nebo ten, kdo dosud o Zjevení neslyšel, vydávati se na dlouhé hledání a vyšetřování všemožných náboženských názorů, nýbrž potřebuje pouze obrátiti vážnou pozornost k tomu, který v dějinách vystupuje jakožto nejmohutnější a nejobecnější učitel osvětový, jehož dalekosáhlý význam nemůže nikomu zůstatí nenápadným. K pozornosti rozumného a svědomitého člověka takorůzka nutí již pouhé důvody rozumové. Ví zajisté, že křesťanství i jen povrchně seznáno jednak samo v sobě vyniká poměrně nejrozumnější naukou o Bohu a člověku, nejčistší mravoukou, zahrnující v sobě také všecko, co rozumného a potřebám člověka vyhovujícího se kdy objevilo, jednak že přijato a vyznáváno slovem i skutkem od lidí nejvzdělanějších i nejšlechtetnějších. Ví, jakési blahodárné převraty způsobilo v celém oboru

myšlenkovém i mravním, zvláště srovná-li se s úpadkem mimo ně všude nastalým, který by zajisté byl ještě daleko hlubší, nebýti docela žádného styku a vlivu z křesťanství. A posléze poznává také, že toto křesťanství prohlašuje sebe s výlučností nebývalou za jediné spasné, a to s důrazem, jež vylučuje veškeru pochybnost i vytáčku.

To všecko zajisté je s to, by napjalo pozornost každého, kdo vážně přemýšlí o životě a smyslu jeho. Není to samo ještě důkazem, avšak vážným připomenutím, jebož nedbati bylo by nesvědomitě i nerozumně. Nesvědomitě, neboť by se člověk netečností takovou vydával v nebezpečí, zamítnouti největší dobrodiní božské, odpírati vůli božské a zmařiti tak pro sebe, co ku spáse člověka dáno. Žádný rozumný cestovatel pak, jak praví obvyklé srovnání, nevzdá se cesty, která snad jediná vede na místo, kam jemu nutno dojíti, i když naprosté jistoty nemá. A maje před sebou příklady tak skvělé učenosti i mravní ušlechtilosti ve věrných vyznavačích křesťanství, počínal by si zajisté velice lehkomyšlně a zpupně, kdyby nechtěl ani vážně zabývati se tím, k čemu tolik vynikajících mužů s nejhlubším přesvědčením se hlásilo.

Namítne se však, že přes toliké styky vzdělaného světa, kdy zvláště učenci mimokřesťanských národů mají tolik příležitostí seznámiti se s křesťanstvím, přece neuznávají za potřebno, zevrubněji se jím obíratí aneb jestliže i tak učinili, poměrně málokdy se k němu přihlašují ostávající při svém.

Námítka má celkem pravdu, třeba snad nebylo lze právě do podrobná doložiti, jak se zmíněné osoby chovají. Všecko to se snad vysvětluje. Styky ty bývají povrchní, jiných věcí se týkající, předsudky nedají dlouho proniknouti, k jádru věci málo se prohlédá, kde náboženství je spjato s poměry společenskými, úředními, právě nejdůležitější a nejlepší stránky zůstávají skryty, tak že objevují se pouze nahodilé nebo nepříznivé, a konečně prameny, od nichž po případě poučení se očekává, bývají velice kalné. Kterému cizinci na př. dostanou se do rukou knihy nevěreckých filosofů dle jména křesťanských, tomu zajisté znechutí se křesťanství na dobro, byť i vlastní náboženství jeho bylo sebe špatnější. A to právě jest největší vadou náboženství mimokřesťanských, že tak málo prohlédají k nitru, k duševnímu významu náboženství, tak že vyznavači jejich již odtud mají smysl pro takové záhady jaksi otupený; hlavní je tam zevnější příslušnost a nějaké ty boboslužebné výkony. Z ohledu na to musí umlknouti i přirozený hlas rozumu, kdyby se hlásil o odpověď na vážné otázky životní, na př. božstva, duše, budoucnosti se týkající.

Obdobnou zaslepenost, ačť opačným směrem se jevící, vidíme též u vzdělanců dle jména křesťanských, kteří něco pochytili z náboženství cizích. Křesťanského smýšlení pozbyli —

dle vlastních výrokův ovšem vždycky jen z věcných důvodů, ne svou vinou! — ale nejsou k němu lhostejní, nýbrž nepřátelští. Tu případnou náhodou neb z úmyslu na knihy cizích náboženství, psané buď příslušnými vyznavači nebo podobnými sobě křesťany, a dočítají se tam všemožných pochval o buddhismu, mohamedanismu atd. Tam čtou také vyňatky z náboženských spisů původních, vzácné to perly ze spousty písku vylovené, a dle toho všeho, nedbajíce výstrahy mužů věcí znalých a zkušených, rozsuzují mezi náboženstvím tímto a křesťanstvím, neznajíce hrubě ani toho ani onoho. Dle zcela kusých a nesouvislých úryvků přeceňují pak přednosti náboženstev mimokřesťanských, soudíce z dále dle litery náhodou zachycené a netušíce ani té nevýslovné duševné bídy, v jaké se podle zpráv domácích nalézají na př. národové východní bez křesťanství, kteří si toho nejsou snad ani vědomi, jelikož v ní tak zabředli, že stěží se povznášejí k poznání lepšímu.

Cesty k poznání a uznání božské pravdy mohou býti rozmanité. Odkud asi mohou vycházeti, vysvítá z četných a rozmanitých kriterií, která dříve probrána. Zde budiž souborně nastíněn postup na cestě k víře.

Jak častěji poznamenáno, nejvhodnější východiště při hledání zjevené pravdy jest sám skutek zjevení, které aspoň s jakousi pravděpodobností za takové se ohlašuje. Předložili-li se na př. podle toho, co právě řečeno, vzdálenému a nepředpojatému posuzovateli vedle sebe nauka křesťanská a kterákoliv jiná, předložili-li se mu věrně a snad i s nějakými doklady z dějin, není pochyby, že v tomto vzhledě, co do původu, zda lidský či božský, aspoň theoreticky nebude dlouho na rozpacích. Nebude to snad úsudek jasný a jistý, neboť k tomu bylo by potřebí zevrubnější znalosti, avšak bude pronesen s jakýmsi stupněm jistoty, s osobní pravděpodobností. Pokud bude se zakládati na vlastnostech nauky samé, bude to úsudek podle kriterií vniterných. Přistoupili-li k tomu doklady z dějin Zjevení, zvláště o zázracích a jiných sudidlech zevnějších, nabude úsudek větší jistoty, jelikož kriteria tato přímo se vztahují na to, o čem běží, na původ božský. I tak ještě mnoho záviseti bude na tom, jak posuzovatel smýšlí o božstvu vůbec, zvláště o působnosti jeho, ale zásadně bude věc rozhodnuta: jestliže na důkaz božského poslání hlasatelova aneb, což jest věcně v jednotlivých případech totéž, na důkaz božského původu této nauky vydána ona svědectví jen Bohu možná, pak máme tu opravdové Zjevení.

Takto zkoumati skutek a ne pouze obsah Zjevení nejlépe svědčí jemu samému i člověku. Neboť ohlašuje-li se nauka jako Bohem zjevená, třeba tento skutek zjistiti, aby posluchač věděl, že tomu tak jest. Na snadě již bude úsudek, že Bůh ani neklamal ani se nemýlil. Člověk pak obvyklou cestou poznání,

zrakem nebo sluchem, poznává, ne sice přímo božský původ nauky, ale nepřímou skrze původní události smyslům přístupné. Tím pak získáván bývá, by nauku takto pověřenou ochotně přijal jakožto celek, spatřuje v ní už předem, bez podrobného vyšetřování obsahu, nauku božskou a proto pravdivou, pro něj závaznou.

Jest nabíledni, že v úkonu tomto, kterým si člověk uvědomuje zjevovací skutek božský, obsažena celá řada pomyslů náboženských i bez ohledu na obsah samé nauky zjevované. Skutek ten sám praví nebo — chceme-li — předpokládá, že Bůh jest, že projevuje svou vůli a moc i moudrost, že stanoví nějaké náboženství, t. j. určitý poměr člověka k Bohu atd. — pravdy to, kterých člověk i jinou cestou, úsudky totiž rozumovými domysli si může (t. ř. praeambula fidei, předpoklady víry). Domysli-li se jich ten neb onen jednotlivec opravdu, jest jiná. Závisí však na tom velice účinek úkonu zjevovacího, neboť jinak na znamení ta bude pohlížeti ten, komu pomysly o Bohu a jeho vlastnostech jsou obvyklé, jinak ten, komu jsou více méně cizí. Jsou-li mu cizí úplně, nebude ani Zjevení mítí žádoucího účinku, neboť nebude si takový svědek jeho věděti hned rady ani s výjevů a kritérii nejzřetelnějšími. Můžeme proto hned právem upozorniti na okolnost i po této stránce stejně důležitou jak zajímavou, že Zjevení dovršeno nikoli mezi pohany — neznabohy, nýbrž mezi ctiteli jediného Boha, ač jim z velké části stalo se kamenem úrazu a ne spásou.

Dlužno tedy při skutku zjevovacím co do těchto pravd náboženských pouhému rozumu poznatelných poznamenati, že jednak nějaká aspoň byť i sebe nejasnější známost jejich se předpokládá, jednak že se Zjevením výslovně zjišťuje a objasňuje; právě proto zoveme Zjevení přirozených pravd náboženských člověku relativně potřebným (srv. II. 189), jelikož rozmanitými nepříznivými vlivy známost tato byla zatemněna.

Na pohled zdá se tu býti spor. Přirozené pravdy tyto jsou prý jaksi nezbytným předpokladem, aby člověk Zjevení s prospěchem přijal, a s druhé strany právě tytéž pravdy vydávají se za předmět Zjevení samého.

Spor by tu byl skutečně, kdyby byla řeč o hotové, jasné známosti těchto pravd, neboť je zřejmo, že co již je známo, netřeba zjevovati, aspoň ne pouze za tím účelem, aby se to stalo známým; zjevení v tom případě mělo by pouze účel, aby pravdy ty znova na paměť uvedlo a položilo na dně důraz, což ovšem jest možno a neznamená nic protimyslného ani bezúčelného.

Ale v našem případě jde ještě o něco více než o pouhé připomenutí. Jak dějiny bohužel až příliš jasně dokazují, bylo potřebí pravdy tyto téměř docela zapomenuté aneb do nepoznání překroucené opravdu zjeviti, totiž přiměti rozum, aby si je uvědomil

a o nich přemýšlel. Pozorujeme proto, že hlasatelé Zjevení mezi těmi, kteří pozbyli jasného vědomí o těchto pravdách, nepozbyli však nikterak schopnosti je snadno poznati, ba nepozbyli snad ani temného tušení o nich, hleděli na toto polovědomí navázati, poukazem na přírodu, rozum a svědomí k přemýšlení povzbuditi a slabý plamének tušení o božstvu rozdmýchat, aby jim dále mohli oznámiti, co božstvo to zjevuje a velí. Že tímto dalším poučováním o Zjevení zároveň ony pravdy přirozeně poznatelné vždy více se objasňovaly a tedy jaksi zjevovaly, jest samozřejmo. Není ani vyloučeno, že hlasatel Zjevení nepoužíval předběžně oněch rozumových důvodů, nýbrž podle okolností začal ihned snadnějšími naukami zjevenými, zaváděje náboženské obřady a zařizuje život podle náboženství, jehožto základy pak teprve ponenáhlu objasňoval. Není potřebí ani radno, by slovo božské vtěsnáváno bylo v methodické formulky bez ohledu na požadavky posluchačů, kterým hned ten hned onen způsob podání prospívá. I když se tedy ve skutečném hlásání začátečných nauk zdá vyskytovat jakýsi *circulus vitiosus* a spor, není to nikterak skutečným logickým nedostatkem nauky samé, nýbrž pouze nahodilým přízpůsobením k okolnostem, a průběhem vyučování se vyrovná.

Podobně má se věc s námitkou, že předkládají se zkoumateli náboženství, který ku křesťanství má býti přiveden, kriteria, jako zázraky nebo proroctví, aby podle nich rozpoznal a uznal nauku božskou, jimi pověřenou, ačkoli sama kriteria tato jsou již částkami jejími, a jimi teprve má býti o ní přesvědčen. Námitce této nemožno vyhnouti odpovědí, na niž by snad někdo připadl, že takto řadí se zázraky a proroctví ku kriteriím vniterným, v tom smyslu totiž, že se přednáší nauka zjevená i se zázraky a předpovědmi, kterými provázena, a že pak tato kriteria sama sebou tak jako jiná kriteria vniterná, na př. ušlechtilost a rozumnost hláсанých pravd, božský ráz a původ dosvědčují, mluvíce jaksi sama za sebe, za svůj obsah a doporučující tím také ostatní částky, se kterými jako jeden celek souvisejí.

Tot sice z části pravda, že rozumný posuzovatel v božské nauce bude snad hledati božské částky, jakými právě jsou na př. zázraky. Avšak to zajisté ne hned od počátku, když se na zkoumání náboženská vydá, nýbrž toliko snad později, až se do pomyslů náboženských náležitě vžije. A ani pak nebude právě těchto částek moci vyhledávati s jistotou, jelikož nejsou zázraky požadavkem nauce božské tak samozřejmě potřebným, jako na př. kriterium, aby nauka vyhovovala známým vlastnostem božským. Jsoutě zázraky s v o b o d n ý m výkonem všemohoucnosti božské, jichž nikdo požadovati ani předpokládati nemůže.

Námitka ona řeší se tedy jinak, a to zase zcela snadně. Zázraky jsou částkou Zjevení a tedy předmětem víry tomu,

kdo Zjevení věrou uznal a přijal. Kdo je však teprve zkoumá, tomu jsou pouze známkami a důkaznými prostředky, na něž pohlíží jako na jiné události dějinné a přírodní, soudě z nich jen o zvláštní nadpřírodní příčině a o dalším významu jejich pro hláсанou nauku. Teprve když ji přijme, stávají se mu i ony předmětem víry, ačkoliv ani potom nepřestávají mu býti kritérii, při jejichžto vědeckém oceňování může vždycky zas odezírat — methodicky — od toho, že jsou mu již víc než nejistými výjevy v přírodě. Máť se tu věc jako v jiných vědeckých otázkách, jež možno s různých hledisk projednávat, odezírajíc jednou od toho, podruhé od jiného. Není tu tedy sporu pražádného, jest pouze jakási obtíž, jelikož nemáme jasného názoru o působnosti božské (srv. II. 317).

Ze známek zevnějších i vniterných tedy, jak ukázáno, povstává rozumový úsudek, že tato nauka jest původu božského, tedy v celku i částech venkoncem pravdivá, i kdyby snad v některých částech rozumu se nezamlouvala. Dle toho, co řečeno o kritériích Zjevení, vyloučena jest námitka: Zajisté, Bůh jest pravda sama, nemůže tedy nic nepravdivého zjeviti; avšak prostředky, jichž používá při Zjevení, jsou přece jen přírodní, konečné, metafysicky i mravně nedokonalostem podrobené, tedy nikoli neomylné, nikoli neklamné. Kritérii právě dovozuje se, co jest od Boha zjeveno a co jako takové věrně podáno, tak že vyloučena jest vážná pochybnost, zdali opravdu všecko to, co se nám za zjevené podává, takto bylo zjeveno a věrně také podáno. Nebude tuším sporu o tom, že náboženské pomysly a představy naše — a byť to byl sám Augustin neb Tomáš — neodpovídají věrně pomyslům božským, toť přirozený následek nedokonalosti naší a všech těch nástrojů, kterými se nám Zjevení zprostředkovalo, nevyjímajíc ani výroků Spasitelových, jenž ovšem maje mluvit k lidem nemohl používatí než prostředků lidských, nedokonalých. Vždyť ani bezprostředně duchové sdělení a vnuknutí — když už protivníci tolik zehrají na hmotné prý a nahodilé prostředky zjevovací — nemůže této nedokonalosti býti prosto, jelikož nemůže Bůh svých pomyslů v ducha našeho přenéstí leč po způsobu a schopnosti naší. Záleží pak zajisté pouze na tom, aby člověk nic podstatně bludného za zjeveno nepokládal, nikoli však na tom, aby věci božské adaequatně vystihoval.

Co do rozsahu nauky pak mohla by sice vzniknouti obava, že k částem zjeveným přidány nějakým způsobem domysly lidské, avšak i ta se správným užitím kritérií rozptyluje (srv. II. 380). Zvláště nebylo by odůvodněno ukvapovati se v úsudku o jednotlivých částech nauky, zdají-li se nějak odporovat jiným, a je hned jako podezřelé neb nepravé vylučovati. Tak rozmanité

způsoby, jakými nauka zjevována býti mohla a byla, nesmějí býti stejně oceňovány, jako nějaký moderní programový podnik nebo soustavný spis, ačkoliv i tu se najdou vždy nějaké zdánlivé neb i skutečné odpcry. Jestli v celku skutek Zjevení dokázán, potřebí vše vynaložiti na to, by jako celek bylo posuzováno a zdánlivé odpcry v duchu celku vyrovnávány. Byť i nebyla každá jednotlivá část jeho určitými kritériemi věcnými ověřena a šlo o nauky skutečně podstatné, ručí nám za ni v celku tom po případě zase kriteria osobní, vlastnosti hlasatelovy a zpravodajovy, nade všemi pak přesvědčení o prozřetelnosti božské, která nemůže dopustiti, aby celá pokolení pravdu upřímně s náležitou bedlivostí hledající nevinně v podstatný blud o věcech božských byla uvedena. Bylo by zajisté i v tom případě pravdou, co dí Richard a S. Victore vzhledem k tolikým a tolikým znakům božského původu: „Si error est, te ipso decepti sumus“, a to jest prostě nemožno.

Další samozřejmý úsudek jest, že třeba ji také každému, kdo o ní zví, za pravdivou míti. Rozumíť se samo sebou, aby člověk, co za pravdivé poznal, také za pravdivé přijal a souhlasem provázal; jinak by si počínal pošetile.

Konečně však vyplývá též úsudek, že třeba poznanou božskou pravdu také uznati za závaznou, za pravidlo svého smýšlení o předmětech, kterých se týká.

Rozumí se to vlastně samo sebou, jakmile vyřkneme závažná ta slova: božská pravda. I nejpyšnější kritik podaných pravd a obdivovač rozumové autonomie lidské nucen uznati, že slova ta obsahují neodbytný závazek, jemuž třeba skutkem dostáti, jsou-li věcně pravdivá. Ku pravdě zajisté třeba se bez výhrady přidati, ať přichází odkudkoli; tak velí rozum. Jest-li pak to pravda božská, jest povinnost ji přijmouti tím zřejmější, už proto, že právě přídavkem „božská“ nabývá nejvyššího zajištění, jaké jen vůbec možno, byť se ani dále nemyslelo na to, že Bůh svoji pravdu bez pochyby přijatu a uznánu míti chce a tedy určitou povinností k tomu zavazuje. V božském původě jest na prostá záruka pravdivosti; toť samozřejmo.

A přece, kolik závažných otázek předkládají noetice ona dvě slova: božská pravda! Především sám božský původ jistých pravd, pak jejich význam a obsah.

Nač božské pravdy, kdežto v rozumu svém máme přirozenou chápavost pro pravdu jakožto předmět jemu vlastní, pro pravdu jemu přiměřenou, řekneme lidskou, přirozenou? Předmět, adaequatně pojat, odpovídá podmětu, účinek příčině, činnost činiteli. Obor jejich jimi samými se ohraničuje. Nemůžeme a netoužíme ani zrakem postřehnouti, nač on není dán a zařízen.

Není-li podobně zrak duševní omezen na svůj lidský obor? Není; o tom jsme se s dostatek přesvědčili. Právě on sám při-

rozenou, sobě vrozenou nutností puzen upírá se výše, na věci božské; sám od sebe, bez povelu zevního namáhá se do nich proniknouti. Sám od sebe snaží se pravdy božské, poznatky o Bohu, učiniti pravdami svými, pravdami rozumovými. I ti, kteří snahu tu popírají a potírají, právě tím ji dosvědčují. Božské není rozumu cizím, příbuznost ducha s Duchem se v duchu sama ohlašuje.

Schopnost rozumu tedy není tak omezena, jako na příklad schopnost smyslů; jestiž jaksi otevřena nekonečnosti veškeré pravdy, ač sama není skutkem nekonečná. Přijímá totiž veškeru pravdu, jakkoli podávanou, svým způsobem, po částech a v dohadách, domyslech i v obrazných nástinech.

Snad ale dovede pak rozum i takto sám ze sebe dospěti konečně veškeré pravdy, i ve věcech božských, ku kterým se povznáší? N i k o l i v ; i o tom jsme se přesvědčili. Nestačí samotné síly jeho z a d a n ý c h o k o l n o s t í ani na to, aby překonajíce rozmanité překážky, úplně se uplatnily a dosáhly všech těch náboženských poznatků, se které přirozeně jsou, nad to pak n a p r o s t o nestačí a podstatně nepřiměřné jsou vzhledem k řádu nadpřirozenému; v oboru poznání tedy k řádu tajemství.

O nadpřirozenou samém zde nejpotřebnější povědomo (II. 133 dd.) Zbývá objasniti, jak povahuje se duše lidská naproti němu a pod vlivem jeho. Jest-li nadpřirozeno, zvláště tedy začátek a základ jeho, m i l o s t, účastenstvím v přirozenosti božské, znamená milost jakýsi nový princip v rozumovém a mravním životě člověka, novou životní sílu, která se duše a schopností jejích zmocňuje a je povznáší. Je to p ř í d a v e k jiného řádu, ale zároveň d o p l n ě k, jenž navazuje na schopnosti přirozené a je zdokonaluje směrem k božskosti, t. j. směrem k nekonečné bytnosti a jsoucnosti božské. Dle terminologie scholastické milost dává duši novou formu, stává se případkem jejím, který ji uschopňuje pro stanovený nadpřirozený, nekonečný cíl v duchovním spojení s Bohem; jest to „forma accidentalis duše samé. Co totiž podstatně jest v Bohu, případečně stává se v duši, pokud účastňuje se božské dobroty“ (Tom. Aqu. S. th. 1. 2 q 110 a 2 ad 2).

Tímto a jinými prostředky, na př. svátostmi, Církví jakožto ústavem spásy atd. má připravován býti člověk na věčný cíl svůj. Celkem řečeno, „k tomuto cíli ukazují řídit víra, a nakloňují řídit láska“ (Tom. Aqu. Sent. 2 d 41 q 1 a 1.) Analogii máme v řádě přírodním; i zde dvojí ideal, pravda a dobro, poutá síly duše, rozum a vůli, které svou činností vedou duši k pokroku a zdokonalení v pravdě a dobru.

Pojem víry tedy jest předůležitý v theorii Zjevení, jako v noetice vůbec (srv. I. 24). Na tomto místě možno však se jím obíratí pouze povšechně, pokud znamená úkon rozumu

uznávajícího Zjevení a nauky jeho vzhledem k důvodům předcházejícím nebo provázejícím. Běží tu hlavně o skutek Zjevení a celkový obsah jeho, který se přijímá věrou jakožto úkonem rozumně oprávněným a rozumně povinným. Vyšetřuje se na základě dosavadním úkol rozumu před přijetím víry a částečně v přijetí samém, kterak čistě rozumným poznáním věcí božských a lidských v poměru k Bohu (nauka o Bohu, náboženství, kriteriích Zjevení) připravuje se týž rozum lidský na víru, jaký podíl má při úkonu jejím. Jestli víra, jakou tu máme na mysli, sice úkonem rozumu, avšak nikoliv úkonem jeho přirozeným, nýbrž napřirozeným, v původu i v podstatě, i třeba obojí stránku aspoň v theorii přesně rozlišovati.

Zevrubnější rozbor úkonu a ctnosti víry již přijaté, zvláště vzhledem k jednotlivým tajemstvím, rozbor to pro nadpřirozenou tajemnost nad jiné obtížnější (*crux theologorum*!), třeba zůstaviti theologii. Nelze ovšem ani zde vyhnouti se všem záhadám předmětu, jelikož přece nám jde o vědecké, rozumové objasnění těchto jaksi hraničných otázek, vztahův a styků vědy s věrou. Jsou-li noetické otázky, o původu a průběhu poznání atd., vůbec nesnadny, nelze očekávati, že nám budou snadnější zde, kde přistupuje stránka napřirozená, máme-li vyložiti, kterak obojí činitel, přirozený s nadpřirozeným, spolupůsobí, kterak víra, majíc býti rozumnou, spočívá na rozmanitých úkonech a úsudcích rozumových a přece pravý původ má v milostivém účinku božském na duši lidskou. Kdo by proto odbýval i věc samu jakožto bezpředmětnou, byl by nucen důsledně také říci, že není žádné myšlenky, jelikož nevíme a bezpochyby ani nevíme, jak povstává.

Varovati však tu třeba dvojího úskalí. Naprosto nesprávnou bylo by z obtíží těch dovozovati, že nemá se o záhadách těch vůbec hloubati, že víra je záležitostí docela osobní, nahodilou a libovolnou, jejíž oprávněnosti nelze věčně vyšetřovati. Kdyby nic jiného, již příklad tolika bystrých myslitelů by z takového úsudku zrazoval, kteří nevidouce ve víře jen osobní nálady právě tajemností její byli pobádáni vydati sobě neb i jiným počet z ní. Že snad všechny důvody jejich neobstály neb neobstojí v přísné zkoušce, jest sice pravda, ale stejně pravda jest, že dosti zbývá těch, které vyvráceny nejsou a nebudou leda s troskami všelikého rozumného přemýšlení.

S druhé strany pak nesprávná by byla přílišná důvěřivost v jakékoli důvody a důkazy; pověřivost je právě stínem víry. Jestli víra v tom smyslu osobní, že nemůže zcela dobře obejít se bez hlubších důvodů vědeckých, nebo spokojiti se takovými, které jiného nepřesvědčí; avšak pronášejí-li se důvody veřejně na poučenou neb na obranu, přestávají býti pohnutkami osobními

a podléhají věcnému šetření. Stežejná zásada jest, že víra není nejen výsledkem, nýbrž ani předmětem důkazu rozumového. To celkem vždy uznáváno, ač vyskytovaly se zhusta ojedinelé pokusy, směřující k vědeckému vyvození neb odůvodnění víry, pokusy ovšem marné; Zjevení, božská to síla ku spáse každému věřícímu (Řím 1, 16), zajisté nebylo dáno zbytečně.

Avšak ne vždy pamatováno na to, že i skutečné důkazy nauk náboženských, jaké kdy uváděny, jsou velice různé hodnoty a přesvědčivosti, jmenovitě pak na tu rovněž zásadní pravdu, že otázky náboženské — ani přirozené — nejsou otázkami matematickými, jež se dokazují s naprostou evidencí, zdravému rozumu neodbytnou. Písmo i zkušenost sice ukazuje, kterak věci božské namnoze přesahují chápavost naši, ale člověk záhadami je drážděn a rád domnívá se více věděti než ví. Jako nyní tolik vědců domnívá se, že nauku křesťanskou vědecky odpravili, podobně sestrojovány kdysi všemožné důkazy její, kterým připisována důkaznost rozumová, ne pouze autoritativní, a dle toho ovšem také přesvědčivost. V pozdější scholastice rozumováno o záhadách náboženských způsobem zrovna všetečným, a to tak lehce a přirozeně, že nezdálo se býti ani možno nacházeti v nich nějaké nesnáze. V nesnázi najde se snadno nějaká ta distinkce, nové slovo, nový pojem, nová thesa, i důkazný syllogismus se ustrojí, ačkoli vše to jsou snad pouhá slova... „Begriffsalchymie“, jak to kdosi nazval, která sice mnoho vykládá, ale nic nevysvětluje, tím méně dokazuje, jelikož důkaz, jak si jej představuje, jest vůbec nemožný.

I nynější dogmatika má dosti takových zbytků někdejší naivnosti, kterými se celé řady theologů zbytečně namahali a namahají. Navaleno tím jen překážek správnému názoru, že nedáno nám zde všechno pochopiti, že tedy třeba skromného úsudku o věcech božských ve vědě i v životě. Není tak všechno správné a závazné, jak ten neb onen spisovatel v domnělé horlivosti a zbožnosti za pravdivo a dokázáno vyhláší. Zvláště těch rozumových důkazů jest ve věrouce naší mnohem méně než se jich uvádí; jestiž tam i nemálo chybných důkazů autoritativních (z Písma, z Otců), neřkuli tedy z pouhého rozumu v otázkách, kde přece hlavní podíl náleží víře, nikoli evidentní vědě.

Není pak ani radno ani prospěšné, chtíti o své ujmě tuto skromnost a svatou nevědomost neb chudobu ducha co do věcí božských v podrobné zevrubnosti překonávati smělymi domysly a opovážlivě určitou formulací jejich. Dálo se tak s Písmem, které pokládáno téměř za jakousi encyklopedii všeho vědění, dokonce od některých slovo od slova Bohem diktovanou; a následky?! Tak ani v rozvoji dogmat neodhaluje se nepovolanou rukou beztrestně závoj s tajemství, jichž význam dáno nám na

nejvýš tušiti. Sebe určitější these nemohou nahraditi, co nám shůry odepřeno, neboť slova nejsou ještě pojmy, a nad doslovným zněním i spojením slov se vznáší nevystižitelné množství nevyslovených představ, které před dotěrnými slovy uchylují se do zátiší víry, pokorné a záslužné. Jen „z části poznáváme“ (1 Kcr 13, 9).

Sněm Vatikanský vyloživ nauku o Zjevení (hl. II.) podává nauku o víře (hl. III.), pak o víře a rozumu (hl. IV.) V čele kanonův o víře zavrhuje blud, dle něhož rozum lidský je tak neodvislý, že mu víra od Boha nemůže býti nařízena. Odsuzuje se tu vlastně domněnka, dle níž rozum sám o sobě tak jest dokonalý, že sám ze sebe dovede čerpati veškeru pravdu, že tedy Bůh nemá správné příčiny Zjevení dávatí a víru vyžadovati. (Srv. Granderath, Constitutiones dogm. C. Vatic. 98²). Odvozuje povinnost víry odtud, že člověk na Bohu jakožto Stvořiteli a Pánu celý závisí, rozum stvořený pak nestvořené pravdě docela jest podroben, že tedy zjevujícímu Bohu plné poslušensství rozumu i vůle věrou věnovati máme. Zjevené pak věříme za pravé nikoli proto, že vniternou pravdivost věcí přirozeným světlem rozumu chápeme (perspectam), nýbrž pro autoritu samého Boha zjevujícího, který ani se mýliti ani klamati nemůže.

Dále poukazuje se kromě vniterného osvětlení Ducha sv. na zevnější argumenty Zjevení, zvláště zázraky a proroctví, aby víra byla poslušensstvím rozumu přiměřeným; není tedy víra slepým hnutím mysli, ale přece darem Božím a úkon její skutkem ku spáse náležitým, jímžto člověk Bohu věnuje svobodnou poslušnost, souhlase a spolupůsobě s milostí, které by mohl odpírati.

(Hl. IV.) Dvojí jest řád poznání, nejen principem, nýbrž i předmětem různý, jelikož jednak rozumem, jednak božskou věrou poznáváme, a kromě toho, čeho přirozený rozum dospěti může, k věření předkládají se nám tajemství v Bohu skrytá, která bez božského zjevení známa se státi nemohou. Z daru Božího dosahuje rozum jakéhosi porozumění (intelligentiam) tajemství, jednak z obdoby poznatků přirozených, jednak ze souvislosti tajemstev mezi sebou a s posledním cílem člověka; nikdy však nebývá uschopněn pochopiti (perspicienda) je jako pravdy, které jsou vlastním jeho předmětem, neboť převyšují bytností (natura) svou tak rozum stvořený, že i když Zjevení dáno a věrou přijato, zůstávají závojem samé víry zahalena a jakousi temnotou (quadam quasi caligine) zastřena, pokud v tomto smrtelném životě vzdálení jsme od Pána.

Nemůže býti pravého sporu (dissensio) mezi věrou a rozumem; zdání odporu takového vzniká hlavně odtud, že buď dogmata víry nevykládají se ve smyslu (ad mentem) Církve, nebo že smyšlenky (opinionum commenta) pokládají se za výroky

rozumu. Naopak víra a věda navzájem si prospívají, an rozum základy víry dokazuje (*recta ratio fidei fundamenta demonstrat*) a jejím světlem osvícen vědu věcí božských vzdělává, víra pak rozum od bludův osvobozuje i chrání, a jej mnohonásobným poznáním opatřuje. Avšak zavrhuje se jako bludný každý výrok, jenž by se přičil pravdě víry, a odsuzují se vědecké poučky nauce božské odporující, jakož i rušivé zasahování věd přirozených do předmětů víry (*ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae ea quae sunt fidei occupent et perturbent*). Nauka víry nemá jako filosofický nalezek lidským rozumem zdokonalována, nýbrž v tom smyslu, v jakém prohlášena jedenkrátě Církví, zachována býti, ačkoli má vzrůstati a prospívati u jednotlivců i v celé Církvi porozumění její.

Z těchto výroků sněmu Vatikanského zde především zajímají věty o důvodě víry. Sněm neobíral se všestranným rozbořem otázky této, neboť jak referent (Konrad Martin) tam podotknul, šlo mu o bludy tehda ve věci té hlášané, zvláště v rationalismu, semirationalismu a názorech protestantských. Vyslovil se tedy zvláště o zevnějších kriteriích Zjevení jakožto znameních božského Zjevení nejjistějších a porozumění každého přiměřených, ale zároveň důrazně vytknul nadpřirozený původ víry. O poměru těchto znamení k víře, o jistotě jejich a jistotě víry jest nám tedy nyní pojednati, kdy promluvivše o vlastnostech a znameních Zjevení máme vyšetřiti skutek jeho i obsah.

Kriteria Zjevení vesměs nazývají se *motiva credibilitatis*, což doslovně znamená pohnutky věřitelnosti, má však znamenati poněkud více, totiž pohnutky věrojatnosti, věrohodnosti. Oba výrazy vlastně spolu souvisejí, neboť jest-li pravda, že člověk přirozeně touží po poznání, přirozeně také bude náchylen věřiti, co jest věřitelné, t. j. věřitelné stane se mu věrojatným, totiž tím, co víry zasluhuje, neboť rozum ku předloženému poznatku lhostejným ostati nemůže, jakož ani zrak ku světlu. Skrytě provádí se tím jaksi také přirozený mravní zákon, jenž káže věřiti tomu, kdo věřitelné vypravuje. Byla by zajisté znemožněna neb aspoň znesnadněna vzájemnost mezi rozumnými bytostmi, kdyby nebylo mezi nimi tolik důvěry, aby z pravidla aspoň to věřeno bylo, o čem není proč pochybovati.

Zde však očekáváme a máme i *kladné* důvody věřitelnosti, tedy také věrohodnosti, ba přímého závazku věřiti; *credibilitas* se stupňuje v mravní povinnost, v *officium credendi*, či jak novým slovem to nazváno, *credenditas*.

Co znamená věřiti? Obecně mluvíme o víře („to věřím!“ a pod.) jako o souhlase a přesvědčenosti vůbec. Přesně však jakožtů zvláštní způsob poznání značí víra *souhlas rozumu na základě svědectví*. Věnuje se tedy souhlas věci, které člověk

sám nevidí ani nezkouší, vlastně tedy výroku svědkovu o ní; výrok jeho pronáší o ní nějakou pravdu, po případě nepravdu, již posluchač přijímá za svou jen proto, že ji pronáší někdo, o jehož věrohodnosti posluchač buď z rozvahy buď z nevšímavosti nepochybuje.

Víra takto znamená nový poznatek, a to zvláštního rázu, rozdílný od vědění neboli vědy a od pouhé domněnky. Poznání víry jest nedokonalé, nejasné; soud její založen jsa na cizím svědectví neproniká sám předmětu svého, aby rychlým rozborem i srovnáváním podmětu i výroku rozum došel k přesvědčení o souvislosti jejich, věřenou větou vyslovované, a jí samou byl pohnut k souhlasu, nýbrž přestává na tom, že ji někdo vyslovuje, a nic při ní ani při svědku se neukazuje, co by radilo nevěřiti.

Vědění v přesném a úzkém slova významu znamená souhlas pocházející z vlastního názoru nebo porozumění, souhlas pak ovšem pevný. Domněnka značí souhlas jakkoli nabytý, avšak nepevný, s obavou, že snad opak jest pravdivý. Víra jest uprostřed obou; převyšuje domněnku pevnou jistotou, ve které rovná se vědě, stejí však pod vědou co do původu a jasnosti, jelikož nebývá určována předmětem samým a rozborem jeho, jako věda, nýbrž pouze svědectvím jiného, jež ovšem může poskytnouti plné jistoty o věci, ne však plného názoru o ní a do ní.

Vysvítá odtud samo sebou, že víra jest nejobyčejnějším, povaze a okolnostem průměrného člověka nejprůměrnějším pramenem poznání, vlastně prostředkem jistoty, věda však pramenem a prostředkem jaksi samostatnějším, pracnějším, ale rozumu samého, v těch předmětech, kde jest vůbec možna, nejdůstojnějším. Mnohé zajisté, co jsme kdysi pouze věřili slyšíce to od učitele, stalo se nám později vědou v přesném slova smyslu, mnohé zase zůstalo a zůstane předmětem víry, ne sice již v pouhé svědectví učitelovo, ale přece ve svědectví nějaké; poznávali jsme tak jednotlivé údaje, jež hlavně bývají předmětem víry, poznávali však jsme takto také povšechné zákony, které jsou vlastním předmětem samostatné činnosti rozumové. A nemožno říci, že by jistota tohoto poznání věrou v údaje předmětů vzdálených byla vždy menší než jistota vědecká, názorem neb rozborem nabytá; že byl Caesar, že jest Amerika, víme všichni, po případě velická většina Evropanů jen ze svědectví, a přece uznáváme to zajisté ne s menší jistotou, nežli že je slunce nad námi. Jestli právě i při víře a pramenech jejich jakási věda, která ne sice předmět sám v sobě, ale jistotu jakousi jeho činí tak zřejmou, že nahrazuje téměř úplně vlastní názor. Jest-li svědectví takové, že možnost omylu nebo klamu jest vyloučena, jako v případech právě uvedených, nabývá jistota stupně metafysického, kde totiž i možnost opaku jest ve skutečnosti i v rozumu vyloučena. A kdybychom zkoumali rozmanité poučky

vědecké založené na výzkumech a pokusech jednotlivých, ne každému opakovatelných, nalezneme, že tu zhusta není takovéto opory pro jistotu jako v dějepise (počet i vážnost svědkův atd.), někdy dokonce svědectví jen ojedinelá, a přece věda je uznává a na nich buduje. Jen mělcí duchové tedy mohou tak ledabylo snižovati víru naproti vědě, anť obě spolu tak úzce souvisejí, ač je theoreticky třeba přesně rozlišovati; vždyť nezřídka právě věty, kterými se proti víře brojí, nespočívají na vědě a důvodech věcných, nýbrž na víře v pochybné authority, tedy na víře neoprávněné a hloupé, v pravdě slepé.

Můžeme jinak i slepá víra býti docela rozumnou, rozumnější než opačná věda, která spoléhá jenom na vlastní krátkozraký rozum. Přesvědčí-li se totiž napřed, že svědek, jemuž mám věřiti, jest naprosto věrohodný co do vědomosti i pravdomluvnosti, věnuji mu zcela rozumně svůj souhlas; opak toho byl by pošetilým, dětinským, nikoli vědeckým. Ale ovšem různiti tu třeba obojí úkon souhlasu: první předchodí, kterým přijímáme z rozumných důvodů (motiva credibilitatis) věrohodnost svědka i svědectví a druhý, kterým přijímáme obsah svědectví samého jen pro onu věrohodnost jeho; tento úkon druhý může býti úkonem t. ř. slepé víry, a přece může, jak vidno, býti zcela rozumným, a to ve všech poznacích vůbec, zvláště pak ve věcech, jednotlivému badateli neb duchu lidskému vůbec k samostatnému objevu neb rozboru nedostupných. Že dvakrát dvě jsou čtyry, může každý sám se přesvědčiti; že jest Amerika, taktéž, ačkoliv už ne bez nesnází; že žil Caesar, nelze vůbec dokázati, nevěří-li kdo svědectví; že tehdy a tehdy objevila se hvězda jedním hvězdářem prý spatřená a zaznamenaná, taktéž nelze dokázati, atd. atd.

Přece však u víry, jak ji obyčejně máme na mysli, přistupuje něco, čeho u této t. ř. vědecké, čistě rozumové víry není: je to stránka mravní, kterou i při vědeckých předmětech víry, na př. historické, předpokládáme; ne bez důvodu zajisté odsuzujeme frivolnost hyperkritiků, kteří libovolně, bez dostatečných důvodů zamítají dějepisná svědectví, popírají pravost knih, jako interpolace vylučují nepohodlné výroky, podezírají spisovatele atd. Jest-li zásada, dle níž nemá nikdo býti pokládán za zlého, neukázal-li se jím, podmínkou pokojného žití mezi lidmi, jest i v rozumovém styku a rozvoji potřebí jakési důvěry v celkovou pravdomluvnost, již ovšem nelze šmahem všude předpokládati, ale aspoň prozatím tam, kde se opak neukazuje.

Tato mravní a jaksi osobní stránka tedy rozumívá se spolu při svědectví, jemuž věřiti kážeme, vedle čistě vědecké, logické souvislosti obsahu svědectví s předpoklady jeho, kterážto souvislost už sama k souhlasu vybízí. Ethická stránka nad to působí na v ů li, jejíž účastenství v úkonu víry jest velmi důležité, byť i vždy

zůstávalo zevnějším. Zůstává totiž víra vždy úkonem rozumovým, souhlasem, ku kterému však vůle nakloňuje, zvláště spatruje-li se v předložené nauce nějaká stránka dobrá a žádoucí. jakož pravidlem při pravdách praktických, avšak už také tehda, kdy spolehlivým svědectvím předkládá se nějaká pravda, neboť vůle i tu působí na rozum, aby svévolně a nespravedlivě nezamítal svědectví jakousi vážností opatřeného.

V tomto mravním vlivu pak spočívá t. ř. autorita vyžadující víru. Nemyslí se při ní přímo na velitelské právo nebo moc, víru poručiti — souhlasu víry, zvláště účastenství vůle při něm nemožno vynutiti, jako souhlas s mathematickou poučkou — nýbrž na mravní právo a příslušnou povinnost, neodpíráti souhlasu větě závažným svědkem za pravdu prohlášené, pokud možno jí sice nevyslechnouti, vyhnouti se poslechu jejímu, nemožno však jí nedbati, jakmile vyslechnuta. Tak odhadujeme autoritu přátel, učitelů, rodičů ..

Sněm Vatikanský (III. De fide, can. 1) mluví o moci božské, rozumu lidskému víru rozkazati, a v příslušné konstituci mluví o „poslušnosti rozumu i vůle“ k Bohu zjevujícímu (revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur). Jest jisto, že k vlastnímu úkonu víry, totiž k souhlasu na základě autority potřebí kladné ochoty a náklonnosti vůle.

Při vědění v přesném slova významu rozhoduje o souhlase zřejmost (evidence) věci, po případě důvodů, a tato zřejmost sama sebou působí pevný souhlas rozumu, tak že jistota vědy spoléhá na této věcné evidenci a na pevnosti souhlasu z ní přirozeně vyplývající. Úkol vůle je tu více záporný. Jelikož totiž ne každá pravda je zcele lhostejná, ozývá se snad mimovolně i při vědeckém bádání cit a vůle a působí na úsudek; jest-li však výsledek bádání opravdu zřejmý, jest vliv vůle na souhlas rozumu docela skrovný nebo žádný. Stačí tedy celkem při vědeckém bádání, by cit a vůle pobádaly sice k práci samé, nikoli k souhlasu s výsledky, jenž se má dostaviti sám.

Jinak jest u víry. Její jistota spočívá pouze na pevnosti souhlasu s předloženou naukou, zaručenou ne tolik důvody a zřejmostí vniternou, jako spolehlivostí zevnější, svědkovou. Zřejmost neboli evidence je tu pouze předběžná a zevnější, vyslovujíc se větou: rozmanitými důvody a známkami (motiva creditatis) je zřejmo, že tenhle svědek, tohle svědectví zasluhuje souhlasu (víry).

Slovem, výsledek rozboru vědeckého zní: tato věta je zřejmě pravdivá; výsledek zkoumání svědeckého zní: tato věta je zřejmě věrohodna.

Pevnost souhlasu tím sama ještě není rozhodnuta. Můžet souhlas víry býti mnohem pevnější než souhlas vědy; záleží na

tom, jak věřící smýšlí o spolehlivosti svědka a svědectví, o němž se víra jeho opírá, jakou má svědek u věřícího autoritu, neb jakou jest mu „autoritou“. V širém oboru věd výpravných a popisných (historických, přírodnických atd.) úkon víry má důležitou úlohu. Právě proto celé věky se v názorech vědeckých mohly mýliti a mýlily, tak jako dnes zajisté mnoho mylného za vědu se podává, zcela jistě mylného, jelikož beze všeho dalšího důkazu je zřejmo, že nemůže býti zároveň pravdiva několikrát nauka o též věci, byť sebe učeněji a houževnatěji zastávaná. Podléhají i náboženské dějiny této omylnosti, a právě tu se to nejostřeji vytýká, ačkoliv by bylo snadno dokázati, že pověry a předsudky ve vědě (historické lži, přírodnické výmysly) neméně zla způsobily nežli předsudky náboženské, u kterých aspoň jedna stránka, totiž omyl nezaviněný a upřímná přesvědčenost může býti omluvou, kdežto ve vědě nezřídka rozhodoval úmysl nekalý a škodolibost. Zájem subjektivní, zájem citu a vůle, ozývá se nejen v názorech životně praktických, nýbrž i v theoretických, možno-li je nějak se životem v souvislost uvést; slyšeli jsme od skeptického posuzovatele (Pascala), že by se lidé nerozpakovali i mathematické poučky změnit, kdyby se jich zájmům přičily.

Víra pak — víra všelikého druhu, ne pouze náboženská — jest jaksi spjata se zájmy životními, neboť o víru, nikoliv o vědu, se opírá život společenský a z převážné části i názor a práce vědecká. Kamkoliv pohlédneme, všude se ohlašuje „autorita“, t. j. jakási předpokládaná spolehlivost. Je to zvykem i nezbytnou potřebou, jest jakýmsi axiomem praxe.

Rozhoduje pak tu nejen úvaha rozumová a rozumná, nýbrž i ochota, náklonnost vůle. Rozum praví, že třeba vůbec mnoho věřiti, i bez vlastní zkoušky, a praktická rozumnost velí věřiti v určitých případech, buď že vůbec není jiné pomoci dostati se v před aneb s velkými potížemi. Ale ne že by se víra tu jevila pouze nezbytným zlem, naopak; z pravidla zajisté poskytuje nemalých a četných výhod proti naprosté nedůvěřivosti, jež by člověku život i vědění takorůzka znemožňovala. Sklon k víře stává se přirozeným.

I předmět víry stává se tedy člověku jaksi bližším nežli předmět pouhé vědy. Autoritě a víře v ni se oddáváme, svěřujeme, naproti poučkám vědeckým zůstáváme chladnými, ačkoli rozum náš si podmaňují, nebo snad právě proto. Netřeba snad podotýkati, že mluví se tu zcela povšechně a o případech význačných, kde se úkony souhlasu vědeckého či věreckého v plném významu uskutečňují, nikoliv o rozpoloženostech přechodních.

Takto souhlas spekulativní jeví se subjektivně méně pevným, jsa méně vkořeněným v bytost člověka a méně vroucím než souhlas víry, postrádaje oné přichylnosti, jíž se vyznačuje víra.

Avšak jest věcně pevněji založen i zajištěn, nepodléhaje tolik osobní rozpoložnosti. Není tak vrtkavým. Připouští sice námitky a pochybnosti, ale jimi jen získává pevnosti. Věda v tomto významu neměla by vlastně míti ani rozkolníkův ani skeptiků. Že jich přece má tolik, je důkazem, jak málo opravdové, nepochybné, nesporné vědy lidstvo má, jak málo vlastně jest vědecké evidence, té právě vlastnosti, která činí vědu vědou a ji od víry liší.

Ve skutečnosti tedy věda — domněnka — víra nejsou tak nepřestupně ohraničeny, nýbrž vespolek se stýkají a v sebe navzájem přecházejí. Pojmově třeba je ovšem rozeznávati; i když snad toho není potřebí ve vědách světských, ve vědě theologické ze dvojího důvodu zvláště se to doporučuje. Přední a podstatný je ten, aby nebylo směřováno přirozené — obor vědy — a nadpřirozené — obor víry. Druhý, praktický důvod vyplývá právě ze závaznosti nauk náboženských, aby totiž nebylo vydáváno za předmět víry, co jest názorem neb domyslem vědeckým, a zvláště aby věroučné domněnky nebyly vydávány za články víry. Tomáš Aq. chtěje co nejvíce objasniti pojem víry, jež prý povstává tím, že rozum „jakousi svobodnou volbou (per electionem voluntariam) nakloňuje se na jednu stranu více než na druhou, a to s jistotou, bez obavy opaku“ (S Th 2. 2 q 1 a 4), připomíná vedle domněnky ještě příbuzné úkony myslí, pochybnost a tušení (suspicio); v pochybnosti nekloní se souhlas na žádnou stranu, v tušení sice na jednu, ale jen podle nějaké nepatrné známky (tamt.).

Víra tedy vyznačuje se jistotou souhlasu, i vylučuje pochybnost. Jakou? Především záleží to na povaze sousudku, ze kterého vyplývá věta věřitelná a věrohodná. Povšechná kostra jeho zní: Co Bůh zjevil, třeba uznati a věřiti. Tuto pravdu Bůh zjevil. Tedy — Pravda prvé návěsti je samozřejma, ovšem jen tomu, kdo ví a uznává, co jest Bůh. Na stupnici jistoty (I. 24) stojí pak tato pravda nejvýše, je totiž jista metafysicky, podmět a výrok její řadí se takto k sobě vniternou nutností, opak toho je sám v sobě nemožný.

Tak aspoň jeví se věc abstraktně uvažována. Hledíme-li však k tomu, že metafysická jistota značí jistotu, v úplném významu vlastní jen zásadám myšlení a matematiky, jež totiž úplně pochopujeme, nemůžeme nepozorovati, že ona věta: „Co Bůh zjevil, třeba uznati“, v tomto významu pro nás, t. j. pro člověka vůbec, metafysicky jista není, totiž na každého tak nepůsobí. Již výhrada nahoře přidaná: „tomu, kdo ví a uznává, co jest Bůh“ omezuje značnou měrou zřejmost věty oné; mnoho lidí zajisté neví dosti jasně, co jest Bůh, a z těch, kteří to vědí, zase mnoho jich Boha neuznává. Přesvědčili jsme se, že jsoucnost Boží lze zcela vědecky dokázati a námitky věcně vyvrátiti, ale přesvědčili jsme se také, že k uznání věty „Bůh jest“ nelze

žádnými důkazy přiměti tou měrou, jakou lze přiměti k uznání věty: „celek jest větší než jeho část“. Je to tím, že nemáme a nemůžeme mít zcela přiměřeného pojmu o Bohu, jenž jest bytostí konečnému rozumu nepochopitelnou, dále pak též tím, že ani jsoucnost jeho nestává se nám přímo zjevnou, jako na př. jsoucnost naše neb sousedova, nýbrž jen sousudkem, složitým důkazem rozumovým, po případě známkami, ze kterých o jsoucnosti jeho soudíme.

Jakkoli tedy přesné jsou důkazy, jimiž dokazují se tak řečená *praeambula fidei*, předpoklady víry (jsoucnost a vlastnosti Boží, prozřetelnost, nesmrtelnost duše, svoboda vůle, přirozený zákon mravní), nezjednávají nám té zřejmosti a jistoty, jaké na př. poskytují poučky mathematické, a již odtud vzniká důležitý rozdíl mezi názorem náboženským a vědeckým, jelikož tamto směřuje se k víře, zde k pouhému vědění, ačkoli snad v obojím případě důkazné prostředky namnoze jsou stejné nebo podobné, a i věda ve všech oborech má nejistot a pochybovačů dosti.

Ani druhý pojem oné prvé návěsti: „Co Bůh zjevil . . .“ není bez nejasností, jelikož nechápeme dokonale činnosti božské, zvláště pak ne činnosti zjevovací, která v tomto případě jest nadpřirozená.

A konečně celá vztažná věta: „Co Bůh zjevil“, v druhé návěsti („Tuto pravdu Bůh zjevil“) o jisté nauce kladně vypovídaná značí vůbec nižší stupeň jistoty, jelikož pronáší nikoli pravdu rozumovou a v sobě nutnou, nýbrž nahodilou, totiž dějinnou událost. Události dějinné pak dokazují se nepřítomným vedle rozmanitých důvodů vnitřních i zevnějších hlavně určitým svědectvím těch, kteří je po pravdě vydati mohli a chtěli, předpokládajíc také (na co se nezřídka zapomíná, ač i ve věci naší jest veledůležitě), že svědectví jejich správně podáno a p o c h o p e n o.

Spolehlivá svědectví o událostech pak poskytují pouze jistoty mravní nebo historické, nikoli metafysické, na zákonech rozumu, ani fysické, na zákonech přírody založené. Jistota ona zakládá se právě na obecné zkušenosti o povaze a mravech člověka, jednotlivě či ve společnosti pozorovaného, že jsa jinak zdravých smyslův a pravidelné soudnosti správně události pozoruje a zvěstuje, že tedy není-li určitých protidůvodův osobních (na př. opačného zájmu) nebo věcných (jakákoli vada svědectví samého v obsahu nebo způsobu), zaslouží, ba vyžaduje víry; kdo by ji odpíral, počínal by si pochybnostmi svými nerozumně a nesvědomitě, ale pochybnost jeho nebyla by přece tak nápadně pošetilá, jako pochybnost proti zásadám metafysickým neb uznaným zákonům přírodním.

Dle toho určuje se p o m ě r těchto stupňů jistoty k možné pochybnosti obyčejně pravidlem, že jistota metafysická

vylučuje každou i nerozumnou pochybnost bez výhrady jakožto nemožnou, fysická s jistými výhradami, mravní neboli historická vylučuje pochybnost rozumnou, nikoli však nerozumnou, kdežto pouhá domněnka připouští pochybnost rozumnou. Netřeba snad zvláště podotýkati, že slovy těmito nejsou ani z daleka vystiženy rozmanité odstíny úkonů psychologicky tak tajemných, jako jest úsudek, souhlas, přesvědčení atd. To však záhodno znova připomněti z dřívějších úvah, že život i věda většinou se opírá o jistotu mravní neboli historickou, že bez této „víry“ ve svědectví bylo by žití i vědění nemožno, a dále, že i tento nižší stupeň jistoty mravní má zase mnoho stupňů, vzrůstaje počtem a výborností svědků ve spolehlivost naprostou, jež veškerý pochybnosti vylučuje.

V sousudku, kterým dokazujeme božský původ nějaké pravdy anebo Zjevení vůbec, vyskytují se tedy věty s platností metafysickou, ale podstatně spočívá úsudek pokaždé na větě, vyslovující dějinnou událost, tedy s platností historickou. A jelikož úsudek co do jistoty následuje slabší návěsti, jest i tento úsudek pouze jistoty morální neboli historické, t. j. úsudek, že tahle nauka — jsouc Bohem zjevena — jest pravdivá, věřitelná a věrohodná, poskytuje po všech důkazech rozumu pouze jistoty mravní neboli historické.

V syllogismu tomto položeny věty zcela povšechné, a Zjevení pojato v obrazei tom jakožto událost jediná, již ovšem není. Jestliť naopak soustavou událostí, dobou, místem i jinými okolnostmi od sebe značně vzdálených, o kterých však jednotlivě platí totéž, co o celku; při každém skutku zjevovacím naskýtá se nám podobný sousudek, jehož jedna návěst vyslovuje všeplatnou pravdu neb zákon, druhá určitou událost. Na příklad známý příběh evangelický o uzdraveném slepci, vypsáný se soudní zevrubností, obsahuje i tyto hlavní rysy důkazu v žádoucí jasnosti (Jan 9).

Slepec od narození nabývá zraku způsobem nápadným: blátem ze slin a prachu zemského shotoveným natírá Spasitel oči slepcevy a káže mu umýti se v rybníku Siloe; což když slepec učinil, prozřel.

Tot událost. Význam její vystihuje sám uzdravený při výslechu, an odpovídá (32): „Od věku není slýcháno, že kdo otevřel oči rozeného slepce.“ Tedy událost do té doby nevidaná a neslýchaná. Kdyby šlo pouze o uzdravení ubožáka, byla by tím věc ukončena. Na nějaký nový objev a pokrok v lékařství očním — bylo-li tam jaké — sotva kdo pomyslí, neboť „operace“ ona byla příliš průhledná, než aby pozornost v ten směr obracela. Takto znamená odpověď ona dle přesvědčení svědků přírodní zákon, vyslovený prostým způsobem jakožto výsledek obecné

zkušenosti, tedy úplné indukce, byť i v podobě záporné, tedy vlastně nepřímou důkaznou.

Úsudek z dvojí této návěsti vyplývající zní (33): „Kdyby tento [Kristus] nebyl od Boha, nemohl nic činiti.“ A již dříve (17): „Prorokem jest.“

Platnost úsudku toho můžeme zkoumati s hlediska tehdejšího neb nynějšího. Prohledáme-li napřed k návěsti druhé, vyslovující pravdu povšechnou, mohli bychom ovšem vytknouti, že z ní usuzováno příliš mnoho, neboť co se až do té doby nestalo, mohlo se státi právě tehda; úsudek byl by tedy ukvapený, zakládající se na neznalosti sil přírodních a možného pokroku v očním lékařství, anebo nepočítající s možnou v tom případě, náhodou, jež by právě k pokroku takovému mohla vésti.

Naprosto nemyslitelna nebyla možnost ani jedna ani druhá. Záleželo by pak dále na tom, zdali původce skutku, Kristus Pán, o ní věděl či ne. V prvním případě byl by svědky klamal, v druhém by se byl sám mýlil.

Nyní můžeme již docela určitě rozhodnouti, že obojí možnost jest přirozeně vyloučena, tedy nemyslitelna, že tedy prostý úsudek tehdejší byl správným a správným ostane, neboť prostředky a výsledek onoho uzdravovacího úkonu nebyly a nemohly býti v žádném příčinném poměru, žádná přirozená vědounost neb dovednost nebyla a nemůže býti s výkon takový. Právě-li uzdravený: „od věku není slýcháno...“, můžeme nyní také již dodati: ani do věku slýcháno nebude, aby kdo takto vrátil přirozeným způsobem zrak rozenému slepci. Stalo-li se co takového, jak se tam vypravuje — soudíme dále — tedy nebyl to výkon sil přírodních, nýbrž výkon mohoucnosti nadpřirozené, jaký nazýváme zázrakem.

Tato — povšechná — návěst je tedy dokázána jakožto naprosto jistá dle zákona fyzikálního (o nedostatečnosti užitých prostředkův) i metafysického, ontologického (o nepoměru příčiny a účinku).

Druhá návěst, v oné předpokládaná („stalo-li se“), vypovídá událost samu: uzdravení tímhle způsobem. Ji tedy třeba dokázati, jako každou jinou událost, svědky, jako se děje tam v příběhu samém. Zázračný skutek, zvláště pak u nenáviděného Spasitele, budí zprva nedůvěru. Některým se zdá, že to není týž, který býval slep; on však sám odpovídá, že je to on. Fariseové namítají obecnou zásadu: „Není tento člověk od Boha, který soboty neostříhá“ (16). Je to kritérium jaksi vniterné, jež a priori káže nedůvěřovati slovům ani skutkům nového hlasatele. Nedávno před tím (Jan 7, 51 d.) upozorňoval je Nikodem, že zákon židovský neodsuzuje člověka, dokud nebyl vyslýchán; dostal však za odpověď: „Zkoumej Písma a viz, že z Galileje prorok nepovstává!“ Kritérium to s jejich stanoviska bylo zcela oprávněno, v jejich

přemrštěných předpisech odůvodněno; kdož by ostatně nevěděl, že takových nesprávných kritérií pravověrnosti i v naší vědě a praxi mnoho koluje?!

Naproti tomu praví druzí (16): „Kterak může člověk hříšník tato znamení činiti?“ Je v tom odvolání na Prozřetelnost, jehož i dosud apologetika používá, majíc rozsuzovati zázraky prorocké od lži prorockých. Ani nejnadšenější velebitel vědecké přesnosti v důkazech těchto a podobných nepopře, že právě toto odvolání na Prozřetelnost, jež nedovolí, by bez viny v blud byli uvedeni lidé zázraky lži prorockými, znamená jakousi mezeru v důkazném postupu neb raději jakási zadní dvířka, když už veškery ostatní důvody nestačí. Kdo však v jednotlivých případech rozhodne, byli-li Bůh povinen zameziti to neb ono, by svědkové nebyli sváděni v omyl? Kde jest zase nové kritérium pro toto kritérium nejvyšší? A přece není nic nepatřičného v tom, že posléze spoléháme na Prozřetelnost a závazek její — po lidsku řečeno — bdíti nad vlastním dílem. Vždyť jsme na půdě náboženské; jaká by to byla věda náboženská, která by s Bohem nepočítala?! Avšak tím samým dán také pokyn, že jen do nějaké výše domysly lidské směji sahati, aby možno bylo mluviti o vědě, kdežto mnoho ponecháno skromné víře a důvěře.

I soudcové ostatně chápou se výtky, že člověk ten jest hříšník (24), aby možnost skutku božského skrze něj provedeného učinili pochybnou. Oba, vyšetřující i vyšetřovaný, ovládnáni jsou přesvědčením, že „hříšníkům Bůh neslyší, nýbrž, jest-li kdo ctitelem Božím a vůli jeho činí, toho vyslychá“ (31.)

Přesvědčení uzdraveného vzniká opačným chodem nežli předsudek soudců. Tito jsou přesvědčeni, že není z Boha, že jest hříšník, kdo v sobotu uzdravuje; důsledek — ač nevyslovený — jest, že nemá býti slyšán. Uzdravený naopak soudí z nepochybného skutku, že divotvorce tento nemůže nebýti od Boha, že nemůže býti hříšníkem. Zdali dokazování jeho je správné, či ne, na tom zde nesejde; běžít nám o typus člověka zázrakem vedeného k víře, již uzdravený také vyznává, jakmile se mu Uzdravovatel ohlašuje, kdo jest: „Věříš v Syna Božího? Odpověděl onen a řekl: Kdo jest on, Pane, abych uvěřil v něj? I řekl mu Ježíš: I uviděl jsi jej, a mluvící s tebou jest on. On pak dí: Věřím, Pane“ (35—38).

V podstatě zajisté pravdu měl, soudě z velikosti skutku, že zde působila moc nadlidská, Bohem sdělená. Neměl pak o tom proč pochybovati ani po stránce mravní, neboť skutek sám o sobě nebyl zlý, naopak; osoba divotvorcova byla mu neznáma, a poslední možná pochybnost vzešlá snad z předpisů farisejských o svěcení soboty, byla daleko překonána velikostí a šlechetností skutku; z nejhlubšího přesvědčení tedy mohl o takovém pří-

padě říci, že „hříšníků Bůh neslyší“ (31), totiž: jest pravdě-nepodobno, ba nemožno, aby Bůh vyslyšel (= zázračnost skutku, o které nepochyboval) člověka dovolávajícího se všemohoucnosti božské ke skutku hříšnému a hřích veřejně potvrzujícímu.

Soudcům stanovisko jejich neodpouští takových úvah. Jsouť proti Kristu vůbec předpojati jakožto stranníci a ještě více jakožto veřejná autorita, a v tomto případě ještě zvláště porušený předpis jejich o svěcení soboty napovídá jim souditi zamítavě. Zač uzdravení slepcovo pokládali, jak jinak o dosahu jeho soudili, zpráva neudává; jindy, jak víme, uváděli zloducha za původce zázračných skutků Kristových, což i zde snad mají na mysli nazývajíce Krista hříšníkem. Pokoušejí se sice dokázati, že člověk onen vůbec nebyl slep a tedy ani uzdraven, avšak výslech jeho nevede k tomuto konci. Předpojatost jejich nedává jim zkoumati věc důkladněji a zjistiti pravdu, o níž nebylo za těch okolností nesnadno se přesvědčiti. Po marném přemlouvání a pohružkách sáhli k důkazu nejprostšímu, a nemilého svědka, uzdraveného člověka, jenž houževnatě vypovídal, co sám zakusil, zkrátka „vyhodili ven“ (34).

Příběh tento vidí se, jak zmíněno, býti takořka typickým, a to s obojí strany: nevěrecké i věrecké. Zápasí tu skutkový důkaz proti zásadám, hlas zdravého rozumu a prosté nábožnosti proti úřední zvyklosti a nepřístupné předpojatosti, nemilá pravda proti zamilovaným předsudkům. M r a v n í stránku processu toho posuzuje Spasitel sám, an dí (39): „K soudu na tento svět jsem přišel, aby kteří nevidí, viděli a kteří vidí, oslepli“. Když pak někteří z Fariseů zaslechnuvše to tázali se, zda i oni jsou slepí, řekl jim (41): „Kdybyste byli slepí, neměli byste hříchů; nyní však pravíte: vidíme. Hřích váš zůstává.“ P s y c h o l o g i c k ý rozbor příběhu toho pak ukazuje, kterak působí rozmanité předpoklady vzhledem k nové pravdě, zvláště pravdě životní a náboženské, zasahuje-li do nich nějak rušivě, byť i s přesvědčivostí sebe větší.

Není ovšem v dějinách Zjevení všude taková přesvědčivost důkazů skutkových ani n a p r o t i s o u č a s n í k ů m jako v tomto případě; jsouť velice rozmanité způsoby, jakými Zjevení dávano i pověřováno, tak že již u p ř í m ý c h svědků neb účastníků jeho rozmanitě působí. Schema základní však jest celkem stejné: nepodána přímo celé společnosti najednou hotová nauka v soustavě theoretické, nýbrž jednotlivými prostředníky slovem i skutkem osvědčována tak, aby posluchači používajíce schopností rozumových ji přijímali a prováděli. Není tu zatím kdy zkoumati, kdo a jak měl příležitost, jí nabýti, jak snadná či nesnadná byla v jednotlivých případech toho možnost. Dějiny ukazují, že kladné Zjevení v rozvětveném již lidstvu málo bylo rozšířeno, jako byl praskrovný počet prostředníků jeho; toť jediné může dějepis zjistiti a vysvětliti,

dalších důvodů může se pouze dohadovati. Z části vysvětliti však také možno, proč i mezi přímými svědky jeho poměrně málo stoupců se našlo. Úplné vysvětlení spočívá potze v Prozřetelnosti, která svobodně prospěch dávala, neúspěch dopouštěla. Dle lidského měřítka i u přímých svědků Zjevení ukázalo se, že náboženské přesvědčení se nevynucuje. Nedovedly-li toho úkazy nejpřesvědčivější, nemohly toho dovésti úkazy méně nápadné.

Psychologická volnost souhlasu z pravidla zůstávala. Mravní volnost neboli přičetnost víry či nevěry nepodléhá našemu soudu leč jen povšechně: dobrovolná nevěra jest hříchem. Kdy v jednotlivých případech byla a jest dobrovolná či nedobrovolná, není dáno nám posuzovati, nýbrž jen tomu, který zná leďví i srdce člověka, jenž tedy také jediný oceniti může záslušnost víry, znamenající pro člověka něco více než příjemnou pastvu sentimentální obrazivosti, totiž vážnou odevzdanost ve smýšlení a životě. Jestli víra etnosti a jsouc jí má ovšem různé stupně dokonalosti. „Každé uznání pravdy, která spočívá pouze na soudu, tedy na logicky zdůvodněném seburčení úsudku, nikoli na síle dojmu, vyžaduje jakousi odvahu vyznavačskou“ (Schell).

Ale ani dojem sám víry nevynucuje, neboť i on připouští různá vysvětlování, zvláště jest-li vnímatel zaujat předsudkem. Předsudky pak — jež čím jsou nicotnější, tím mohou býti osobně mocnější — rozhodují tím více o nových poznacích, jež nezákládají se na přímé zkušenosti, nýbrž na zprávách dějepisných, jako v našem případě; majíť v sobě sílu jakýchsi důkazů, jimž ovšem možno zase jen důkazy čeliti.

Důkazy těmi jsou probraná již kriteria Zjevení, která se takto stávají pohnutkami věřitelnosti (motiva credibilitatis) jeho. Pozoruhodno jest, že ustálený tento název nemluví o důkazech, o důvodech, na nichž podle obyčejného názvosloví zakládají se domněnky nebo vědecké poučky, nýbrž o pohnutkách, a to nikoli vědění, nýbrž věřitelnosti a věrojatnosti. Naznačuje se tím jaksi ještě nižší stupeň vědecké jistoty než u jiných vědomostí historických, kde vypravovatel i čtenář počítá na jakousi jistotu, ne sice mathematickou neb metafysickou, ale přece jistotu opravdovou; není sice vědecký ráz dějpisu vyčerpán pouhým výčtem zaručených událostí, jež tedy bez pochybností za jisté přijímáme, ale přece tato spolehlivost udajů náleží podstatně k vědeckosti dějpisu. Ani při událostech historicky zcela zaručených zajisté není naprosto vyloučena veškera možnost omylu, tak že kdo by mermomocí dějepis náš zavrhovati chtěl, na tuto možnost se odvoláváje, nebude jaktěživ nikým přesvědčen a k souhlasu přiveden. Ale ovšem by pak člověk takový nemohl ani žádati, aby jeho pochybnosti nazývány byly rozumnými, neřkuli kritickými.

Na půdě Zjevení spokojujeme se tedy názvy, které přirozeně znamenají ještě méně než tuto jistotu vědeckého dějepisu. Víme, proč. Pokud totiž dějepis poučuje o příbězích přirozených (válkách, zákonech, životních osudech atd.), pochopujeme zcela dobře — kromě toho, že se staly, také, kterak se staly a státi mohly, neboť nepřesahují naši chápavosti ani (obyčejně) zkušenosti; u nadpřirozených tohoto pochopení už není a nemůže býti. Ale naproti těm, kteří za „poslední a nejjistější instanci historické kritiky pokládají absolutní měřítko toho, co vůbec za lidských poměrů jest možno“ (Ed. Meyer), třeba přece rozhodně vytknouti, že neznáme ani všeliké přirozené možnosti, tím méně pak nadpřirozenou. Proto i v přirozeném dějepisectví (zprávy o přírodních úkazech v to počítaje) třeba zaručeným svědectvům přičítati moc důkaznou, i kdyby snad platila událostem na pohled pravděnepodobným neb dotud neslýchaným.

Týž odpůrce spolehlivosti historické (Ed. Meyer) praví dále: „Poznáme-li, že nejpověřenější události ‚pramenů‘ jsou věcně nemožny, tedy zbývá nám jen volba, buďto pramen za padělaný anebo původce jeho za podvodníka neb za lehkověrného nekritického člověka prohlásiti. Kdo Kornemannovu větu (že moderní kritika neprávem i nejpověřenější události pramenů vyvrací se odvažuje) uznává za oprávněnu, nucen též uznati důkaz přesně methodicky vedený, že sv. Bernard konal zázraky a byl proto skutečně světcem od Boha inspirovaným.“ (Viz Cathrein, Glauben und Wissen 78.)

Toť zajisté stanovisko hodně aprioristické, při němž by se pokroku vědy špatně dařilo, kdybychom totiž pokaždé hned „nemožnostmi“ se obáhali. Není tu ostatně naší věcí hájiti vědu historickou a její používání pramenů, které přece vždycky lze nějak podezírat. V naší otázce jde pouze o to, že událost Zjevení jakožto historická událost má přirozeně totéž právo býti uznána, jako jiné zcela zaručené události. To znamená asi tolik: Přijímají-li se za pravdivy zprávy dle požadavků vědy historické, prameny historickými doložené, nesmí se ani při událostech Zjevení a tedy ani při celku jeho jinak jednati, neboť důvod uznání je pak v obou případech úplně stejný, totiž úplně spolehlivé, vědecky založené prameny a důkazy.

S tohoto hlediska tedy nemůže pro toho, kdo uznává důkaznost pramenův a svědectví historických býti o nic méně jisto, že na př. Spasitel vstal z mrtvých, nežli že Caesar byl zavražděn, aneb že apoštol Matouš napsal prvé Evangelium, nemůže historické kritice o nic méně býti jisto, nežli že dílo „O válce občanské“ jest Caesarovo. Kdo však vůbec hodnotu historických pramenův a důkazů podceňuje, ten by měl značnou část dějepisu vůbec zavrhovati, neboť důvody bývají tu zhusta velmi slabé, mnohem

slabší nežli v našem případě. Nečiní se tak, jelikož zdravý rozum a rozumná praxe rozhoduje ve prospěch důvěry ve spolehlivost metody historické. Trochu ovšem je zde také příčinou častěji zmíněná okolnost, že slabšími důvody spokojujeme se při věcech, na kterých osobně mnoho nezáleží. Kde se spolu ozývá zájem, tam důvody věcné poměrně méně rozhodují: jako zájem věci příznivý činí důvody více méně zbytečnými, sváděje snadno k lehkomyšlnosti, tak zájem věci nepříznivý odzbrojuje osobně již napřed i důvody pádné a přesvědčivé.

Se stanoviska tedy pouze vědeckého (historického) soudíme o částech i celku Zjevení takto: Okolnostmi historicky a filosoficky zaručenými (kritérii vnitřními i zevnějšími) osvědčili se jednotlivci tím, za č se vydávali, vyslanci Božími. Proto nauka jejich, slovem nebo skutkem jakožto Zjevení hlásaná, jest naukou božskou, zjevenou, je slovem Božím.

Toť více historická stránka našeho důkazu. Noeticko-mravní stránka projevuje se v dalším důsledku: Nauka, která se takto božskou prokázala, je zřejmě věrohodna, t. j. smí a má za božskou, za zjevenou býti přijata.

Zkrácen důkaz zní: Nauka křesťansko-katolická osvědčila se sama v sobě i v dějinách jistě jakožto nauka Bohem zjevená a proto jest věrohodnost její zřejma.

Jistota pověření zakládá se na kritériích zvláště zevnějších. Chceme-li však již určitě mluvit o nauce katolické, a to s hlediska nynějšího, nepostačí probrané již poučky o kritériích, nýbrž bude potřebí prozkoumati dějiny Zjevení vubec, které sice představují jedinou a jednotnou, neb aspoň souvislou soustavu událostí a nauk, avšak rozmanitými způsoby nám zprostředkovaných. S hlediska čistě historického bylo by zkoumati památky a prameny Zjevení, zvláště tedy spisy, pomníky, ústavy atd., tak jak časem po sobě následovaly. Z těchto zařízení zaujímá přední místo ústav, jenž sám se praví býti nosičem Zjevení, totiž Církev — starozákonní i novozákonní; zde začítí bádání bylo by živé skutečnosti přiměřenější, neboť i když Zjevení kdysi bylo ukončeno, nepředstavuje nějaké mrtvé památky starožitné, nýbrž ohlašuje se v živém společenském útvaru, který se pokládá za bezprostředního přijímatele, stálého svědka i pěstitele Zjevení. Avšak i kdybychom tedy počaly rozborem přítomné společnosti náboženské, její nauky, jejich důkazů — tak jak stoupenci její z pravidla se o ní poučují — na dalším postupu nevyhnuli bychom se oněm otázkám historickým, leda že bychom je sledovali nazad, kdežto obyčejná metoda historická postupuje s postupem událostí, po případě památek samých; zvláště nynější bádání nábožensko-

historické, které prý nechce býti předzaujato nijakými ohledy na nynějšík, snaží se vypátrati prvotné projevy náboženské a stopovati — prý beze všech pobočných úmyslů konstruktivních! — zcela vážně rozvoj jejich, jako všech jiných úkazů společenských.

Zde především rozhoduje, že oba způsoby stejně mohou provedeny býti toliko dle zásad kritiky historické, ať začneme daným skutkem nynějším či danými památkami dávnověkosti. V obojím případě totiž pohlížíme i my zde na Zjevení a jeho účinky — mezi nimiž nejpřednějším jest právě společnost náboženská, Církev — pouze jako na zjevy čistě historické, bez ohledu na nadpřirozený a závazný ráz jejich, a dle toho odhadujeme též přirozenou jistotu jejich.

Nazvána pak jistotou historickou či mravní. Obstojí-li totiž zprávy a památky o dějinách Zjevení před kritikou historickou, poskytují též jistoty jako jiné historické doklady. Jistota historická nebo-li mravní pak značí, že o pravdivosti předmětu jejího nelze rozumným způsobem pochybovati, ačkoliv opak jeho nebyl naprosto nemožným.

V našem případě tedy bylo by tím řečeno: Nelze rozumným způsobem pochybovati, že Zjevení, jak se Církvi předkládá, jest původu božského; nebo-li jinými slovy: Skutek Zjevení jest rozumně jistý, pochybnost o něm neopírá se o důvody rozumné.

Odtud vzhledem k jednotlivému posuzovateli, který si s dostatek uvědomil důvody této historické jistoty, historickou spolehlivost a rozličná kritéria Zjevení, vyplývá důsledek: Božský původ Zjevení jest historicky zjištěn, a proto je zřejmo, že Zjevení toto může a smí býti věřeno, dále, že víry zaslouží, že jest věrohodno, konečně že věřeno býti má, že víra v ně jest mravní povinností.

Liší se tu především historická jistota s rozumným přesvědčením na ní se zakládajícím od zřejmosti, jakou závazek věřícího přesvědčení z jistoty oné vyplývá. Jistota historická totiž nevyslovuje se posuzovateli soudem zřejmým, evidentním, tak že by soud tento a souhlas s ním se neodolatelně vynucoval, jako — i proti pochybnostem sebe nerozumnějším — si vynucuje souhlas zřejmá pravda mathematická, na př. že dvakrát dvě jsou čtyry, neb ontologická, že celek je větší než část jeho.

Zřejmostí označuje se jasnost a nutnost souhlasu neodolatelná, již právě jistota historická nemá. Skutek Zjevení, totiž že bylo od Boha dáno a že tohle Zjevení Církvi zastupované a předkládané jest oním od Boha daným, není sám zřejmý, nýbrž jen historicky zajištěný, neboť opak jeho jest nejen myslitelný, nýbrž byl i skutečně možný. Naprosto řečeno, není nemyslitelno a nebylo skutečně nemožno, aby všechny historické doklady a památky

nebyly mylny nebo mylně vykládány. Vímeť, že se skutečně nyní tak tvrdívá i při „dokladě“ tak pádném, jako jest Církev. Ale, jak už o jistotě historické podotčeno, mohou důkazy a doklady historické počtem i váhou tak vzrůsti, že omyl stává se téměř nemožným, možnost omylu téměř nemyslitelnou, i když ne naprosto nemyslitelnou.

Skutek Zjevení tedy nemůže se státi samozřejmým, už proto, že je to pravda historická, nahodilá, nikoli zásada rozumová a všeplatná, ani bezprostředné užití zásady takové, jako jest v onom prostém příkladě početním. V tom je Zjevení na rovní s jinými událostmi a zprávami o nich. Ustupuje jim však ještě co do přirozené jistoty, že v něm spolupůsobí činitelé jak se říká neempiričtí, totiž Bůh v úkonech nadpřirozených, čímž jedna stránka Zjevení vymyká se přirozenému výpočtu historickému, umenšuje přirozenou přesvědčivost vůči valné části posuzovatelů, jejichž stanovisko čistě přirozené neb i nepřirozeně předpojaté nutno konečně buť ne schvalovati, přece však zjistiti a částečně i uznati (srv. II. 444), alespoň naproti onomu směru obrannému, který domnívá se všechno přesně dokazovati důvody s přirozenou vědou rovnocennými. Toto by znamenalo zneuznávati zcela jinorodou povahu Zjevení, které na takových důvodech nespolečá a jich jen na pomůcky používá.

Není tím řečeno, že památky a prameny Zjevení nesnesou historicko-kritického měřítka, jako prameny dějin ostatních. Nejsou si v tom všechny sice rovny, ale celkem lze říci, že pravostí ani spolehlivostí, pokud bádání o nich ukončeno, nikterak nezadají památkám jiným; některé z nich dokonce jsou lépe pověřeny, než-li všechny jiné písemné památky starověku.

Tím ovšem není vědecky ještě rozhodnuto, jak vysoká jest cena jejich historická co do obsahu jejich, jaký význam tedy mají celkem i v jednotlivých zprávách po skutečný dějepis Zjevení a jednotlivých událostí jménem tím zahrnovaných. Historický smysl není vždy a všude stejně vyvinut, znače již vysoký stupeň vzdělanostní vyspělosti a jakési vytríbení pojmův i spisovatelských úkolů. Hluboká slova o historii jakožto učitelce života mohou pro dějepis míti dvojitý význam: buďto je dějepis podávající věrně události, jak se sběhly, tím učitelem života — a mohl by jím zajisté býti, kdyby nacházel chápavější žactvo — anebo se dějepis upravuje tak, aby se tím učitelem stal. V druhém případě poměr mezi skutečností a dějepisem jejím může býti velice rozmanitý — od úplné shody mezi nimi až k tomu stupni, kde dějepis přestává a báje začíná, jsou nesčetné odstíny historičnosti možny; dějiny dějepisu nás o tom poučují.

Jsou celé věky, i novější, v jejichž dílech onen historický smysl ustupuje záměrům vzdělávacím, a to i tenkrát, kdy bylo

úmyslem, líčiti skutečné dějiny. Tím více ovšem, pak-li dějiny byly jen podkladem a zásobnou příkladů pro praktické poučení neb výstrahu. A není vždy zjevno, ani v památkách Zjevení, co spisovatel zamýšlel podati, zda příběh skutečný či jen poučný bez úzkostlivého šetření skutečného postupu věcí.

Bylo by nesprávně obtíže tyto, výkladu starověkých památek vůbec se naskytující zneuznávatí neb je chtítí odklízeti poukazováním na názory současných neb aspoň v témže ovzduší vyrostlých posuzovatelů, jak ti svým dějepiscům rozuměli. Poměr spisovatelstva se čtenářstvem zajisté je vzájemný, a chce-li mluviti o nedostatku historického smyslu, bývá jím právě stížena obojí strana. Nestačí tedy zjistiti, že ta neb ona zpráva za věrné vyličení události pokládána, nýbrž potřebí dále ještě vyšetřiti, za jakých okolností se tak dalo, zdali zpravodaji i čtenáři na skutečném průběhu věcí záleželo a zdali další vývoj událostí, který jinak můžeme stopovati, s názory těmi v příčinách a následcích se shoduje; neboť když i bájivé příkrasy v dějepisectví — spočívající samy na pravdivém jádru skutečnosti — nebyvaly beze stop v dalším skutečném vývoji skutečného života, na př. náboženského, politického, přece význam jejich byl skrovný naproti závažnému vlivu událostí skutečných, do smýšlení a života lidského důrazně zasahujících. Historická kritika, která toto zneuznává a dle předpojatých zásad z mythismu dějiny vůbec vyvozuje, postrádá sama smyslu historického, jehož nedostatek tamto vytýká. To, co nazýváme dějinami Zjevení, jsou dějiny opravdové, dějiny z pramenů v celku i v jednotlivých částech historickou kritikou, jak uvidíme, dobře odůvoditelné, ačkoliv není bádání o všech částech ještě ukončeno a poměr jejich ku Zjevení s dostatek objasněn.

Zmíněná jistota skutku Zjevení vztahuje se tedy na dvojí stránku, kterou ve zvláštních událostech těch postřehujeme: čistě lidskou (úказы, účinky v přírodě, v životě jednotlivcův i společností) a božskou, smysly ovšem nepostižitelnou. O první stránce platí totéž, co o dějinných událostech a jejich probádání vůbec, druhá stránka, která události ony činí přímo známkami příčinnosti božské, tedy kritériemi Zjevení, vyžaduje k rozumnému vysvětlení, že posuzovatel jejich zná a uznává t. ř. předpoklady víry (jsoucnost a vlastnosti Boží atd.).

Poměr tedy mezi těmito praedmbula fidei a sudidly Zjevení jakožto motiva credibilitatis jest poměr nezbytné závislosti. Kdo neuznává jsoucnosti božské a všemocné příčinnosti, tomu zůstanou veledíla božská (zázraky, proroctví) hádankami, ze kterých se ničeho rozumného o nějaké vyšší příčině a božském svědectví nedosoudí, leč by z nich samých poněnáblu teprve dospěl k předpokladu samému, totiž k úsudku,

že Bůh jest, a na tom základě teprve dále pokračoval. Kdo neuznává prozřetelnosti božské, tomu zůstanou dějiny pravého náboženství hádankou; co v nich jednom jest úkazem řízení božského a tedy důkazem pravosti, bude jemu nevysvětlitelným, aneb, jak se často stává, lhostejným, čímsi, od čeho třeba odezíratí. A kdo neuznává mravního zákona, zapsaného v srdci lidském vůbec, nebude mít smyslu pro důležitou stránku v dějinách Zjevení, pro mravní jeho úkol a ráz, který z části sice mohl se nalézt také na výmyslu lidském, ale nikoli za těch okolností, v té výsosti a v té úplnosti, jako nalezá se na díle tomto, jež proto zoveme božským, zjeveným.

Zmíněná okolnost, že tyto nadpřirozené projevy moci a moudrosti božské, jež nazýváme kritérii Zjevení, mohou u někoho nahraditi předběžnou znalost jsoucnosti božské a jiných přirozených poznatkův o Bohu a přímo k ní vésti, ta zavedla podnět k domněnce, že vlastně jenom na této kladné půdě Zjevení a nadpřirozených kritérií jeho jest možno dojíti k jistotě a jsoucnosti božské a vlastnostech jeho. Ve skutečnosti ovšem je to pravidelná cesta, neboť mimo Zjevení sotva kde čistý názor o Bohu a vlastnostech jeho se vyvinul, neb aspoň se nezachoval. I toť jisto, že nadpřirozená kritéria ta mnohem více přispívají k poznání jsoucnosti Boží a vlastností jeho, než samostatná činnost rozumová na základě pozorování věcí přírodních a důkazy jsoucnosti Boží odtud vyvozované.

Nelze nám už nyní, jak náboženské poznatky se rozvíjely, vůbec obojího řádu tak přesně oddělovati, aby rozbor jednoho nezabíhal do druhého. Výtka však, jež odtud se činívá, že pohybujeme se stále v chybném okruhu logickém, není správná a byla by nanejvýš jaksi oprávněna vůči těm obhájcům, kteří se tu domnívají prováděti vesměs přesné důkazy rozumové s úplnou evidencí a mají za to, že jimi rozumová oprávněnost Zjevení jest přesně vědecky a tak přesvědčivě prokázána, že nikterak odmítnuto býti nemůže. Toho ovšem není. Ale theoreticky a abstraktně možno rozeznávati dvojí cestu, anť se rozumovým úsudkem postupuje z přírody k Bohu jako stvořiteli a zachovavateli všehomíra, na základě tohoto poznatku pak z nadpřirozených skutkův jeho k Bohu jakožto obnoviteli a posvětiteli v řádě nadpřirozeném. A jako tam v důkazech jsoucnosti Boží a ostatních předpokladů víry u rozličných jednotlivců rozličné jsou prostředky a příležitosti, kterými důkazy ty si osvojují, po případě nahražují, tak i zde v historickém důkaze skutku Zjevení rozmanité jsou cesty, kterými se komu dle jeho chápavosti a okolností věrohodnost Zjevení stává zjevnou, ať je to třeba jen autorita stávající a učící Církve nebo zkušenost vniterná nebo konečně obšírná učená úvaha o dějinách a kritériích Zjevení. Jsou i zde různé stupně poznání, ne vždy, ba ani ne obyčejně vědecké důkazy s vědomím vše-

mežných námitek, ale jsou-li to pravé a věcné důvody, s dostatek poznané a oceněné, stačí úplně, byť i nebyly přesně vědecky formulovány. Jde tu o vniterné životní přesvědčení, jež neváže se vždy na vědecké formule.

Co vlastně zoveme jistým, když mluvíme o jistotě nabyté vylíčeným způsobem o skutku Zjevení? Jistým jest úsudek, že Bůh to, co se za zjevené představuje, skutečně zjevil (jistota skutku), a proto že obsah Zjevení jest pravdivý (jistota práva). Dva úsudky tyto předchází úsudek historický, úsudek též jistý, že staly se ty příběhy, kterými se Zjevení na zemi naší dostalo, tedy, že ony osobnosti posláním božským pověřené žily, tyhle nauky hlásaly, tyhle skutky konaly atd.

Důvody jistoty jsou v každém ze tří těchto případů různé. V posledním je to výsledek bádání historického, v prvním kriteria božská, která Zjevení provázela, v druhém pak prostá úvaha, že Bůh nemůže ani mýlit se ani klamati.

Že jistota rozumová jakožto předpoklad víry se vůbec požaduje, jest přirozeno. Mát se na ní zakládati pevné přesvědčení víry, které by nepocházelo z oné jistoty samé, přece nemohlo by obstáti se zásadní pochybností čili, jak Innocenc XI praví (1679) „s obavou, jíž by se kdo obával, že snad Bůh nepromluvil.“

Na základě této jistoty pak vzniká samozřejmý, evidentní úsudek, že Zjevení jest věrohodno, a že jest povinností každého, kdo se s ním obeznámí, v ně uvěřiti (*iudicium credibilitatis et credenditatis*).

Úsudek tento nevztahuje se již na skutek neb obsah Zjevení, nýbrž na poměr člověka ku Zjevení. Je to úsudek konečně praktický. Jakmile totiž ukázalo se, že Zjevení opatřeno jest autoritou božskou, vědomí toto stává se pohnutkou, aby člověk vůbec uznal pravdivost Zjevení. Odtud pak vyplývá proň samého osobně úsudek, že Zjevení to jest věrohodno, že jest rozumnou, mravní povinností je přijmouti, a tak přijmouti, jak přijato býti může, totiž ne proto, jakoby v celku i všech částech bylo rozumu zřejmo a pochopitelno, nýbrž proto, že v celku a tím i v částech jest záručeno autoritou božskou.

Předmětem úsudku tohoto je tedy mravní stránka, která jsouc poznána působí na vůli člověka, by se jí též úsudkem naklonil a dle úsudku toho si počínal: jest mravně dobré zjevujícím u se Bohu věřiti, i bylo by mravně špatné, jemu nevěřiti, špatné samo v sobě, i kdyby obsah Zjevení výslovně k víře nezavazoval.

Úsudek tento je zřejmý; souvislost mezi podmětem (zjevení božské) a výrokem jeho (povinnost věřiti), vážně promyšlena, vyplývá sama sebou. I potřebí též úsudku zřejmého, má-li se

rozumná jistota víry na něm zakládati, neboť víra, stávajíc se skutkem mravně počestným, jako každý takový skutek předpokládá jistý soud o mravní dovolenosti a závaznosti jeho, aspoň v zásadě. Jde tu zajisté o zásadní směr celého smýšlení a jednání člověka, když je řeč o víře ve Zjevení, které neznamena pouze nějaké jednotlivé pravdy nebo příkazu, nýbrž celou soustavu nauk i zákonů celému životu směřodatných. Oddati se pak víře takové znamená učiniti ji stálým a neochvějným pravidlem života, pevnou oporou smýšlení a jednání pro všechny případy náboženských i mravních zájmů. Na to potřebí víry nepochybné, víry pevné, jež by obstála i proti nějakým námitkám, po případě se vyskytující. Proto však potřebí pevného celkového základu, jaký se podává zaručeným úsudkem o celku Zjevení a evidentním úsudkem o závaznosti jeho. Nebylo by zajisté rozumno, vázati se věrou tou, kdyby člověk na základě platných důvodů mohl také souditi, že víra ve Zjevení nejví se rozumnou, nejví se mravně dobrou ani závaznou a že tedy není povinen v ně věřiti, tím méně pak povinen víru tu chovati a osvědčovati i přese vše překážky a oběti, které by s tím snad byly spojeny. Potřebí tedy osobně zřejmého úsudku, že víra ve Zjevení je dobrá a závazná, jelikož je to zjevení božské, autoritou božskou vydané a zastupované. Nic nevádí, že ne každému, na př. dětem, neučeným, není přímo známa autorita božská ve Zjevení mluvící, která by zřejmě k víře zavazovala. Je tu zatím třeba jen autorita lidská, která o významu Zjevení poučuje a věrohodnost jeho zaručuje. Této autority pak třeba poslouchati, dokud člověk není schopen sám o dalších důvodech se přesvědčiti; tak praví přirozený hlas člověku na poučení jiných, na př. rodičův atd. odkázanému, a činí mu tuto povinnost zřejmou, tak jako ji vzdělanci zřejmou činí ony důkazy vědecké.

Arcit stačí jinak pro mravné jednání úsudek osobně, subjektivně jistý, na závažných důvodech zbudovaný, i když ozývají se proti nim též důvody pozoruhodné. Toto však týká se již určitých praktických případů, na které se povšechné zásady obracejí a v nich provádějí; tu jest velmi často nesnadno evidence dostihnouti a nemožno jí tedy vůbec žádati. V naší věci však, co do úkonu víry, nejde prozatím o jednotlivý úkon její vzhledem k určité pravdě, nýbrž o zásadu povšechnou, která jen vypovídá, že zjevení božskému — jest-li jaké a zjištěno-li, které to jest — má se víra věnovati. Je to tedy zásada praktická sice, ale přece povšechná a evidentní, proti které nemohou vzniknouti tak vážné pochybnosti neb důvody, jako při aplikaci zásad mravních na určité případy praktické, kdy se má člověk tak nebo onak rozhodnouti, k tomu neb onomu skutku odhodlati.

Takovéto důvody zajisté by v našem případě znamenaly, že ona mravní jistota o skutku Zjevení a pravdivosti obsahu

jeho není jistotou, nýbrž jen domněnkou, a ta právě k rozumnému úkonu víry nedostačí. Jsou-li však protidůvody pouze takové, že pochybnost činí sice možnou, nikoli však už rozumnou, jsou-li to tedy vzhledem k oné relativní jistotě důvody malicherné, tedy zůstává úsudek v pravdě jistým; neboť vzhledem k autoritě zjevujícího se Boha káže malichernými pochybnostmi pohrdati a jisté pravdy oné se přidržeti. Autorita božská tedy, kritériem Zjevení dostatečně prokázaná a poznaná, jest onou pohnutkou neboli pobídkou k víře (*sufficiens inductivum ad credendum*, Tom. Aq. 2. 2 q 2 a 9 ad 3), ku které zřejmě vybízí vůle následkem toho, že Zjevení takto poznáno jakožto věrohodné a víry žádající.

Kdyby theoretická věta, že Zjevení zaručeno jest autoritou božskou neboli že jest jistě věrohodno, byla evidentní, tak totiž, že by k souhlasu nutila a rozum jí ho pravidelným způsobem nemohl odepřít, byl by úkon víry odtud jako z pohnutky vyplývající též nezbytným. Nemohla by proti němu žádná vážnější pochybnost ani vzniknouti neřkuli zvítěziti. Avšak věta ta není evidentní, nýbrž pouze historicky jistá, k víře tedy nenutí, nýbrž pouze pobádá a nakloňuje; rozum má v ní závažný důvod a vůle mocnou pohnutku, proč se souhlasem přijímá theoreticky za svou pravdu, že Zjevení toto jest božské a proto pravdivé. Jinými slovy řečeno: Kritéria Zjevení v tomto případě osvědčená jsou člověku důkazem, že rozumně si počíná, když Zjevení to za pravé uznává.

Evidentní pak jest další, praktická zásada odtud vyplývající, že jest mravně dobrým, tedy mravní povinností Zjevení to věrou přijmouti, a mravně zlým, tedy hříchem, ho nepřijmouti.

Zřejmostí neboli evidencí rozumíme zjevnou nutnost soudu neboli pravdy nějaké. Je to nejvyšší sudidlo pravdivosti a nejsilnější důvod jistoty. Ale ovšem není jistota věci ještě jistotou vědění, neboť k této vyžaduje se ještě také, abychom jistotu a pravdivost věci jasně a dokonale chápali. Pak teprve máme zřejmost neb evidenci nějaké pravdy v dokonalém slova významu, můžeme-li říci, že souvislost podmětu a výroku v pravdě neboli v soudě tom z nich samých anebo z dalších evidentních důvodů jasně pronikáme a chápeme.

V evidenci spočívá jakási nutnost. Přesně řečeno, jest ona vlastností pravdy samé a znamená, že pravda ta jest nutná, že jinak býti nemůže, a že pravdu takto nutnou též jasně jakožto nutnou poznáváme. Následkem toho značívá evidence pro poznavatele zároveň také nutnost souhlasu, totiž že rozumným způsobem nemůže souhlasu svého odepřít pravdě, kterou jasně poznal jakožto nutnou, jejíž opak se mu jasně ukázal býti nemožným.

Z výměrů těchto samých viděti, kolik se ke skutečné evidenci požaduje a kolik předchází stupňů opravdové jistoty,

jistoty, která vědě i životu docela stačí, aniž jest evidence postrádána. Zvláště osobní k souhlasu jaksi nutící dojem zřejmosti závisí na mnohých okolnostech. Na př. pravda sama jest metafysticky nutna, opak její nemožný. Poznáváme, nebo jak se říká, cítíme to, opaku bychom nedovedli rozumným způsobem jako skutečného pomysli, neřku-li vypověděti. A přece nemůžeme zase říci, že jest nám to docela zřejmo, ať již samo v sobě, ať v důvodech. Jsme o tom pevně přesvědčeni, jelikož máme pro to mnoho silných důvodů, bez jakési mezery však nejsou ani důvody ani naše poznání jejich. Cítíme, že těmito mezerami důvodův a poznání našeho mohly by vzniknouti námitky, které sice nezdají se skutečně možné ani dosti odůvodněně neb rozumné, ale přece myslitelné, možné pochybovačnosti naší. A přece ne necháme se těmito možnými pochybnostmi v jistotě své tak vyrušovati, abychom se jim oddali, neboť bychom byli nuceni sami sobě vyčísti, že si počínáme nerozumně, vzdávajíce se oné rozumné jistoty pro námitky nedosti nerozumné.

Tato úvaha platí již v případech, kde rozhodují přímo důvody rozumové, samostatně promyšlené. Tím více připadá vše to, jde-li o svědectví cizí, na němž úsudek svůj zakládáme. Fanatikovi skepse nevyvrátíte nikdy pochybnosti, že svědkové jsou vždy z nějaké příčiny nespolehlivi; jest-li zajisté nespolehliv jeden, jest jich nespolehlivo i deset i sto, buďto že se mýlí nebo že klamou. Je to zajisté námitka velice umíněná, ale naprosto nepřipustná nebo v sobě nemožná není. A přece jí pohrdáme, máme-li pro svůj názor svědky neb autority, po našem soudě naprosto spolehlivé. Je tu pro nás dokonce jakýs druh evidence, sice jen zevnější, naprostou důvěru ku svědkům nabyté, ale bezpečné, s různými ovšem stupni bezpečnosti, z nichž nám ostatně i menší k osobní jistotě stačí.

Konečně ačkoliv evidentních pravd i ve vědě i v životě naskytuje se přemnoho, nebývají tak zřejmě poznávány a uznávány, jelikož se jimi člověk vůbec jen ledabylo zabývá. Mnohá samozřejmá pravda jen proto není zobecněná a zakořeněná, že zůstává bez povšimnutí. Mnohý důkaz byl by docela jasný každému, kdo by se jen poněkud bedlivěji chtěl jím obírat.

Jsou arciť zase důkazy, jinak zcela přesné a pádné, jež by nemohly nevésti k evidentnímu porozumění, kdyby je každý, koho se týče, měl právě na mysli a v paměti; přesvědčivost jejich závisí totiž na upřené pozornosti, při které také skutečně působí neodolatelně. Avšak i o nich platí, co právě podotčeno, že zřejmost pravdy a dojem její osobní závisí též na okolnostech, jež s objektivní jistotou pravdy docela nic nesouvisejí. Cím pak hlubší pravda a složitější důkaz její, tím snáze unavuje pozornost, jež následkem toho snáze obrací se k opačným představám a

námítkám, byť i sebe méně významným, a tím ovšem zřejmost pravdy neroste. neztrácí li se vůbec již chuť jí se zabývatí.

Říká se — a ve mnohých případech právem — že námítkami se tříbí a upevňuje poznání pravdy. K této didaktické zásadě bylo by však potřebí tolik vysvětlivek a výhrad, že bychom jí pod nimi někdy téměř už ani nepoznali. Stačí připomněti předně jen osobní povahu a schopnosti, kolik totiž lidí má chuť a je s to, aby sledovali pravdu — jakéhokoliv oboru — po všech možných a nemožných oklikách. A oklik kolem jedné pravdy jest možných velmi mnoho, jako vedle jedné správné a přímé cesty jest možno velmi mnoho bludných a proti jedné správnosti velmi mnoho nesprávností.

Nemožno ani dost málo pochybovati, že veliká většina lidí by se raději cíle tak těžko přístupného vzdala a spokojila stanoviskem kterýmkoli, ledajakým, tím, na kterém by se právě našli, kdyby se jim omrzelo, dále blouditi, třeba by to bylo od cíle pravdy sebe dál.

Není to obraz docela jen vymyšlený; právě naše doba stará se o doklady k němu, až bolno a stydno na to hleděti. Zásadou, že člověk jde za ustálením životního názoru má všechno zvěděti a všechno prozkoumati, než se o svém stanovisku rozhodne, vede k tomu, že lidé ze samých pochybností a negací nevyjdou a pevného stanoviska vůbec nenajdou, nechceme-li této negace a bezzásadnosti počiti nezaslouženým názvem přesvědčení.

Jenom nevědomost neb neupřímnost může na takovéto cesty sváděti a při tom tvrditi, že hájí svobodu bádání a volného sebeurčování. Nehledíc k tomu, že většina lidí toho z rozmanitých příčin není schopna a je tedy nesvědomitě podávati jim něco, čeho nemohou použiti, a nedati jim, čeho potřebují, volností tou vždy se rozumí jen volnost rozhodnouti se pro to, co vůdce k volnosti sám chce. Čím více se o svobodě a volnosti přesvědčení mluví, tím méně se jí uznává i popřává; sice by nebylo těch surových sporů mezi zastanci různých názorů ve veřejných otázkách, což ovšem svědčí o všem jiném než o snášlivosti neb opravdové snaze, zkoumáním různých hledisk vésti nepředpojatě ku pravdě.

Provádí se tedy ona zásada, zkoumati všecky námítky proti pravdě hotově podávané, jen jednostranně, tam totiž, kde se to hodí proti pravdě nemilé a nenáviděné, aby lidé byli proti ní zaujati a od ní odvedeni. Kde někomu jde o opravdové poučení, v tom neb onom odboru, vše jedno, nepočíná oklikami a mámitkami, nýbrž ubírá se přímo a snaží se kladné poznatky vštípati, na jejichžto základě teprve poukazuje na možné nebo skutečné námítky, obtíže atd. Rozdíl je zjevný a výsledek ovšem také docela jiný, totiž skutečné objasnění věci a určitý názor na ni.

Acť mluvíme tu o pravdách zřejmých, a ty by neměly připouštěti tolik pochybností neb námitek. Avšak o to právě jde, že evidence jedněm jasná, druhým evidencí býti nepotřebuje, a z jakých příčin. Není-li proti nějaké větě prázdných námitek — což ovšem jest velmi řídké, a ve věcech životně praktických sotva se vyskytne — anebo jest její důkaz tak prostý a průhledný, že nelze ho z mysli pustiti neb od něho odezíratí, pak ovšem skutečné pochybnosti nepřijdou, byť i schválně byly přivolány. Avšak takové evidence má věda vůbec velice málo. Vždyť na všech stranách vidíme tolik sporův o otázkách prastarých a praobyčejných, že netřeba ani poukazovati na záhady hlubší, o kterých náboženské vědě jest bádati a bohužel se přiti.

Jest-li tedy v povaze lidské již dosti překážek jasného pochopení pravd o sobě zřejmých, přibývá jich též ještě se strany pravd samých, dle toho, jakého druhu tyto jsou. Ne všechny pravdy se člověku vtírají. Mezi těmi, kterým vyhnouti nemůže, jsou nejvzácnější i nejprostší, ale naopak nejvzácnější i nejprostší jsou také mezi těmi, kterých si nemůže docela nevšímati, i když jim ve skutečnosti rovněž nebude moci vyhnouti.

Mnoho z pravd čistě rozumových zůstane nepovšimnuto. Tím více ovšem z pravd kladných (z dějin, z přírodopisu atd.). Náboženská pravda, jak víme, jest obojího druhu, i když konečné nesměřuje k obohacení pouhé paměti, jako na př. dějepis nebo přírodopis, nýbrž i v kladných částkách zamýšlí podati trest obsahu duchovního. Přirozeným pravdám náboženským, na př. pomyslu o Bohu, o duši atd. člověk docela vyhnouti nemůže: namahali se o to mnozí, v theorii i v praxi, ale nedovedli toho, a čím horlivěji ujšťovali, že jsou to pro ně otázky dávno překonané, tím zřetelněji dávali na jevo, že to není pravda. Není ani třeba dovozovati, že ne pouze s theologické strany vždy znova zdůrazňována otázka náboženská, kdykoli po nějakou dobu zdála se býti zanedbávána, po případě jako bezvýznamná odbývána.

Zjevení a velká část obsahu jeho značí pravdy kladné, předkládané — jak právě podotčeno — ne za tím účelem, abychom odtud obohatili paměť svou poznatky dějepisnými, nýbrž abychom na základě skutečných událostí upravili svůj světový i životní názor. Není rozumne, tento historický, tedy nahodilý ráz křesťanství vytýkati, jakoby se tím stávalo méně ideovým a ideálním, klesajíc z říše čistých pomyslů jaksí na stupeň nižších poznatkův, jak je pěstujeme právě ve vědách popisných (dějepis, zeměpis atd.), vědách to jaksí druhého řádu. Nehledíc k tomu, že názory o hodnotě věd se mění, budiž konečně připuštěno, že se tato jaksí materiální, historická stránka křesťanství v nauce náboženské na škodu vlastní podstaty, totiž duchovního obsahu skutečně často přeceňuje a jednostranně pěstuje, jakoby hlavním bylo znáti dějiny a ne nauky.

Ale podceňovati ji zase příliš znamenalo by zneužívati skutečnou povahu jeho, povaze člověka přiměřenou, by z „viditelných“ událostí učil se poznávati a milovati „neviditelná dobra, a letu náboženských názorů svých neřídil podle libovolných fantasií, nýbrž podle daných poměrů, kterých neučinil a na kterých skutečně závisí. Výtky toho druhu připomínají někdy skoro stesky studenta, kterému jest za těžko „učiti se náboženství“, totiž memorovati dějiny a nauky jeho, ačkoliv tentýž student ve studiu náboženství nedbalý za několik let potom, co se o náboženství ani jak náleží nepoučil a i tu trochu svých vědomostí o něm zapomněl, neostýchá se pranic o jeho právu či nepravu, bytí či nebytí domýšlivě rozhodovati.

Ideová vznešenost Zjevení skutkovým, nahodilým rázem jeho tak málo se snižuje, jako na př. mravní nauky Kristovy tím, že znázorněny podobnostvými, a jako by nauky ty nebyly o nic méně vznešené, kdyby podobnoství ta byla jen líčením událostí skutečných. I nejvznešenější ctnosti společenské mají podklad skutkový: vděčnost, dětinná láska atd. zakládají se přece též pouze na nahodilostech, na dobrodiní, na skutkovém a nahodilém poměru dětí k rodičům atd. Zjevení podávajíce se jako řada událostí, od Boha přímo neb nepřímou vzešlých, objasňuje právě skutečné poměry člověka k Bohu, aby člověk naučil se na obrat se své strany uskutečňovati poměry své k Bohu, jak Zjevením jsou zamýšleny. Znalost poměru dětí k rodičům, obdařených k dobrodincům atd. vyplývá jednak ze zkušenosti, jednak ale také z určitého svědectví; nikdo zajisté nemůže se sám rozumováním dosouditi, kdo jsou jeho rodiče, co proň vykonali, co proň vykonali jeho vzdálení dobrodinci atd.

Skutek Zjevení, události, kterými se stalo, třeba tedy z určitých zpráv poznati. Nebude to tedy poznání nutné ani zevně ani vniterně. Nebude nutné zevně, neboť jednak mohou zprávy o Zjevení mnohým lidem zůstati vůbec neznámy, mnohým skutečně se jich nedostane, jednak mohou ti, kterým se jich dostane, zachovati se k nim nevšímavě. Vniterně nutným nebude poznání to, i když si je lidé osvojí, jelikož to nebudou pravdy, jejichž naprostá věčná jistota by rozumu sama sebou se stávala zřejmou. Události ty se mohly státi, ale nepotřebovaly. Nauky tam hlásané z části sice jsou rozumové, a u těch ovšem chápou aspoň někteří vniternou jejich pravdivost a nutnost. Ale z části jsou takové, že rozum sám o nich rozhodnouti nemůže, jsa nucen spolehnouti na svědectví o nich dané, jako na př. ve vědě jsme mnohdy odkázáni na svědectví cizí; oznamují-li nám něco nového a jinak nikolím nemožného, nemůžeme než říci, že tedy tak jest.

Svědectví toto, ať božské ať lidské, samo sebou nauk neobjasňuje, nečiní zřejmými, nýbrž je pouze konstatuje, jest

zevní zárukou věrohodnosti jejich. Je sami tedy věříme, i ve vědě. Jestli víra též úkonem vědění, v širším významu, neboť co věřím, to třeba mi napřed znáti, věděti; avšak zřejmo mně při tom není, proč to tak jest a že jinak býti nemůže. Jakmile tato vniterná zřejmost se dostaví — kde vůbec jest možna — přestává víra a nastává vědění v užším a nejvlastnějším významu.

Toho u Zjevení není ani nebude. I když od pouhého poslechu a seznání skutku Zjevení s obsahem jeho přejdeme ku vědeckému studiu kriterií a důkazů jeho, roste sice znalost naše o něm, ale nepotřebuje růsti také jistota. Čím rozvětvenější strom, tím více vzduchu, světla i tepla zachycuje, tím více nárazů však také připouští. Čím více kladných poznatků, poznatkův o skutečnosti, tím také širší rozhled po říší možnosti a možností, jiných totiž možností, než která v tomto případě uskutečněna, tím snadnější námitky a pochybnosti.

Snad se tím odsuzuje vědecké bádání o Zjevení? Mnozí by tak rádi sobě i nám to namluvili, dovolávajíce se dokonce i Písma i četných příkladů v církevních dějinách. Někteří tak činí z dobrého úmyslu majíce na mysli tu bezmeznou nadutost, jež mezi domnělými i skutečnými vědci odjakživa řadí jako stavovská nemoc a mnoho objetí si uchvacuje, jiní však, a obyčejně mezi těmito učenci, rádi by tím snahy vědecké mezi věrci pozhamenali za nižší, méně cenné, se kterými jejich věda nechce míti nic společného.

Naproti těmto druhým bylo by škoda každého slova obrany; nejlépe ať mluví skutky. Nesprávně by však bylo povyšovati neúčenost za zásadu a žáducí přednost mezi věrci. Smysl Písma je docela jiný. Kdo věří rychle, lehké mysli jest, dí *Ek k l e s i a s t i k u s* (19, 4). Vždy zajisté byla a bude veliká většina těch, již nejsou s to, by se zevrubněji studiem těchto otázek zabývali, a kteří toho nepocítí potřeby, spokojeni jsouce v prostnosti srdce podávanou naukou, jež se jim v nitru jejich tak blaživě sama pověřuje a zaručuje. A to jest více než dostatečno, neboť dosaženo tím cíle životního v božské pravdě, dobře osvědčené, nikoli v lehkověrnosti, nýbrž v oddané a pevné víře v toho, který se skrývá soběstačným mudrochům, zjevuje však maličkým. A dle toho ovšem naopak sebe hlubší učenost theologická může v tom směru odejít s prázdnou.

Může, ale nepotřebuje, a z pravidla nedchází. Strom onen hustě rozvětvený mnoho snad nárazův utrpí, snad i docela klesne, ale nebývá to pravidlem, nýbrž výjimkou. Z pravidla rozvětvenější strom má více květů, více ovce, více zdravého ovoce. I Písmo mluví o tajemném stromu vědění v ráji, jenž mohl býti ke spáse i k záhubě, zneužit však, byl k záhubě; namítá se tedy mimoděk obraz tento — ovšem bez veškera práva k nějakým věcným vývodům — snad nikoli nevhod pro význam vědecké snahy v životě náboženském. Vždyť o tom už není sporu, že vědění, ač je tak

vzácným dobrem člověka, není ani dobrem naprostým ani konečně nejvyšším; ale přece vzácným, a to i v naší věci.

I když jsme tedy šťastnou náhodou poznali, že nějaké Zjevení se stalo a že se tuhle zvěstuje; když jsme dále nějakým způsobem, buďto zase šťastnou náhodou nebo z vlastní všímavosti seznali obsah jeho vespolek s důvody jeho oprávněnosti, a ono se nám tak celkem zamlouvá: ještě nejsme tam, kde ono nás mítí chce, a nepotřebujeme tam ani po všech těchto předpokladech dojíti. Může záliba ta býti buďto pouze theoretická nebo negativní, že totiž se nám obsah zhruba poznáný nepřičí, aneb i v kladném případě může býti záliba v něm pouze povrchní a neúčinná, jak často bývá. Může také býti jen částečná, jak bývá ještě častěji u nynějších posuzovatelů křesťanství, kteří dle nějakého svého měřítká obsah Zjevení odhadují a — jelikož takových libovolných měřítek jest možno náramně mnoho — z něho si po libosti vybírají, kladouce na tu neb onu stránku větší důraz, jiné zneuznávajíce, čímž ovšem podstata víry ve Zjevení jako celek jest podryta. Není však jinak nic závadného v tom, že snad ne všechny podrobnosti v dějinách podaného a šířeného Zjevení jsou člověku sympatické. Nahodilé, lidské tyto živly v díle božském ovšem zhusta lidem znechucují je samo, jako nepřiměřený průvodčí zastihují velebnost pána svého. Avšak právě ohled na to, že jde o podstatu, která se mezi různorodými přijímateli v zevních věcech různě utvařovala, může snadno přes tuto překážku přenést. Kdo ji chce přeceňovati, tomu ovšem zůstane kamenem úrazu.

Zcela obyčejným zjevem jest nyní, že posuzovatel křesťanství — a oprávněným posuzovatelem jest každý, kdo jen umí mluvit nebo psát — vydávají se za křesťany a chtějí býti za ně považováni, avšak pro jednu nebo druhou námitku, kterou proti němu mají, je tak jak jest odsuzují, domnělou nebo skutečnou námitku onu rozšlapávají, škodolibě ji zveličují, na možné vysvětlení sami nepomýšlejí ani od jiných ho nepřijímají, je prostě ignorují, aby nepotřebovali se vzdáti štvance a uznati, že věc není tak obtížná ani špatná, jak se domýšlejí a jiným namlouvají.

Počínání toto vysvětluje se rozličným způsobem. U jedněch je to úmyslné podkopávání víry, které sami nemají a proto ani jiným nepřejí; aby měli společníky. U jiných je to učenecká umíněnost, jejíž dosahu nejsou si snad ani vědomi, anč ješitnosti lidské tak lahodí, býti oprávcem v takovém oboru! Kolik takových Lži-Kolumbů má na př. biblická věda až podnes! A konečně dav novinářský, neznající bázně ani kázně ani mravní odpovědnosti, chápe se tu a tam zachycených námitek, aby nenáviděné straně nějakou ránu zasadil neb aby své schátralosti ulevil a něčím aspoň se v ní ukolébal; vždyť po jedné námitce přijde druhá — a z toho všeho tedy vidno, že to celé náboženství nestojí za nic. U mnohých

ostatně připadá to jen jako dětinská škodolibost nezbedných hochů, kteří mají radost z nějaké nesnáze neoblíbeného učitele nebo nepohodlného karatele, třeba to byl sám otec nebo matka. Nelze si už téměř jinak vysvětliti oné až směšně zběsilé sbáňky po takových zprávách, ať vymyšlených ať překroucených, a těch bohoborných úsudků, které se odtud odvozují. Nelze ani spočísti, kolikrát už ten náš milý Pán Bůh se svou věrou byl od svých nezvedených děcek popraven a zničen. Říká se sice, že mnoho nepřátel (zvláště takových!) mnoho cti, ale věc má přece také stránku povážlivou.

Představme si za těch a jiných nepříznivých okolností člověka s nehotovými názory, třeba s i s upřímnou pravdymilovností (které však nebývá nazbyt, jak známo). Jest postaven uprostřed vřavy nejrůznějších hlasů, pocházejících od jednotlivců právě tak málo se sebou hotových anebo pohříchu již až příliš hotových, na stejné cestě, na jakou jiné vedou, o všechny náboženské idealy připravených, kde rozváznější slovo zaniká: jak nesnadno se tu vyznati a zachovati si nezkalenou všímavost k jádru věci, k pravdě tolikerým způsobem ostouzené. Naproti ne všímavosti všechny důkazy pozbývají přesvědčivosti, a toť jisto, že stálou na př. četbou spisů nepřátelských mizí nestrannost a chuť, vyslechnouti také druhou stranu; je to ve všem, zvláště pak zde.

Dospívající vzdělanec anebo polovzdělanec, takto zpracovaný a předpojatý, v odborném vzdělání svém již buď vůbec o tyto otázky vážněji nezavádí, setkává se s nimi nanejvýš v oné podobě, jak je podává jeho frivolně mělká publicistika, anebo se jimi obírá pod návodem člověka jim z jakýchkoli příčin zásadně nepřátelského, jenž ovšem k nim spravedliv býti nechce a téměř nemůže. Nebude přece již nikdo vážně opakovati pokrytecké frase o nepředpojatosti filosofického bádání na př. na vysokých školách! Vždyť by pak bylo i jinak více souhlasu mezi naukami a přede vším více skromnosti v úsudku o názorech odchylných, méně neomylnictví, které nejraději a s největším úspěchem se uplatňuje naproti otázkám náboženským. V jiných oborech vážné vědy může konečně vzdělanec další zkušeností neb jinými příznivými okolnostmi přes ty vštípené předsudky dospěti k názorům správnějším, ačkoli často tak nebývá, jak viděti z různých „škol“ — u náboženských otázek příznivé případy takové se zřídka naskytnou, neboť povolání životní k této vědě nevede a z potřeby čistě osobní se jí zabýváti znechuceno již napřed co nejdůkladněji.

Nikoli náboženství, avšak náboženská věda, chce li kdo poctivě v ní rozhodovati, žádá vážného a bedlivého studia, jež by všestranně a nestranně pěstovati měl, kdo proti danému náboženství námitky pronáší a rozšiřuje; vždyť vesměs vydávají se za námitky vědecké, při kterých přece náleží slyšeti obě strany, důvody i protidůvody. Náboženství samo toho u každého

jednotlivce nevyžaduje: ono může býti stejně dokonalé u toho, kdo o vědeckých rozborech jeho nemá ani potuchy, jako u toho, kdo se jimi propracoval. Ale naopak je také možno a zhusta se stává, že náboženství nenabude nebo pozbude nevědomec právě tak jako ten, kdo vědu náboženskou sice pěstoval, avšak předpojatě a povrchně.

Mohlo snad jinak býti. Mohlo snad náboženství i Zjevení býti každému tak vštípeno, jako obsah nejprostších úkonů rozumových, který se při nich dostavuje sám sebou, anebo mohlo aspoň každému státi se záhy snadno zřejmým, jak theologové říkají, nejen *evidentia externa*, *evidentia testimonii*, neb *auctoritatis*, nýbrž též *evidentia interna*, *evidentia veritatis ipsius*; ale není tomu tak, a dle toho třeba chování své k němu zařídit. Vzácná ona perla snadno se nachází, ale nesehadno se brousí. I není snad nepřiměřeno, že toliká svědomitost požaduje se po výtce ve zkoumání pravdy náboženské, kdyžtě náboženství samo právě k tomu nejvíce směřuje, aby svědomitost vůbec pěstovalo. Prostředek a cíl se tu shodují: hra směřuje k zábavě, vážná práce k vážnému názoru a jednání. Kdo jen hravě chce s těmito otázkami zacházeti — a tak se většinou s náboženskými otázkami zachází — ten je znehodnocuje. A politování hodným sice, nikoli však nezaslouženým následkem — my říkáme: trestem — nesvědomitosti v těchto věcech jest nejenom vědecké poblouzení, nýbrž i ztráta náboženství vůbec, domnívá-li se kdo, že příslovné „lehké ochutnání“ z vědy náboženské jej opravňuje vůbec o ní rozhodovati. Prostnému oku a srdci náboženství prostně se podává: čím spletitější otázky kdo jemu klade, tím bedlivější pozornost jemu věnovati povinen.

To třeba vždy znova připomínati vzhledem k tomu, že praví se svědectví božská býti tak velice věrohodnými (dle Žalmu 92, 5) a přece tak málo víry nalezájí. Nenáleží nám posuzovati úradků božských dle toho, co mezi lidmi spatřujeme, na př. že tak málo poměrně lidí stalo se dosud účastno zjevené nauky a že i mezi těmi, kteří jí seznali, tolik je těch, kteří jí neuznávají. Vzhledem k oněm zajisté nemůžeme upříti, že stoupenci zjevené nauky ani z daleka nečinili v zájmu jejím tolik, kolik měli, aby se jí ostatním bližním dostalo: vzhledem k těmto pak zase nelze upříti, že naše věda náboženská daleko nevyhověla povinnostem svým naproti pochybujícím a bloudícím. To třeba celkem připustiti, nelze však asi jednotlivě obviňovati. Naopak ale nemožno zase jednotlivě vzdýcky rozhodovati, pokud nevěra zaviněna, i když jest jisto, že přemnozí jí sami zavinili, u sebe i u jiných. Posléze jen Bohu známo jest veliké tajemství zloby, tak jako veliké tajemství spásy.

Sněm Vatikanský (III. De fide) praví: „Proto [že tolik známek pravá víra poskytuje a Bůh svou milostí víru podporuje] dokonce

není stejno postavení těch, kteří nebeským víry darem ku katolické pravdě přilnuli, jako těch, kteří vedeni domněnkami lidskými bludného náboženství následují: ti zajisté, kteří víru pod učitelstvím Církve přijali, žádné nikdy nemohou míti oprávněné (iustam) příčiny měniti nebo v pochybnost bráti touž víru.“ Není tím sice definováno, jak se někteří domýšleli, že by nemohl člověk nezaviněným omylem ve víře pochybovati, ale jistě to, že nemůže pro věrce býti včasně opravdové příčiny, pro niž by směl víru svou opustiti; kdežto naopak nevěrci nebo bludaři mají dosti příčin o svém bludu pochybovati a jeho se vzdáti. Je tu sice řeč o víře katolické proti bludařství, ale platí s náležitou obměnou též o víře a nevěře vůbec.

Často slýchané „nemohu věřiti“ tak naprosto pravdivo není. Psychologicky jest výkřik takový zhusta velmi snadno vysvětlitelný. Značivát úpadek všeho vyššího vzletu a mravní síly, línou resignaci a nechut k vyšším dobrům, ano i nenávisť k tomu, co by z úpadku toho chtělo vyburcovati. V takové duševní rozpoložnosti zdává se, jak známo, všelicos nemožným, co vlastně jen poněkud dobré vůli bylo by velice snadným. Ale i tam, kde není toho duševného bankrotu, nýbrž docela pravidelná, ba i značná činnost duševní, přimíchává se v nevěře mimo přirozenou slabost, tělesnost a nízkost lidskou také leccos zaviněného, co tomu neb onomu překáží věřiti. Stačí zajisté pozorovati lidi, jak jsou, jednostranní, abnormalní, výstřední v tom neb onom směru. I největší učenci mohou býti lidmi nesvětlými, abnormalními, nesvědomitými, a to proti bližním, které vidí, neřkuli proti Bohu, kterého nevidí. Nevěra jejich může na okamžik zarazit, počet nevěrců takových může i skličovati, ale i konečně nepotřebuje imponovati ani k pochybnostem sváděti: každý člověk má svou slabou stránku, a lidé v jednom směru vynikající mohou míti vedle stránek velice silných též velice slabé. Nedostatek smyslu pro ideálnější zájmy nebývá jen vadou nevzdělaných neb lépe řečeno neučených. Též intelektuelní vůdcové mládeže a lidstva jí trpívají, a nemá to nikoho másti aniž od vyšších snah odváděti; tak ani boj učenosti jejich proti víře nemá proti této popuzovati, ježto může o nich býti právě takovou abnormalitou, jako jiné vady osobní, které více odpuzují než lákají. Co z nich zaviněno a co ne, kdož může rozsouditi?

Zcela pravdivo jest pouze: mohu nevěřiti, ba za oněch nepříznivých okolností, z nichž některé tu zmíněny, je dokonce i snadno státi se a býti nevěrcem, zvláště máme-li na mysli celý rozsah nauky k věření předkládané a všechny možné námitky proti ní.

Víra zajisté jest úkon fyzicky volný a svobodný. Ve výměru víry dříve tu vyloženém (II. 438—441) obsaženy tyto

částky: Člověk přijímá soublasně výrok a soud cizího svědka za svůj proto, že uznává svědkovu vědoucnost a pravdomluvnost, tedy spolehlivost, a zároveň má k němu důvěru. V této důvěře shledali jsme důležitou mravní stránku víry zvláště náboženské, a autoritativnost její. Věřou totiž zveme již také soublas, jímž na př. soudce přijímá výpovědi svědkovy nebo čtenář výroky dějepiscovy. Nelze sice upřít, jak už podotčeno, že i tu spolu rozhoduje stránka ethická, totiž přirozená důvěra ve spolehlivost svědka, proti němuž není oprávněných námitek, jemuž tedy není proč nevěřit: avšak u víry ve smyslu vlastním, byť ještě pořád přirozeném, nikoli nadpřirozeném, tato mravní stránka mnohem určitěji se vyskytuje.

Víra tedy, jakou zde máme na mysli, jest víra autoritativní. Vlastním důvodem víry této a jistoty její jest, že mluvící nejen dle své vědomosti a pravdomluvnosti, nýbrž i dle své důstojnosti a nadřízenosti má právo víry žádati. Pouhé přesvědčení o spolehlivosti svědkově ještě nepotřebuje vésti k víře. Člověk může uznávat, že mluvící zasluhuje důvěry a víry, a přece mu ji může odepřít, jako naopak může důvěra i víra věnována býti svědku, o jehož spolehlivosti nic není známo.

Úsudek o spolehlivosti a věrohodnosti tedy víru předchází. Připojí-li se k této rozumové jistotě o věrohodnosti též náklonnost vůle, důvěru a víru tomuto věrohodnému svědku skutečně věnovati, vzniká vlastní úkon víry, která se proto nazývá úkonem od rozumu vzbuzeným (elicitus), od vůle však nařízeným (imperatus).

V naši otázce předchází mravně jistý úsudek, že Bůh toto Zjevení dal, a evidentní úsudek, že Zjevení to dlužno věrou přijmouti. Dle toho může víra následovati, ale nepotřebuje, neboť předpoklady tyto ji sice činí snadnější a osvěcenější, ale nestačí samy jí založiti, neřkuli vynutiti.

Předně důkazy věrohodnosti Zjevení (motiva credibilitatis) nejsou tak zřejmé, aby každou pochybnost učinily nemožnou. Člověk může si jich všimnouti a jimi se obírat, ale nepotřebuje, může se jimi obírat jen ledabylo, všimati si více námitek než důkazův atd. Viděli jsme, jak se s těmito otázkami zhusta nakládá. Ale i když svědomitě uváženy, nedávají ještě jistoty naprosté, nýbrž jen jistotu historickou neboli mravní. Ani sebe důkladnější znalost důkazů Zjevení nenutí ho přijmouti, byť i bylo z nich člověku zřejmým, že si počíná nerozumně, když je přijmouti odmítá, jakož naopak — můžeme hned přidati — ani naprostá neznalost důkazů těchto nečinila by přijetí jeho nemožným, kdyby byla možna. Není totiž možna proto, že jakmile skutek a obsah Zjevení jen poněkud poznán, již sám sebou podává aspoň některé důkazy své pravdivosti, na př. přednostmi nauky zpříma se zamlouvajícími a pod.

Evidentním sice nazvali jsme tento další úsudek, jenž praví, že jest možno, rozumno, ba závazno uvěřiti ve Zjevení tolikými důkazy pověřené, ale ani tato zřejmost jeho, která jinak ve vědě souhlas téměř vynucuje, nevynucuje víry, a to z dvojí příčiny. Předně není to evidence vniterná, evidence samého obsahu Zjevení, nýbrž evidence zevnější, evidence věrohodnosti. A co tu hlavní, evidentní úsudek onen vyslovuje, byť i theoreticky, pravdu praktickou, mravní pravidlo, jehož nelze sice neuznati, avšak přes to netřeba provésti, tak jako k žádnému jinému mravnímu úkonu nemůže člověk býti donucen, byť jeho závaznost byla sebe zřejmější. Na to třeba rozhodnutí vůle, jež nucena býti nemůže, jež tedy svobodně se pro víru rozhoduje a jen svobodně se pro ni rozhodnouti může; jinak by to byl skutek nepřičetný, bezcenný.

Na vůli totiž působí, co se jí představuje jakožto dobro. Jelikož v tomto životě nic se jí nejeví dobrem nekonečným, neboť toho rozum pochopiti nemůže, nemůže žádným dobrem býti k rozhodnutí donucena (srv. I. 315), a proto ani v našem případě, kdy víra ve Zjevení se jí zřejmě představuje jakožto dobrá, nerozhoduje se pro ni nutně, nýbrž docela svobodně, s menší ovšem či větší ochotou. Ostatně není třeba toho dále theoreticky dokazovati, kdyžtž zkušenost až příliš jasně svědčí, že nikdo není důvody nucen víru přijmouti ani zachovati; vždyť tolik lidí, kteří o ní zvéděli, jí nenabylo, a tolik lidí, kteří ji měli, jí pozbylo!

Avšak mluví se tolik o nucení přijmouti víru! Třeba však pokaždé určitěji pověděti, co se tím rozumí. Obyčejně jde o donucovací prostředky, kterými nevěřící nebo bludaři byli vedeni k tomu, aby obcovali náboženské nauce, po případě bohoslužbě. Již to, že u některých to prospělo, u některých nikoli, je známkou, že to nebylo nucení přijmouti víru.

Jiná otázka, sem vlastně méně náležející, jest, možno-li ona opatření nazývati omezování svobody svědomí, jak se tomu říkává, a možno-li je mravně schváliti. Stanovíme-li zásadu, že vrchnost nebo řekněme moderněji společnost má dle svého nejlepšího vědomí a svědomí pečovati o dobro obecné, na př. o poučení a vzdělání lidu, nebudeme nic moci proti nim namítati. Jestliže tedy poddaní rozkazem, po případě i tresty neb odnětím výhod nuceni obcovali náboženské nauce, které neznali, z níž byli svedeni, nesnadno v tom spatřovati něco nedovoleného. Co zásadně se proti tomu uvádí, jsou jalové frase svobodářské, které by měly hned umlknouti, když nastane řeč na př. o nucené návštěvě školní. A totéž platí o t. ř. nuceném obracení na víru, když na př. missionáři vymohou na panovníku nevěřících rozkaz, aby poddaní obcovali nové nauce náboženské. Šířiti pravdu zajisté jest povinností jednotlivce i spo-

lečnosti a jejich zástupců nebo ředitelů, po dobrém ovšem, avšak u neuvědomělých, již nejsou schopni rozeznati, co jim k dobrému, po případě i po zlém, možno-li to nucení k návštěvě školy neb kázání vůbec nazvati zlem. Ponechati těchto věcí libovůli jednotlivcově může jen společnost divošská; s civilisací nezbytně dáno také nucení, aby se jí člověk přizpůsobil zatím aspoň tolik, že jí zevně neporušuje. Ale jelikož zevnějšek tak zřetelně odpovídá nitru, možno zcela dobře pochopiti, proč nucení civilisační rádo zasahuje i do nitra, tak že osobní svoboda mnohými způsoby se omezuje, a proč v naší věci mnohdy i přes míru a nepravými způsoby o to usilováno, aby jednota víry byla zachována neb obnovena. To jen s hlediska státnického nebo řekněme sociologického! Přimysleme si k tomu pak vládce o pravdivosti víry zcela přesvědčené a pro čistotu její upřímně nadšené, vědomím významu jejího pro věčnou spásu a vědomím vlastní za to odpovědnosti naplněné; kdož hodí po nich kamenem, i když oprávněného prostředku někdy snad neoprávněnou již měrou užilí? Když povážíme, že naprostá svoboda učení vlastně ani ve vědeckých předmětech nepanuje a ve spořádané společnosti panovati nemůže, nemá li žactvo a posluchačstvo státi se materialem všelijakých střetných experimentů na škodu skutečného, pro život prospěšného vzdělání, budeme i v této otázce střízlivěji souditi.

Tak v theorii se stanoviska víry, která jest si jista, že u nepředpojatých pravda její správným poučením zvítězí, a to k jejich vlastnímu dobru. V praxi však věc není tak jednoduchá, zvláště pro toho, kdo nepokládá náboženství za věc úplně soukromou a přece chce hájiti t. ř. svobodu svědomí, t. j. aby každý věřil, co chce, třeba také nic, a bohoslužbu konal, jakou chce. Nikdo zajisté, komu na pravdě a osvětě záleží, na této lhostejnosti nepřestane. Vždyť právě průkopníci svobodářství nevolání vtírají se spisy a přednáškami všude, i kde se jich o to nikdo neprosí. Katolicismus na př. proti t a k o v é svobodě víry svou podstatou jest namířen a nikdy se s ní smířiti nemůže; jinak by zapřel vědomí božského poslání svého, tedy sebe sama. Jen že v praxi ovšem naráží na tutéž zásadu u vyznání protivných, která — ač v programě mají naprostou volnost bádání a přesvědčení — jemu této svobody nedopřejí. Takto se zásada nuceného vyučování náboženského u jinověrců obrací v praxi proti němu samému, jak známo ze všech bojův o hlásání evangelia, o vyučování atd. Nesnadno pak ovšem se stanoviska nade všechny strany povzneseného — jest-li vůbec možno — odsuzovati, používá-li se z protivné strany stejného měřítká a stejných zbraní. Východiskem by zajisté bylo, kdyby všude rozhodovaly jen zbraně ducha a důkazy pravdy, ale, jak lidé jsou, předpokládá to, že si jich vůbec všimnou, čehož bez zevnější organisace mysliti nelze. A

tak ne bez důvodu domnívají se mnozí, že i zde v mezích soukromé a společenské bezpečnosti skutečná svoboda a volná soutěž v duchovním zápolení víře prospívá nejlépe, bez nátlaku jinorodého.

Vypadá to sice jako vytáčka z nouze, jelikož, jak se říká, ty hrozný jsou kyselé: nemůže-li prý totiž katolicismus vládnouti, žádá pro sebe svobody, sám kde vládne jí nedopřáváje. Avšak není tomu tak. Ideálním by ovšem bylo, kdyby bojů nebylo třeba a nebylo, kdyby vštípené slovo pravdy náboženské, dle našeho přesvědčení tedy víra katolická všude vládla. Staleté dějiny jaksi uvykly nás přeceňovati politickou ochranu víry a obracet se o ni; v duchu víry naší však to nutně obsaženo není, a nejlepších vítězství dobyla zajisté mečem a štítem svým, nikoli světským. Theorie a praxe mezi lidmi se i jinde rozchází; kdyby se však zkoumalo, kdo vlastně více přispěl k tomu, aby náboženská věc byla nucena dovolávati se dokonce i prosté ochrany policejní, odpověď by nezněla pro nás nepříznivě. Takováto svoboda není nikdy v náš neprospěch, a proto nemůže býti námi odsuzována.

Docela jiná věc je ovšem, byl-li kdo nucen přistoupiti k tomuto vyznání náboženskému, o jehož pravdivosti nebyl přesvědčen, a čkoliv je znal. To jest rozhodně nemravné, leč by sám, jsa s naukou poněkud obeznámen, ne sice z přinucení, ale přece z jakéhosi vlivného nátlaku mravního přistoupiti volil, doufaje, že se do nových poměrů vžije; v tom by nic mravního nebylo.

Sněm Vatikanský (III. De fide 5), odsoudil domněnku (Hermesovu), že „souhlas víry křesťanské není svobodný, nýbrž důkazy lidského rozumu nutně způsobený.“ Domněnka ta vzhledem k obecně rozšířené nevěře byla by téměř nepochopitelná, kdyby nesouvisela s jinými rovněž mylnými předpoklady o vlastnostech víry. Hermes totiž rozeznává víru rozumovou (mrtvou, trpnou), jež důkazy rozumu vynucena, a víru srdce, účinnou, svobodnou a bezvýminečnou oddanost k dokázanému, k Bohu a božským věcem. Pokud totiž jest řeč pouze o víře, je to úkon jeden a jednotný, různé ovšem síly, jasnosti a vroucnosti v různých lidech i dobách; různá účinnost jest výsledkem toho. Proti veškeré zkušenosti klade Hermes přílišný důraz na zkoumání důkazů, které pro víru svědčí a dle toho pak přeceňuje také výsledky jeho. Něco pravdy sice v tom jest, že důkladné studium důkazů těch k víře velice napomáhá, avšak nezbytným požadavkem jejím není ani k ní nutně nevede. Jako byl člověk svoboděn, pozornosti vůbec jim nevěnovati a jimi tedy víry nedojíti, nýbrž buď vůbec ostati nevěrcem nebo dojíti víry jinou cestou, tak zůstává svoboděn i po nich, ač ovšem může v nich míti mocné pohnutky k víře a zcela jistě v nich má vůči sobě i vůči jiným pravoplatné důvody, že víra jeho jest rozumná, proti všem věcným námitkám dobře opatřená.

Zneuznával by povahu a úkol víry, kdo by (jako *Hermes*) i jen při bádání vědeckém o otázkách víry za východisko stanovil naprostou lhostejnost ku kterékoli nauce náboženské a umínil si všude pochybovati, jak dlouho by mohl, a pak teprv určitě pro jednu stranu se rozhodnouti, až by naprosto nutného rozhodnutí rozumu pro jednu nauku došel. (Introd. phil. ad theol. 10.) Není to přípustno, ba ani možno, ani při budoucích učitelích náboženství, jak *Hermes* chce, i když by se jim učinilo povinností „vědět, že jsou nevědomi, aby vědy velkým úsilím hledali, a labyrintem pochybností po všech oklikách projíti, aby potom sami pochybujícím na všech zacházkách průvodci býti mohli.“ Toto zajisté možno jest i bez onoho zásadního skepticismu. Možno totiž víru míti a při tom zkoumati všemožné pochybnosti neb námitky, svoje vlastní i cizí. Jakým způsobem se to dítí smí, vysvitne později z úvahy o mravním významu víry. Zde postačí jen znova připomněti, co nahoře pověděno o shánce po námitkách a pochybnostech náboženských. V žádné jiné vědě neschvaluje se, co ve vědě náboženské, aby totiž ten, kdo chce poučiti se o některé otázce z ní, obrátil se z přímá napřed k námitkám a polemikám proti ní. Jevíť zajisté prapodivnou lásku k pravdě a spravedlnosti, informovati se o někom napřed u nepřátel jeho!

Ale správně přece jest, informovati se u přátel i nepřátel, slyšeti obě strany, neboli, jak chce domněnka právě vyložená, zkoumati všechny důvody i protidůvody, než se pro jednu nauku rozhodneme? Kdyby víra vůbec byla výsledkem jen takového zkoumání, mohlo by se domněnce této přisvědčiti. Avšak toho není. Původ víry se strany člověka není pouze v úvaze rozumové, nýbrž také ve sklonnosti vůle, důvěřivě k autoritě božské se vinoucí.

Co se zde autoritou rozumí, zmíněno již dříve; souvztažné jsou tu panství, dokonalost, důstojnost, moc, dobročinnost, láska — vědomí závislosti, úcta, vděčnost, důvěra, láska. Autorita jest přednost osoby, s níž teprve na projevy její přechází; jich vážíme si pro vážnost původce jejich. V našem případě tedy víra předpokládá nejen vědomí o Bohu a zjevení jeho, nýbrž také uznání autority jeho. Vědomí ono mohlo by konečně zůstat i také lhostejným, asi tak, jak lidé se někdy chovají k autoritám, totiž jakoby jim po nich nic nebylo. S uznáním takovým pak spojeny jsou ony průvodní city dle toho, který pomysl převládá, na př. stvořitele, dobrodince atd. Jakmile tedy nějaký projev této autority vejde ve známost, jest přirozeno, že úcta i důvěra též jemu se věnuje.

Zde však rozbor úkonu víry, úkonu to velice tajemného, naráží na značné obtíže, jež odkliditi se ještě nepodařilo nikomu, kolikkoli řešení už vymyšleno. Obtíže ty působí nejen zřetel

theologický, že totiž víra má býti konečně skutkem nadpřirozeným, o čemž tu dosud nejednáno, nýbrž i zřetel psychologický a zkusný. Theoreticky lze průběh příslušných úkonů suadno popsati: důkazem přesvědčuje se člověk o jsoucnosti Boha stvořitele, zachovatele, o nesmrtelnosti duše, o svobodě vůle... Dějinami a kritériemi přesvědčuje se, že tento Bůh dal kromě zákona přirozeného též kladný, Zjevení. Odtud může následovati přesvědčení, že Zjevení to jest pro každého, kdo je pozná, závazné, a ochota Zjevení toho se přidržeti.

To však jest jen obrazec, jenž neodpovídá ani zkušenosti ani požadavkům na víru kladeným. Ve skutečnosti průběh tento poměrně málokdy se vyskytuje, aspoň ne v tomto pořadí, neboť obyčejně s poznáním jsoucnosti božské podává se též vědomost o vlastnostech a dílech jeho bez rozdílu; jinak by to byla cesta dlouhá a člověku živoucí pravdy hledajícímu suchoparná. Výsledkem pak by nebyla víra, jak ji třeba vzhledem k Bohu mysliti, nade vše pevná a neochvějná, nýbrž jakési přesvědčení o možnosti nebo pravděpodobnosti všeho toho, co jsme takto ochotni věřiti a věříme, tedy jakýsi osobní názor, jenž by co do jistoty daleko zůstával za domněnkami neb hypothesesami vědeckými, maje s nimi takto stejný vznik, stejnou genesi.

Převládá pak také mezi psychology víry nauka, že víra náboženská přesně pojata není úkonem syllogistickým, nýbrž jednoduchým a přímým. I ti, kteří se zkoumáním těchto důkazů zabývají, jsou si vědomi, že něco jiného jest jejich víra ve Zjevení (v církevní nauku), dle nížto jsou na př. katolíky, a něco jiného důvody při zkoumání onom jim vyplývající, kterým sobě neb jiným počet z víry své skládají, a dle kterého jsou badateli vědeckými.

Přesně pojato tedy víra není vědeckým výsledkem z návěstí, kterými se zjišťuje neb objasňuje autoritativní výrok. Jistě každá víra v autoritu předpokládá předně vědomost, že tato autorita bytuje; že má vlastnosti, pro které jest autoritou a pro které se jí může či má věřiti; že výrok, jenž má býti věřen, skutečně od ní pochází; a konečně i vědomost, co výrok znamená, neboť nelze věřiti, čemu naprosto nelze rozuměti.

Nastává otázka: co tedy z toho všeho přímo pudí k víře jakožto nejbližší důvod neboli prostředek její?

V odpovědi záhodno již odlišiti autoritu lidskou a víru jí věnovanou od božské, a pouze na tuto se omeziti, používajíc oné pouze jako analogie k objasnění pomyslů náboženských, a to nadpřirozených. Ode dávna poukazuje se tu na př. na poměr žáka k učiteli, dítěte k rodičům, a s nejedné stránky se obdobou touto — byť ovšem docela vzdálenou — úkon víry objasňuje. Předně jeví se v příkladech těch užitečnost i potřeba víry

v obecném životě; chce-li se žák něčemu naučiti, musí učiteli věřiti, t. j. musí především uznati, že učitel má právo žádati od něho alespoň pozor, dále že učitel věc zná a správně vysvětluje atd. — poukazováno sice i na mravní stránku tohoto poměru (úctu, pietu k učiteli), avšak jelikož to již nezdá se býti moderním, tak jako ne láska neb úcta k rodičům, třeba se tím spokojiti, že aspoň všímavost k nauce učitelově jest naprosto potřebna, má-li nastati jaké poučení.

V poměru dětí k rodičům ještě více vysvítá potřeba víry po stránce autoritativní, o kterou tu jde. Dítě, jakmile začne poznávati a rozeznávati, stojí před daným skutkem: toto jest jeho otec, jeho matka, po případě pěstoun či pěstounka (neboť na poměru fysickém, který snad časem se vysvětlí, zde prozatím nezáleží). Má-li dítě slovo otcovo s dětinnou důvěrou přijmouti, jest ovšem potřebí, aby otec znalo a slovo jeho slyšelo i rozumělo: to se předpokládá. Vyšetříme-li však tento úkon důvěry jeho zevrubněji, vyplyne odtud samo sebou, že jest v něm obsažena nejen důvěra ve slova otcova, nýbrž také důvěra v předpoklady ony, že totiž to skutečně otec jeho jest, že této neomezené a bezvýhradné víry zasluhuje, a to právě pro své otcovství, svou autoritu otcovskou. Podobně, ačkoli způsobem neskonale vyšším věrec s naukou víry přijímá také za jisto, že Bůh, jehož slovo se mu právě ohlašuje, skutečně bytuje, že jest nejvyšším a víry nejhodnější bytostí, že nauka tato právě tak, jak se mu vykládá, jest naukou božskou.

Avšak rozdíl je přece jenom značný a zřejmý. Dítě naproti otci je v poměru proměnném. Co z počátku děje se více jaksi z pudu takořka živočišného, stává se z nenáhla rozumovým, ale také samostatným. Dětinná důvěra a víra není a nemůže býti pořád stejná, nemá-li dítě ostati pozadu za pravidelným rozvojem. Pouhý skutek, že toto jest otec, nestačí dlouho na zachování autority. I když jest otec rozumný a vlivný, může nastati poměr, že syn na slova jeho, stejně jako na slova učitelova již přísahati nepotřebuje, ačkoliv jinak úcty ani poslušnosti mu odpírati nemá ani neodpírá. Není sice dle slov Spasitelových (Mat. 10, 24) — žák nad učitele, avšak jen v tom, v čem mu doslovně jest „učitelem“ a dokud jest mu učitelem; ač jinak příslovné to rčení při oné příležitosti (o pronásledování a pokoře) pronesené má právě svůj příležitostný význam dle kontextu a nechce stanoviti nějakého pravidla. Pro poměr víry mezi Bohem a člověkem takové a podobné obrazy mají znamenati pouze matný nástin jakési důvěřivé oddanosti, nechceme-li konstruovati poměrů ani mezi lidmi se nevyskytujících anebo porušiti pojem víry obdobami nenáležitými. Takových nemožně ideálních dětí neb žáků, jakých takové tu a tam obvyklé výklady víry požadovaly, marně bychom v životě

hledali, vyjímajíc právě onen první stupeň vývoje, dobu to úplně závislosti.

Avšak právě tento stupeň dětství poměrně prý nejvěrněji zobrazuje náš poměr k Bohu; dětinná víra a povaha jest idealem člověka náboženského, jak si jej celé Zjevení, zvláště Evangelium představuje.

Zašli bychom daleko, stopujíc tuto myšlenku v celém dosahu. Jisto jest, že poměr náš k Bohu znamená nekonečně větší závislost než jest jakákoli závislost mezi tvory. Ale nesmýšleli bychom dle smyslu božského, kdybychom tuto ontologickou a realní závislost vykládali tak, jak ono srovnání s dítětem neb otrokem neb žákem, vůči nadřizené autoritě naprosto passivním. Vždyť u víry jde nejen o to, že tvory a dítkami božími j s m e, nýbrž a b y c h o m se jimi jaksi znova a jiným, vyšším způsobem stali, a to svým vlastním rozhodnutím a ku své zásluze. Bezpomocná závislost dítěte na rodičích platí sice měrou daleko větší o poměru k Bohu, avšak není tak zjevna a proto se za obdobu nehodí.

Poměr náš k Bohu jest realně nezměnný; naproti Bohu nestáváme se věčně nikdy více než nemluvně naproti rodičům, avšak osobně, dle vrozené nám schopnosti, si poměr ten s důsledky jeho uvědomujeme a jej uskutečňujeme. Závislost ona mezi lidmi se časem víc a více uvolňuje, zde nikoli. Zdá se ovšem i mezi lidmi více ceny míti poslušnost, neb řekněme raději úcta a oddanost u v ě d o m ě l á k těm, kterým jí nějak jsme povinni, než ona dětsky instinktivní, ale víme, že ona není a nemůže býti naprostá, bezvýhradná. I když bychom si představili otce neb učitele naprosto dokonalého, jemuž tou dobou možno naprosto se svěřiti, nepotřebuje a nemůže to platiti napořád a bez možné výhrady, že bychom snad v nejbližší době nemohli, ba nebyli povinni učiniti výjimku, na př. k vůli zákonu vyššímu, nehledíc ani k ostatním možnostem mezi omylnými a všelijak jinak nedokonalými lidmi přirozeným.

Na snadě je tu oblíbená námitka o potřebě víry pro nevzdělané, o zbytečnosti však její pro vzdělance. Zdát se vyplývá právě z onoho srovnání s poměry lidskými. Za pravidelných poměrů totiž ze vlivu otcova neb učitelova vymaňuje se čím dále tím více svěřenez pokračující na př. ve vzdělání, jež mu poskytuje pobídky k samočinnosti a k samostatnosti v úsudku a snad i v existenci. Původní poměr autority ani zde sice nepřestává neb aspoň podle přirozeného zákona nemá přestávati úplně, ale přece se jaksi uvolňuje, pozměňuje a omezuje. Člověk uvědomuje si, že s tím, čeho mu poskytnuto, spolupůsobil, že také něco sám vykonal a vykonati dovede.

Nejde arcíť jen o tohoto jednoho učitele neb vychovatele, nýbrž o soubor všech těch činitelů, kteří člověku něčeho poskytl,

příklad, četba atd. Nelze zajisté přesně rozeznati, co člověk má odjinud a co sám učinil, ba čím více kdo o pokroku svém přemýšlí, tím více prý uznává. Čím jest jiným zavázán, tak že úcta a vděčnost k těmto někdy nesčetným a neznámým „autoritám“ jinou cestou se vrací a jest, jak zmíněno, jaksi cennější, protože uvědomělá a s dobrovolnou skromností vzdávaná.

Víra náboženská, jak zde o ní jednáme, mívá mezi lidmi podobné osudy, jelikož i ona jest úkonem lidské mysli, nestálé a zapomětlivé. Je docela vysvětlitelno, kterak se někdy zdává zbytečnou, jakmile totiž zatemní se pojem její a vědomí o předmětu jejím. Základ víry, poměr totiž člověka k Bohu jakožto původci a cíli všehomíra, jest nezměnný, pro všechny doby a lidi, pro všechny stupně rozvoje jejich pořád stejný. Není naprosto možno, z poměru toho se vymaniti, nejen jako nemůže syn přestati synem otce svého býti, nýbrž i tak, že nemůže tvor nikdy se učiniti na Bohu nezávislým co do nynější i budoucí existence své. Bůh má sice děti zdárné či nezdárné, nikoli však dospělé či nedospělé, zletilé či nezletilé, ani de facto ani de iure, ani v řádě reálním ani v řádě mravním neb rozumovém; nad tohoto učitele není a nemůže býti žádný učeník, jako žádný zákonodárce nebo vykladač zákona.

Proto ani vědomí člověka, chce-li býti upřímným, nemůže mu namlouvati, že ze závislosti té se vymanil, nabyv jakýmkoli způsobem poznatků lepších než mu Zjevení podává, které by mu víru činily zbytečnou. Dovede totiž rozumem dosouditi se mnohých poznatků ve víře obsažených, a právě to by mělo jej nakloniti, aby se víře neodcizoval, která mu dále odpovídá i na otázky stejně jak ony dřívější neodbytné a přece samostatnému bádání rozumovému nedostupné. A představuje-li dále „víra“, totiž Zjevení a řád jeho nejenom nauku, nýbrž i skutkové pomůcky spásy, na domněnkách lidských tím méně závislé a lidem bez rozdílu určené, pak už dokonce mizí ve víře náboženské základní rozdíl mezi vzdělcem a nevzdělcem. V tom smyslu naproti Bohu jsme a zůstáváme zde v životě všichni napořád dětmi nedospělými, ač mezi sebou značně rozdílnými co do množství a hloubky poznání, které však u každého má jisté meze, kde přestává pochopení a nastává víra, an Bůh přebývá ve světle všem stejně nepřístupném.

Autorita božská tedy se nemění nikdy a vůči nikomu; nezávisí na uznání žádného člověka, ale vždycky každého k uznání tomu zavazuje, kdykoli na Boha pomyslí a slovo jeho si uvědomí. Ukon víry pak děje se z pravidla tak, že mysl víře neodpírající slovo boží, jež člověku jakožto slovo boží oznámeno, vzhledem k autoritě božské za pravdivé a božské přijímá, přijímajíc zároveň nepřímo

za pravdivé, že Bůh jest a jakožto naprostá velebnost i pravda naprosté důvěry i víry zasluhuje.

Úkon tento, zajiště složitý, můžeme si zřázniti na příklad prvotným vyučováním. Člověku, jenž dosud o Zjevení neslyšel, ať jest jinak náboženství jakéhokoli, naskytne se nějakým způsobem příležitost, poslechnouti výklad o křesťanském Bohu a jeho zjevení. Je to proň cosi nového, a třeba nebudilo zatím o nic většího zájmu, než jakákoliv jiná novinka známým či neznámým člověkem vypravovaná, stačí, že si ji vůbec poslechne. Již toto ukojení praobyčejné zvědavosti může býti krokem k víře, a bude jím zajiště tím určitěji, jest-li to osobnost pro vážnější otázky vnímavá, zvláště taková, která přirozeného hlasu o Bohu, v mysli lidské maně se ozývajícího, nezadržuje a netlumí v nespravedlivosti a neřestnosti (dle slov apoštolových k Řím. 1, 18). Výklad je stručný, omezuje se na nejdůležitější pomysly a události z dějin náboženství toho. Není zatím kdy na zevrubné důkazy, jen prostě dogmaticky předkládá se, co třeba viděti a věřiti. Na mnohou, zvláště nezkalenou mysl budou působiti pravdy ty samy sebou tak, že s pouhým uvědoměním jejich vkrade se i souhlas víry s nimi, souhlas přímý, nikoliv odvozený postupem úsudkovým, aspoň ne tak složitým a uvědoměným, jak vede se pravidelný důkaz, byť i výklad sám takto snad postupoval. Nebude tu lze rozhodnouti, který poznatek vlastně předchází jako důvod dalších vývodův a který kterým jest podepřen. Hlavní bude při tom asi pomysl, že Bůh, původce a cíl všehomíra nejvyš dokonalý tak míti chce, a to k našemu blahu — pomysl to zcela přirozeně a snadně přístupný.

Předpokládá se při tom, že osobnost hlasatelova nepůsobí autoritativně, jsouc na př. oblíbena pro nějaké jiné přednosti, dobrodiní a pod., nýbrž že působí ta nauka sama; hlasatel ovšem s druhé strany nesmí osobností svou též odpuzovati. Kde nad to působí též autorita hlasatelova, jako autorita učitele na žactvo, autorita divotvorce na svědky a posluchače atd., bude sice jistější výsledek, postup však podstatně asi stejný. Nazván pak byl přímým nikoli v tom významu, jakoby přednášené pravdy přímo rozumu se stávaly zřejmými, nýbrž tak, že podány-li hlavní poznatky o Bohu a oznámeno, že zjevil pravdu a vůli svou v těchhle naukách, mysl k nim souhlasem se může nakloniti, zavírajíc v tento souhlas víry a zároveň i onen první předpoklad, že Bůh jest a jaký jest.

Tento postup, že zjevené nauky i se svými předpoklady zároveň se předkládají a přijímají, jest pravidelný, podobně jako při každém vyučování; neboť jakkoli vyučovací metody snaží se poznatky, které chtějí teprve vštípití, samočinností žáků vycvovati, přece v popředí stojí určitý poznatek učiteli známý,

který má býti vštípen, tedy hotová pravda, v učiteli jakožto východisko, v žáku jakožto cíl postupu. Nepřemýšlí a nevyvozuje se nazdařbůh. Tím přiměřenější jest onen postup při naukách zjevených, kterých nelze pouhým rozumem se dohadovati. Víra z poslechu, poslech pak slovem Kristovým (Řím 10, 17).

Nezbytná tato podmínka víry v určité pravdy Zjevení jest však přece jen podmínkou, k níž nutno přistoupiti jiným činitelům, aby víra skutečně nastala. Pouhý poslech nauky, ač může k víře vésti, může též vyjít na prázdno. I když předložena nauka o Bobu a jeho autoritativním prohlášení ve zjevených naukách, může se to buďto již v té chvíli minouti s výsledkem anebo může kladný výsledek později zmařen býti pochybnostmi všelikého druhu. Dějiny náboženského přesvědčení mohly by vypravovati o tisícerych „náhodách“, na nichž ono závisí, kterými vzniká a se pozměňuje. S nimi třeba i psychologii počítati, chce-li aspoň poněkud objasniti tajemnou tuto záhadu úkonu víry, skutečné mysterium ekonomie spásy, tajemství, jež našimi poznatky docela vysvětleno býti nemůže, jelikož náleží do řádu nadpřirozeného.

Jestli víra jako všechny úkony opravdu náboženské rázu teleologického, prohlédajíc k dobru sice jsoucímu, avšak teprve dosažitelnému. Začátek a konec, východisko a cíl nemohou rozumnému člověku zůstatí lhostejnými, jest nucen jimi se obíratí, jedná-li rozumně. A náboženství chce jej tu vésti. Řád nadpřirozený, jak jsme se přesvědčili (II. 120 dd.), úzce souvisí s touto světovou a životní účelností, znamená nevýslovné „dokonání“ všehomíra v „dokonalosti“.

Věrou začíná se tento život napřirozený (II. 136). Ona zajisté ačkoli vztahuje se jako vědění na předměty, které jsou, přece chápe se jich po zřetelem dobra, neboť jest, jak ji apoštol vymezuje (Hebr. 11, 1), základ doufaných věcí, jistota neviditelných. Věrou totiž nadějných a dosud neviditelných věcí se zmocňujeme jako skutečných, majíce v ní necchybné a jisté přesvědčení, že pravdivo jest, co kdysi spatřiti a čím oblaženu býti doufáme.

Ukon víry jednotlivý jakož i přerozmanité zjevy, kterými jest provázen, a příznivé i nepříznivé osudy, s jakými setkává se nauka božská k věření předkládaná, vše to nemůže bez nadpřirozeného činitele býti vysvětleno. Všechny výklady a důvody o věřitelnosti, ba věrohodnosti Zjevení, které tu předešly, znamenají objasnění více negativní a odrážení útoků, jimiž se líčí víra jako člověka nedůstojná, rozumu nepřiměřená. Poslední vysvětlení nemůže pouhým rozumem býti podáno, jelikož právě poslední a nejdůležitější částka, jádro a podstata víry není čistě rozumová, v přirozené činnosti založená, nýbrž nadpřirozená.

Tímto přiznáním zdá se rozbor náš opouštěti dosavadní způsob obrany a odhazovati zbraně dosud užívané, důvody roz-

umové totiž pro pravdu křesťanskou. Z části je tomu tak, pokud totiž toho věc žádá. Ukázalo se nám často již, že správný výklad věci byl zároveň obranou proti nesprávným nárokům. A tak bude i zde: zjistíme-li upřímně a veřejně, že víra sice nepřichází se vědě, avšak že nemůže a nesmí jen vědeckým měřítkem býti měřena, jelikož na ni se ono nehodí, odbyto jest mnoho námitek proti ní. Vytýká-li se víře křesťanské na př. neshoda s vědou, a to ve věci i v osobách, že totiž víra trvá na poučkách někdy vědeckým domněnkám nepříjemných aneb že bývá mezi učenými lidmi řídká, můžeme to zcela klidně připustiti, poněvadž tím na úkor víry není řečeno pranic. Možno sice litovati, že se vědecké směry staví k víře nepřátelsky, možno také zkoumati, v čem nebo proč se tak děje a zdali ne právem, jelikož se zhusta vydává za předmět víry co jím není, a to třeba napravit: avšak podstata víry jakožto části zjeveného náboženství a nezbytné potřeby srdce lidského tím nikterak není dotčena. Nikoli z nouze, nýbrž docela po právu jménem víry můžeme poukázati na tajemnou stránku její, která v jednotlivém úkonu i ve společenském rozšíření podléhá jedinému Bohu, jehož Duch kde chce vane (Jan 3, 8).

Předpokládajíce tedy všechny ony rozploženosti, které člověka ku přijetí víry uzpůsobují, jedna více, druhá méně, zůstaňme vždy pamětlivi, že hlavní a rozhodná činnost v přijetí a zachování Zjevení dle téhož Zjevení připadá Bohu a jest nadpřirozená, rozumovými úvahami nevyzpytatelná a nezměrná.

Značí tedy víra v tomto smyslu nadpřirozenou milostí způsobený, nade vše pevný, dobrovolný souhlas s pravdou Bohem zjevenou, jež věroučnou autoritou za zjevenou prohlášena, souhlas to opírající se nikoliv o rozumové odůvodnění a pochopení oné pravdy, nýbrž o autoritu Boha ji zjevivšího.

Výměr naznačuje: nadpřirozený původ úkonu a stavu víry; subjektivní jistotu věřícího, přiměřenou věroučné autoritě božské, pokud si ji kdo dovede uvědomiti; fysickou svobodu člověka v úkoně víry; předmět, veškeru totiž pravdu, kterou Bůh zjevil a kterou člověk za zjevenou poznal; důvod víry, proč se zjevená pravda za pravdivou přijímá, totiž autorita Boha, nejvyšší a nejdokonalejší bytosti, původce, pána a otce našeho, jenžto Zjevením pravdu svou oznámil a ji za pravdu svou přijatu míti chce, tak že jen tento zřetel k jeho vševědouce a pravdomluvnosti, nikoli však vlastní pochopení pravdy té i když by možno bylo, k víře vybízí.

Tento pojem víry, jak se v nauce naší ustálil, prohlédá správně k danému poměru člověka k Bohu jakožto původci a

cíli, neopomíjeje ani stránky dějinné a stránky účelní, která na oné se zakládá. Protestanté lišili *fides specialis*, *fides historica* a *fides miraculorum*. *Fides specialis*, pro spásu jediné rozhodná, jest naprostá důvěra v ospravedlnění jediným přičtením spravedlivosti Kristovy. Víra historická jest pravá víra autoritativní v dějiny a nauky Zjevení, kteráž ovšem proti oné zvláštní spasné víře ustupuje do pozadí. Rozumí se samo sebou, že pak také tato *fides specialis* bez pevné víry v dané skutky a nauky pozbyla pevného podkladu a stávala se slepou, neodůvodněnou důvěrou nazdařbůh, rozřeďující se v jakousi neurčitou, citovou touhu po idealech, třebaš i nebeských.

Pojem katolický, ačkoli zdůrazňuje též tuto spasnou stránku, šetří přirozeného poměru mezi ní a mezi podkladem jejím, totiž dílem spásy, slovy i skutky na světě provedeným a prováděným, prohlédajíc jednak k dějinám, jednak k činnému spolupůsobení jednotlivého člověka, který povahou svojí cítí se k němu pužen a nemůže spoléhati na úplnou důvěřivou passivitu, očekávajíc všecko jen s hůry a nic ze svého spolupůsobení.

Není pochyby, že pojem protestantský jest pohodlnějším pro náboženskou praxi jednotlivce i pro náboženskou spekulaci, zvlášt okránnou. V této, jež nás tu především zajímá, působí právě ona stránka lidská, historická, nahodilá a jak se ještě jinak jmenuje hlavní obtíže vědě obranné, zmenšujíc jistotu důkazů jejích, jak jsme se častěji přesvědčili a ještě přesvědčíme. Zprávy historické (posvátné knihy), příběhy tam vypravované, které se některým zdají pouhými bájemí nebo povídkami poučnými, zázraky a proroctví ba sám zjev Boha-Člověka a konečně nositelé Zjevení ať s inspirací ať s assistencí božskou (Církev a papež) — vše to může býti kamenem úrazu právě proto, že se tam značně účastňuje živél lidský, nahodilý, o sobě nespolehlivý, jaksi nepoměrný k věčným, všeplatným, božským pravdám i milostem, jež má zprostředkovati. Božský ráz díla spásy i náboženství našeho zdá se býti lépe zaručen bez nich, pouhým appelem na božství a jeho přímou, konečnými a nahodilými živly neomezovanou činnost spásonosnou, která myslí lidské se představuje jakýmsi povšechným vědomím náboženským, povšechným vědomím mravního řádu i cíle, povšechným vědomím závislosti, ideálních příkazův a povinností, rozumu právě tak všeplatných, jako jsou mu nejvyšší zásady theoretické. Skutečné dějiny náboženství a Zjevení znamenají prý jen lhostejné, nahodilé zjevy, více méně příkladné, avšak také více méně odpudivé, a víra v ně proto může i má zůstatí každému volnou neb i lhostejnou.

Směr tento, který za dnů našich končí již pouhým uznáním otcovství božího a obecného bratrství mezi lidmi, s několika povšechnými příkazy mravními, jest, jak praveno, prakticky

i theoreticky na oko zcela pohodlným, a proto také snadno vysvětlitelným. Není to však už ani názor protestantský, nýbrž úplně libovolný výklad otázky náboženské. Pohodlným nazván proto, že jednotlivec jakožto bytost k náboženství povoláná může se dle něho v praxi zaříditi jak za dobré uzná. Božství je tu jakousi abstraktní veličinou, která nemá nic společného s rozmanitými naukami neb událostmi za božské vyhlášenými, takže netřeba si dále hlavy lámati nad možnými pochybnostmi o Zjevení, jeho pramenech, závaznosti atd. Všechny pochybnosti zajisté jsou již předem odbyty jako bezpodstatné, jelikož dějiny Zjevení vůbec podle nauky této jsou právě tak jen dějinami určitého směru v nazírání náboženském, jako na příklad dějiny buddhismu neb nějaké jiné mythologie, tedy názory to právě tak oprávněné jako každé upřímné přesvědčení, avšak právě jen subjektivně, nikoli naprosto a na vždycky závazně, zvláště ne pro druhého.

Napadne ovšem hned každému, že tohle již není ani křesťanství, avšak vůči těm, kteří prý hledají jen pravdy a náboženství pravdivého, nemůže to býti námitkou závažnou. Nepadá ani tolik na váhu, že zástupcové těchto názorů přece chtějí býti křesťany, totiž podle křesťanství očištěného, pravého. Na jmenech tolik nezáleží, ta se snadno najdou i změni. Ale důležitější jest, že nauka ta, ať se ku křesťanství hlásí či nehlásí, strádá týmiž vadami, jako kterákoliv nauka mimokřesťanská. Nejen s hlediska náboženství zjeveného, jehož podstatu porušuje, nýbrž ani se stanoviska vědeckého nemůže býti přijata za dostatečnou nauku náboženskou, jelikož nevyhovuje požadavkům náboženství vůbec a jeho potřebě u člověka myslícího. Jakkoli tedy jest jednoduchá a prakticky pohodlná, nestačí každému a nikomu asi na dlouho, leč s jeho nedůstojným sebeklamem a mravní škodou.

Rovněž pohodlným zdá se názor ten pro vědu náboženskou, zvláště obrannou, že žádá víry co nejméně. Již protestantské rozlišení víry vlastní od víry historické v obraně Zjevení více zdá se zamlouvati, jelikož nekladouc na historičnost a autentičnost jednotlivých částek v dějinách Zjevení toliké váhy, zajišťuje tím více duchovní podstatu jeho jakožto oporu nadějně víry.

Zdá se tak, ale nepotvrzují toho ani výsledky ani důvody vědecké. Obrana tím nejenom neusnadněna, nýbrž ještě ztížena, neboť víra ve spásonosnou moc Zjevení předpokládá přece aspoň nějakou rozumncu jistotu o něm. Jinak stává se docela slepou důvěřivostí a končí tento pochod duševní opět jen čirým subjektivismem, jenž už ani oné víry zachovati nedovede, jelikož není pro ni věcného podkladu. Dějiny protestantismu také skutečně tak se vyvíjely. Obrana sůžovala pořád více kruh nezadatelných článkův, aniž ho tím zajistila.

Tím méně pak onen zmíněný bezdogmatický směr, odhazující veškeru tu naukovou, zvláště historicko-kladnou přítěž přes palubu, dovede se udržeti nad vodou nedůslednosti a náboženského nihilismu. Třeba-li poukázati k určitému dokladu, Harnackova „podstata křesťanství“ vylučuje (str. 92 a j.) „theoretickou nauku, světovou moudrost i návod, nějakou hotovou nauku přede všemi přijmouti a vyznávatí“. Avšak připouští přece napřed, že Evangelium učí „skutečnost Boha otce“, potom ještě, že je to „blahá zvěst, jež nás věčným životem ujišťuje a nám praví, zač věci stojí... jakou cenu má lidská duše, pokora, milosrdí, čistota, kříž, a jakou bezcennost pozemské zboží a úzkostlivá péče o pozemské živobytí“.

Přiznání toto vlastně by stačilo na důkaz, že Evangelium není bezdogmatické, neboť právě toto jsou dogmata základní, byť byly to také pravdy čistě rozumové, v Evangeliu znova vytčené a zjevovací autoritou božskou zaručené i posvěcené. Pro naše hledisko o Zjevení jakožto události dějinné není tím ještě mnoho získáno, neboť sporná je právě tato stránka, jestli Evangelium Zjevením či ne. Proražena však je přece aspoň zásada, že by v křesťanství nebylo vůbec určitých nauk hotově k víře předkládaných. Půjde jen ještě dále o to, jaké to nauky jsou, dále kde a jak jich hledati, jinými slovy: chceme seznati, které nauky obsahuje Zjevení — obsah a rozsah Zjevení — a kterak se tento určitý, ohraničený obsah myšlenkový stává předmětem víry naší; je to materiální a formální stránka víry.

S různého hlediska může se ta neb ona stránka jevití důležitější: buď co mám věriti aneb proč a kterak mám věriti. Pro noetiku je tato druhá otázka zásadní a rozhodná; podle rozhodnutí jejího odpovídá se snáze k otázce první. Avšak v postupu filosoficky obranném nelze obou otázek rozlučovati, jelikož nejde tu pouze o to, aby formální a materiální princip víry byl dogmaticky zjištěn, nýbrž aby také byl, pokud možno, odůvodněn neb aspoň vysvětlen. Nebude zajisté mezi rozumnými lidmi dlouhého sporu o tom, má-li zjevená nauka býti uznána či ne. Kdo by to popíral neb jen o tom pochyboval, s tím není o náboženství vůbec řeči. Avšak nestačí ani říci: v Písmě obsaženo to a to, tedy je to zjeveno a třeba to věrou přijmouti. Neboť vrátí se otázky: Co je Písmo? Jest ono Zjevení či obsahuje Zjevení? A pokud je obsahuje? Jmenováno zde Písmo zpříma, jelikož ono zastupuje právě onu materiální stránku víry a zároveň jest samo úkazem historickým, jako historii Zjevení podává; k němu tedy především obracejí se zraky těch, jimž historická stránka Zjevení jest závadou víry.

Obranná věda nemůže otázkám o významu Písma vyhnouti se poukázkou na živou věroučnou autoritu, která určitě a bezpečně obsah Písma zaručuje a vykládá. Neboť i tato autorita odvozuje se z Písma, tedy zase z historických událostí a údajů, které třeba jejich vlastní methodou zkoumati, aby vysvitlo, náleží-li tato autorita podstatně do soustavy Písmem zastupované či jest-li pouze náhodou a libovolně odtud odvozena.

Bádáním o historické stránce Zjevení nesestrojují se důvody víry, ale vysvětluje i odůvodňuje se rozumnost její. Nestačí nám pouhá důvěra dle stanoviska protestantského, jelikož víra nemá býti docela slepou, nýbrž má se opíratí také o rozumné důvody, dané ve věci samé, důvody věrohodnosti. Má-li křesťanství, jak Harnack chce, býti „smýšlením i skutkem“ a vyznávání jeho „plněním vůle boží v jistotě, že on otcem a odplatitelem“, tedy žádá rozum také slyšeti, odkud to víme. A když se mu na pramen poukáže, žádá též věděti: proč jen právě toto z pramene onoho se přijímá a proč ne ostatní; co jest božského a co lidského v něm; proč se přijímá jen ta neb ona zásada jakožto božská, kdežto druhý výrok téhož pramene v téže chvíli učiněný odmítá se jako čistě lidský, ba neplatný?

Tímto však nebudiž prostě opakována běžná výtka výstředního supranaturalismu, že prý nemožno v kritice pramenův a dějin Zjevení vůbec někde se zastaviti, jakmile počneme rozlišovati mezi prvky čistě lidskými a božskými: buďto prý třeba přijmouti všecky zprávy, v celém rozsahu, se všemi částmi jakožto zjevené anebo vzdáti se vůbec nároku, že by z nich něco mohlo za zjevené býti vydáváno a obhájeno.

Výtkou tou může dotčena býti pouze kritická libovůle, která skutečně vedla k záporu všeho nadpřirozeného v křesťanství, nikoli však vážné studium dějin Zjevení, zvláště pramenův jeho, nesené snahou rozeznati a rozlišiti prvky božské od lidských a zjistiti tak skutečné předměty víry. Není důsledno žádati po vědě, aby sbírala důvody věrohodnosti nauky zjevené, a nebratí téže vědy na potaz v pochybnostech před soud její náležitých. Stává se často, že nábožná horlivost mileráda uvádí vědecké důvody, pokud jsou jí příznivy, nevlídně však je odbývá, kladou-li domyslům jejím nějaké meze. Nebudiž zatajováno, že hyperkriticismus částečně také vyvolán hypermysticismem, který lidskou stránku v dějinách a prostředcích Zjevení zas až příliš málo cení, rozšiřuje požadavek víry měrou neoprávněnou. Odtud povstávají mnohá nedorozumění věci škodlivá. Stačí zde upozorniti na t. ř. dějiny dogmat, jež se obyčejně namítají, když je řeč o závazné věrouce; a je jméno to také skutečně mnohým náramně pohoršlivé. A přece kritický dějepis dogmat vykonává práci velice prospěšnou, když vykládá rozvoj skutečných dogmat, ale také

vznik a rozvoj různých domněnek nebo zařízení, která zdají se mítí dogmatické pozadí a příslušnou závaznost.

Jak už častěji podotčeno, nesmíme se dějin a pravdivého dějepisu hroziti, jak se dalo za bujného legendářství nebo bezuzdné spekulace. Zjevení má své dějiny, je také dějinami. Podryli bychom si sami půdu pod nohama, kdybychom to zneužívali, neboť pak nezbývá ani nám leč přistoupiti v zásadě k onomu směru, který si křesťanství theoreticky libovolně sestruje, od něhož však právě historicky daný základ nás dělí a chrání.

Původem domněnek, třebas i theologických a mezi věci popularisovaných, bývá zhusta taková supranaturalistická spekulace neb naivnost, jež bez ohledu na dějiny i bez ohledu na souvislost a důsledky nauk směšuje božské s lidským, libovolnou fantasií a meditací vymýšlí všemožné možnosti, pro výmysly takové si tvoří slova a přisuzuje jim skutečnost, majíc za to, že pěstuje docela logicky spekulativní theologii. Jelikož pak účtē k posvátnému se zdá, že o něm nikdy nelze vypověděti něco dosti vznešeného, stupňují se pomysly, ač jsou to pouhé pomysly, cpet bez ohledu na nepřiměřenost věcí božských s lidskými, a pokládá se to za prohlubování vědy theologické a zúrodnování názorů náboženských.

Znalce dějin náboženských nemůže býti tajno, že na př. z panegyrického, příležitostného retorismu spisovatelův i sebevýtěžnějších odvozují se mnohdy názory pro zdravou theologii nepřijatelné, tak jako všetečná někdy spekulace o záhadách zajisté důvodně nevyjasněných místo vysvětlení navalila vědě obranné jen zbytečných obtíží a náboženství ovšem neposloužila. Bohužel nezřídka výplody takové zbožné obrazivosti zdají se pravou bohodaděnou theologií, kdežto theologie střízlivá přesně studiem pramenů víry určovaná zdá se skeptickou, ne dosti pravověrnou. Čím volnější pole tu má obrazivost, tím více ji třeba krotiti a dané věrouce podřizovati. Sice šíří se v t. ř. obecnou víru, jež taktéž raději žije z volné obrazivosti nežli z poslušnosti k přísné nauce, nejsou konečně ani na rozpacích o nějakou tu formulí vědeckou, ačkoli nemůže právem býti nazvána konklusí theologickou, za jakou se vydává.

Takto základ, jenž položen jest (1 Kor. 3, 11), dvojnásobem bývá opouštěn. Vytýká se to rationalismu a hyperkriticismu, avšak ten zase pohrdavě mluví o pověrečném hypermysticismu, osobuje si pevnější půdu vědeckosti. Činí tak zdánlivě právem, jelikož metoda jeho jest na oko vědecká, jak nyní jest oblíbená. Avšak není čistě vědecká, vědecky nepředpojatá, neboť jest jednostranná a nedůsledná, uznávajíc důvody jinak stejně platné jen tam, kde mluví v její prospěch, a odmítajíc je, dokazují-li něco jiného než jí milo. A co hlavního, metoda tato

není předmětu, o který jde, přiměřená, jelikož víra ve Zjevení nepodává se neb aspoň nemá se podávat jakožto výsledek pouhého zkoumání historicko-filosofického, nýbrž oblašuje se zároveň za úkon podstatně rozdílný od pouhého rozumování, které, jak zkušenost ukazuje, samo není spolehlivo ani v otázkách čistě přirozených, neřkuli náboženských.

Hyperkriticismus ovšem s nadpřirozeným činitelem tímto jaktěživ počítati nebude a počítati nemůže, an proti Zjevení používá kritérií tak přísných, tak exaktních dle svého domnění, že by před nimi vůbec žádná historie neobstála. Stejně však nemůže ani obranná věda o Zjevení kritérií těchto venkoncem uznati, jelikož mu vnucují, čeho ono přijmouti nechce a nemůže, měřítko čistě přirozené. A zjevená nauka nechce sice a nemůže býti proti rozumu, ale může a chce býti nad rozum pouze přirozenými poznatky vyzbrojený. V té části tedy hyperkriticismu naprosto vyhověti nelze, nemá-li býti do obrany samé rozpor vnesen.

Avšak s druhé strany právě proto, že spravedlivé kritice třeba šetřiti daného pokladu i správné metody, nemůže ani hypermysticismus po právu býti směrodatným ve věcech víry a vědě její. Hlasy t. ř. zbožných přání nesmějí samy rozhodovati ve vědě ani ve víře vůbec závazné, nemá-li zase tímto směrem zavládnouti libovůle a věroučný obsah rozhojňován býti z pramenů čistě subjektivních způsobem věcně neodůvodnitelným a celku ovšem také nepřijatelným.

Zmíněná obdoba poměru dítěte k otcí a věřícího k Bohu jest právě jen jakási nekonečně vzdálená obdoba, která pomáhá některé stránky náboženství objasňovati, neopravňuje však sestrojovati z ní nauk jinak neodůvodněných; sice jsme rázem v druhé výstřednosti, v anthropomorfismu.

Pravda jest a častěji jsme si připomněli, že jakkoli rozumem a řečí se namáháme, nedomyslíme a nevypovíme ani z daleka, koliká jest výsost a dokonalost božská, tak že o ní platí, cokoli vznešeného jest a myšleno býti může. Ale není správným způsobem si počínati též u výkonů božských ve tvorstvu. On zajisté cokoli chtěl učinil na nebi i na zemi, v moři i ve všech hlubinách (Z. 134 6), ale právě o této vůli jeho a výkonech jejích můžeme zvědět jen z určitých údajů, totiž buďto z přírody nebo ze Zjevení. Dohadovati se toho je sice možno, avšak dohad ostává dohadem, i nemůže ze soukromí býti činěn závazným předmětem víry. Tu nerozhoduje, co vše Bůh učiniti mohl, nýbrž co učiniti chtěl a učinil; a toho sami ze sebe dosuzovati se nemáme ani schopnosti ani práva, leč pokud dané pravdy jakožto návěstí dovolují dále souditi a další pravdy nutno odtud plynoucí vyvozovati. Tím méně dovoleno soukromé domysly zavěšovati na dané pravdy věroučné.

Čteme-li tedy u spisovatelů církevních (i nejlepších) takové vývody a před nimi časté: „musel Bůh“, „byl povinen“, „nemohl Bůh“ a pod., je záhodno zkoumati důkaznost návěstí, zdali ona nutnost po případě nemožnost opravdu z nich vyplývá; neboť zhusta mluví tak apodikticky jen zbožné přání neb oratorská zanícenost, ne však logická důslednost.

Jestli víra darem nadpřirozeným, avšak jako všechny úkony nadpřirozené i ona buduje na podkladech přirozených, jež posvěcuje a povznáší, dodávajíc jim nový živel je jaksi přetvořující. Ale není a nemůže jí býti vhodným podkladem, co samo v sobě jest nesprávné: Jako nemůže v řadě mravním milost, láska to boží, proniknouti a povznésti, řekněme zuadpřirodniti hříchu, ale může i chce uzdraviti a posílit mravní slabost, tak v řadě poznávacím nemůže víra pro celek závazná vztahovati se na nepravdu přirozeně zjevnou ani na libovolný výmysl člověka, ale může a chce přispěti přirozené slabosti lidské v poznávání věcí božských.

Avšak lze namítnouti: Věroučný obsah není a nebude asi tak přesně ohraničen, aby nebyly možny nějaké rozdíly v názorech, zde užší, zde širší okruh pouček. Vždyť i pravdy výslovně vymezené setkávají se s rozmanitým porozuměním a ještě s rozmanitějším procítěním. Mýlil by se theoretický theolog, jenž by se domníval, že přesnou formulací slovní vštípen a takorča vlit také adekvatní přesný pojem. Logika a psychologie se nekryjí. Nad to pak osobní potřeba a náklonnost bude také vždy v jednotlivých případech rozhodovati co do rozsahu pravd věroučných. Vědecký dogmatik nesnadno smíří se s věroukou nějakého hloubavého poustevníka neb ekstatické řeholnice, řekněme třeba i s úchvatnými parenesemi neb domluvami missijního kazatele. A přece snad žádný z těchto nevybočil z mezí pravdy, jak se jinak v takovýchto případech zhusta stává.

Jde-li však o pravidlo a opolnu víry, nemohou již toliké rozdíly býti uznány, sice pravidlo výjimkami zahyne. Různosti v námitce zmíněné znamenají osobní schopnost appercepcie a osvojení dle různé chápavosti a i povahy, avšak nemohou již znamenati podstatných odchylek neb dokonce protiv k základním pomyslům ve věroučných větách vysloveným; sice přestává jednota víry, čímž také jedno pravidlo její, jedna směrodatná věrouka se stává bezúčelnou, tedy vlastně také víra sama lhostejnou. Leckterý horlivec o rozšíření a upevnění víry by se podivil, kdyby dovedl pochopiti, jak jí výmysly svými poškozujc. Děje se tak sice v každé naukové soustavě, že přílišná horlivost jednotlivců ji uvádí na cesty, na které nechtěla, ale při zásadně stanovené volnosti nelze jim toho zazlívati; zde však takovouto libovůli popírá se zásada sama, totiž věcně a závazně daná jedna pravda náboženská.

Možno však pripojiti ještě další námitku: jsou li proti sobě dva směry, z nichž jeden věrouku chce sůžiti na minimum, druhý však ji co nejvíce rozhojnit, sluší dáti tomuto přednost, kde není dané jistoty. Má se totiž za to, že redukce věrouky chová v sobě nebezpečí prázdného a mrtvého schematismu, ubírajíc víře životodárného světla i tepla, jímž tak vhodně vyhovuje rozmanitým potřebám rozumu i vůle a touhy po srdečném přimknutí se k dobru věčnému. Věrouka bohatě propracovaná v podrobnostech ovšem nadpřirozena se týkajících zdá se víru více sbližovati s nitrem lidským poskytujíc mu více pojítek, jichž by se zachytilo, kdežto strážlivá theologie zůstává mu příliš abstraktní, chladnou, cizí.

Jest zajímavo pozorovati, kterak se tu proti theologii oba směry výtkami svými setkávají. Směr dogmatismu nepřiznivý chce, aby náboženství vůbec ponechalo se jednotlivci k výběru a úpravě dle vlastní potřeby, nazýváje závaznou věrouku zotročováním osobního přesvědčení. Směru druhému zdá se věrouka rovněž omezováním bohonadšeného vzletu, příliš suchoparnou a nesrdečnou doktrinou; v asketických spisech často se s takovými výslovnými neb nepřímými protesty setkáváme. Onen směr však, jenž nechává každému na vůli, co chce či nechce věřiti, náramně se horší, když ho lidé poslechnou a svoje různé pavěry či pověry si vytvoří, nemohouce přece žiti z těch několika hubených frází nábožensko-ethických, jež jim ještě ponechány. Stejný bohužel výsledek bývá při kontemplativním blouznění zdravou věroukou nepoutaném, jež sice zdá se býti zbožnějším, a proto nejenom ne škodlivým, nýbrž naopak zbožnosti prospěšným, avšak s hlediska božské absolutnosti je přece jen pověřčivým, jelikož tvorům vzdává, co jedině Bohu náleží, a víře samé škodlivým, jelikož ji uvádí v nedůvěru a posměch. I ta dětinná naivnost, jak se jí říkává, má svoje meze, jichž potřebí ve věcech víry šetřiti právě proto co nejbedlivěji, čím snáze víra božská takovými příměskami mezi lidmi smyslnými a sobeckými se porušuje. Vrtochy lidské byť sebe nevinnější nemohou býti měřítkem věcí božských. A když nauka zjevená sama výslovně na to poukazuje, že ani neza mýšlí zde již odhaliti všech závojů, které člověku v životě tomto věčnost zahalují, tedy náleží zajisté také k úkonu víry, tím se spokojiti a přestati na pravdě již dané, zvláště když to asi již slíbená „veškera pravda“, k zamýšlenému účelu potřebná a beze vší pochyby víc než dostatečná. Zdá se aspoň, že není člověku v náboženských věcech podstatně již potřebí více věděti, nýbrž podle toho, co ví a věří, více jednati.

Předpokládajíc tedy, že stojíme pevně při tomto daném pokladě božské pravdy, jak pokolení lidskému svěřena, můžeme tím obojí zmíněné tu krajnosti, jak nedostatku tak upřílišování,

směle čeliti, ať prohlédáme ku stránce formální či materialní v úkonu víry. Materialní stránkou rozumíme sám rozsah a obsah zjevených pravd, formální pak důvod, pro který je za zjevené a pravdivé přijímáme.

Je totiž pořád na snadě výmluva: Přijal bych Zjevení, kdyby mně nezvratnými důkazy bylo zaručeno, že a pokud pochází od Boha, nikoliv od lidí, kteří je zprostředkovali a zprostředkují. Zmíněno již, jak nesnadno jest představit si sobě nauku od Boha člověku svěřenou přímo, bez prostřednictví člověka a vůbec přírody, svěřenou mu totiž tak, aby se jí též ostatní účastníci a jí za zjevenou přijali (srv. II. 377.). Komu tato lidská a dějinná stránka Zjevení jest kamenem úrazu, nepovázil zajisté, že Zjevení dáno jest ve prospěch člověka a proto jemu také způsob sdělení jeho přizpůsoben. Jinak by mohl pochybovač vůbec popírat — jak se také stalo — že člověk jest působení božského vůbec schopen. Ale jako v řadě přirozeném stal se rozum jeho účasten všeplatných, tedy jaksi nekonečných zásad ontologických, tak Zjevením stává se též konečný a omezený člověk účasten dober nekonečných, nadpřirozených; a stává-li se jím jeden, není rozumného důvodu, proč pochybovati, že jeho svědectvím a jakousi součinností stávají se jich účastníci také jiní. Je to sice vždy prostředek nepřiměřený, ale nikoli nemožný. Jestli veškero tvorstvo, rovněž konečné a nahodilé, výkonem nekonečného Boha a následkem toho též jakýmsi odleskem absolutních, nekonečných vlastností jeho, není proč pochybovati, že i Zjevení a víra v ně může konečnými a omezenými prostředky býti předána a zaručena. Vždyť není Zjevení rovněž nic jiného nežli jakési stvoření, stvoření druhé, duchovní obnova tvorstva vzhledem k věčným cílům zde v časnosti započatá.

Srovnáme-li pak obojí toto stvoření pod tím zřetelem, o kterém právě uvažujeme, totiž pokud se ve tvorstvu jeví stopy činnosti a účelnosti božské, shledáme sice veliké rozdíly, ale též nějaké podobnosti. V přírodě prosvítají paprsky velebnosti božské, ve Zjevení světlo její plným proudem se rozlévá. Příroda přímý a nejbližší účel svůj má v časnosti, vzdálený ve věčnosti; Zjevení též dáno ve prospěch člověka, avšak přímo za úšelem věčným, božským. Příroda projevuje tento svůj božský původ i cíl dosti zřetelně, ale přece jen jaksi nepřímou, i potřebí soudné činnosti rozumu, by tuto ideální stránku vypožoroval. Zjevení ohlašuje se přímo a výslovně jakožto božské a k Bohu vedoucí zařízení. Avšak ani ono, vyskytující se rovněž v časnosti mezi lidmi, nemůže ještě vystoupiti v pravé, božské podobě, aby zde již celý úkol, zbožnění člověka dokonalo. Prostředky jeho jsou jádra božského, ale v podobě lidské. Mluva jeho jest mluva věčnosti, ale ve slohu lidském; úkony jeho jsou božské, ale v podobě lidské.

hmotném. I toto Zjevení tedy má ještě své záhady, jednak v obsahu, který přesahuje chápavost naši, jednak v přednesu, jenž děje se po způsobu našem a božskou stránku jeho soudnosti naší jenom nepřímou naznačuje.

Obojí tvorstvo tedy svým zvláštním a zcela odlišným způsobem vypravuje slávu boží každému, kdo umí a chce v něm čísti. Obojí však obsahuje nějaké nejasnosti, jež poukazují člověka jednak z přírody ku Zjevení, jednak ze Zjevení v časnosti ku Zjevení na věčnosti, pobádajíce jej, aby nepřestával tu na dosaženém, nýbrž upíral mysl svou stále k pokroku v pobožnosti poznání i konání. Nesnáze jeho jsou samy dosti veliké, pokrok ten nyní pohřbchu není snadný, avšak s výsostí účelu nejsou ani z daleka úměrný, tak že nemohou zarážeti leč předpojatou nechutí a zbabělost. Můžeť je ovšem také člověk sám zveličovati, nepřijímá-li věci neb dějin tak jak jsou a žádá-li po nich více než poskytnouti chtějí a mohou. Chybuje sám, kdo v přírodě hledá a nenalezá více, než ona sama podává, tak že se cítí sklamán, když mu neodpovídá po jeho vůli a zvědavosti. Podobně chybuje, kdo v dějinách Zjevení hledá něco jiného, než ono samo podává, a jinak je míti chce než ono samo se podává. Chybují tedy, kdo v dějinách těch shledávají všecko božským a jen božským, jako ti, kteří tam na oko jen božské hledají a nalézajíce též lidské berou proto v pochybnost neb zavrhují s ním i božské. Zdá se to býti důsledkem rozumového zkoumání, avšak je to spíše skeptická, náboženství vůbec nepřiznivá předpojatost.

Jde-li totiž o tuto dějinnou a lidskou stránku Zjevení, vyhoví se rozumným požadavkům úplně, podá-li důkaz, že zprostředkující nástroje Zjevení formálně a materialně byli právě jen nástroji jeho, že totiž ku hlásání jeho byli pověřeni a že posláni svému věrně dostáli. Důkaz ten podává se kritériemi Zjevení, z nichž vyplývá, že víra v ně jest rozumnou, nevěra nerozumnou.

Avšak proč tedy jen víra, nikoli věda? Z několikerého vcdu.

První a hlavní důvod je v nadpřirozenosti a tajnosti zjevených nauk, o nichž tuto člověku věda není možna. Dále tohoto důvodu rozprádati asi netřeba, neboť právě proto bývá Zjevení zavrhováno, že přesahuje v některých částkách chápavost lidskou. Pravdy tyto jsou rozumovými kritériemi sice provázeny, avšak z nich nevyplývají, ohlašovány jsouce kladně jakožto nauka nová, nikoli jakožto důsledky lidského přemýšlení. Nejsou tedy ani přímo ani nepřímou výplodem rozumu lidského. Avšak ani když mu hotově podány ve slovech a pomyslech mu přístupných, nepodány mu jakožto vědění jen důvody rozumovými podeprené a vysvětlitelné, nýbrž jako předmět vědoucnosti sice, ale vědouc-

nosti spoléhající na vědoucnost a pravdomluvnost Boha, který tajemství těch jest původcem i cílem, a protož ovšem také jediný sám ze sebe je znáti může.

Mnohá námitka proti této stránce víry po úvaze této odpadá sama sebou. Kdo nechce neb jak se říká nemůže uznati, že by Bůh zjevoval neb žádal něco rozumu našemu nepochopitelného a tedy k víře zavazujícího, předpokládá způsobem nijak neoprávněným, že není Bůh bytostí nás podstatně vyšší, chápavost naši přesahující, a že nemůže pokrok člověka řízen býti tímto směrem podstatně vyšším, k cíli podstatně vyššímu připravujícím. Kdo tedy staví se jedině na stanovisko vědy pozemské, nechť slyšeti o víře v nadpozemské, a domnívá se, že to úplně stačí, má svoji předpojatost, ze které konečně nepotřebuje se nechati vyrušovati. Jiná ovšem jest, postačí-li toto stanovisko také druhým, zvláště těm, kteří uvažují jednak o životě a jeho potřebách, jednak o dějinách náboženství, které onomu stanovisku nedávají za pravdu. A zde pak již nalezá se přítel i nepřítel Zjevení na stejné půdě, totiž vědecké: naproti oběma ohlašuje se ono v podstatě své jakožto předmět víry, který vědou nemůže býti ani vyvrácen ani dokázán, který však jsa vědou napadán též vědou může býti obhájen. Námitky skutečně vědecké mohou zcela dobře vědecky býti vyvráceny; nemožnou stává se vědecká obrana teprve tam, kde přestávají vědecké námitky a začínají libovolné domysly nebo námitky frivolní, žádající, by vědecky samo ze sebe odůvodněno neb vyloženo bylo, co právě má zatím býti předmětem víry.

Takovýchto pak námitek proti Zjevení a tajům jeho koluje ve světě nejvíce. Jestliť samozřejmo: čím vznešenější bytost, tím snadnější úšklebky — čím světejší pravda, tím snadnější vtipkování.

Tajemný obsah Zjevení tedy jest předním důvodem, proč obrací se k víře a nikoli k pouhému vědění člověka. S tím souvisí, že i způsob, jakým se podává, dovolává se především víry, nikoli vědeckého odvozování. Věroukou zajisté podstatně předkládá se zjevená nauka k bezprostřednímu soublasu. I když výklad její rozmanitými důvody a poukazy se připravuje nebo provází, jádrem zůstává pravda autoritativně předložená; samozřejmě, neboť nemůže a nechce z pravd čistě rozumových býti odvozována.

Vzhledem k tomuto obsahu již a k cíli, ku kterému víra směřuje, stanoví se také přiměřený způsob poznání jeho, totiž poznání v nadpřirozené víře se podávající, způsobené v duši lidské především nadpřirozenou milostí božskou, která povznáší poznávací sílu lidskou jaksi do vyšší oblasti, do vyššího způsobu činnosti, tak že poznává božské po způsobu božském, totiž opírá se nikoliv o důvody rozumové, nýbrž o svědectví božské, vševedoucí a naprosto pravdivé, byti ne pouze božskými

prostředky předané. Jsou-li tyto mimobožské prostředky (osoby, události, záznamy atd.) jinak božsky, známými totiž kritériemi s dostatek pověřeny, přenáší se mysl k Bohu se klonící přes veškeré ty obtíže, kterých zjev dějinný prost býti nemůže, a přijímá slovo takto zjevené za slovo božské.

Stává se tedy i tento zevnější způsob Zjevení, který o sobě jest předmětem poznání vědeckého, spolu předmětem a obsahem víry, na př. zázraky, proroctví, vůbec dějiny Zjevení i se svými předpoklady, jako Bůh, duše, svoboda vůle, věčná odpovědnost, ale pod různým zřetelem. Kdo ještě víry nepřijal, tomu jsou to předměty čistě vědecké, jež podle zásad filosofických neb historických a přírodnických nepředpojatě zkoumati může a má. Nabyli-li odtud jakési určité a skutečné jistoty — jistota naprosto zřejmá je v těch věcech přirozeně nedosažitelná — má v tom rozumnou pobídku přijmouti onu soustavu, ve které o těch věcech nejlépe se poučuje, ve které tyto podstatné součástky náboženství nejlépe se uplatňují; i obrátí se přirozeně k náboženství, které se vydává za zjevené, moha odtud zajisté nejspíše spokojivou odpověď očekávati.

Předpokládá se ovšem nepředpojatý zájem pro pravdu a dobro, nezkalený zrak a nepotlačovaný vzlet mysli, dávající vždy přednost tomu, co rozumovému úsudku jeví se ušlechtiljším, mravní potřebě člověka více vyhovujícím. Dle této rozpoloženosti rozhodne se člověk hledající náboženské pravdy při nastalých pochybnostech, jakéž tu více než přirozeny, pro tu „lepší stránku“, veden jsa zdravým citem, že nemožno-li naprosté jistoty dojíti a není-li na tu chvíli omyl vyloučen, rozhodně důstojnější jest myšlení se zatím směrem kladným nežli směrem záporným, totiž afirmací Boha a projevů jeho nežli negací. Je to tak pravý opak onoho známého posměšku, kterému prý propadá věřící křesťan, není-li nebe ani pekla: čelít se mu již prostým pravidlem oné dokonalé lásky, která (dle sv. Františka X.) miluje Boha ne pro naději odměny ani ze strachu trestu, nýbrž jen že to Bůh a král, který nás dříve miloval. Jestli v tom omyl, pak zajisté není omylu, který by rozumové i mravní stránky člověka byl důstojnější, kdežto opačná pravda kdyby pravdou byla, sama stačila by, naplniti člověka odporem k sobě samu, k životu, k původcům jeho i spoluúčastníkům.

Tento sklon duše nezkažené k dobrům ideálním tedy pudí člověka i v předběžném bádání vědeckém obracet zrak raději k těm stránkám, které mluví ve prospěch náboženství neb aspoň umenšuje důvěřivost v námitky proti němu se vyskytující, které ovšem mají v lidské slabosti též mnoho přímluvčích. Zvítězí-li hlasy po Bohu volající, připravena jest mysl člověka, aby sama si uvědomila, že rozumno jest uvěřiti, t. j. přijmouti Zjevení tak, jak samo se podává. A ono podává se tak, že žádá naprosto pevné víry nejen v pravdy, které jsou vlastně a doslovně tajem-

stvými, nýbrž i v pravdy, které člověk již dosud vlastním bádáním seznal a uznal, avšak nikoli jakožto zjevené a k víře závazné.

Pro toho tedy, který jest mimo víru, jsou tyto pravdy t. ř. přirozeného náboženství a kriteria Zjevení předpoklady a pobídkami, které jej přesvědčují, že jest rozumno víru ve Zjevení přijmouti, nerozumno jí odpírati, a dle toho také k úkonu víry pobádají. Jakmile víru tu přijal, stávají se mu sice předmětem víry, jelikož ve Zjevení jsou obsaženy; avšak při tom zůstávají mu vždy zásobou důvodů, kterými sobě i jiným může dokázati, o čem se kdysi přesvědčil, že rozumno jest věřiti, nerozumno nevěřiti.

Theoreticky tedy lze i dále obojí tyto pravdy ve Zjevení obsažené rozlišovati, jako se prakticky rozlišují od těch, kteří po vlastním bádání teprve víry došli, nebyvše v ní původně vychováni. V praxi náboženské, když víra již přijata, nemohou však býti oddělovány, aby totiž vlastním předmětem víry byla jen vlastní tajemství pozitivně zjevená a pouhému rozumu buď jen nevymlitelná neb i nepochopitelná, kdežto by ony základní pravdy, jako Bůh, nesmrtelnost, svoboda, dále události v dějinách Zjevení, jako zázraky, proroctví atd. zůstaly mimo vlastní obor víry.

Věrouka naše, jak známo, nerozlišuje obojích pravd, stavíc je zcela stejně podle sebe jakožto předmět víry. „Věřím v Boha Otce všemohoucího, stvořitele“, základní to pravda rozumová, stojí na témže stupni, jako: „věřím v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho, jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontským Pilatem, ukřižován, umřel i pohřben jest... třetího dne vstal z mrtvých“, ve kterýchžto větách jsou jednak pravdy čistě tajemné, jednak však také pravdy čistě historické; a konečně: „věřím v Ducha svatého“ atd., kde již vyslovují se pouhá nadpřirozená tajemství. Věrouka pravím, totiž formule věroučná, tu nerozlišuje, majíc na zřeteli jen víru a předmět její. Theorie věrouky ovšem rozdíl onen bedlivě zaznamenává, avšak i ona zmíněné pravdy přirozené přes důkazy rozumové neb historické předkládá též a hlavně jakožto články víry.

A právem. I základní pravdy přirozeného náboženství, ačkoli rozumem vystižitelné, připouštějí pochybnosti, jednak pro svoji hloubku, jednak pro naši slabost. Víme, že proto odjakživa se člověk ohlížel po vyšší pomoci v poznatečích náboženských, a té se mu mělo dostati právě Zjevením. Jestliže tedy ono poučuje o Bohu, jak se zjevil, jak byl také činným pro spásu člověčenstva, zjišťuje mnohem jasněji než pouhé rozumování a na pamět uvádí člověku předně božskou podstatu a jsoucnost, jakož i do-

konalosti, dále poměr člověka k Bohu, povinnosti a naděje jeho. Naukami těmito přichází Zjevení rozumu vstříc, ba zjednává mu takořka teprve plné vědcmí, že i on sám ze sebe dovede mnohého se dopátrati ve věcech božských, že není v nich docela neschopný a passivní. Věrou tedy doplňuje i upevňuje se přirozené poznání Boha i poměru náboženského. Takto víra sama si takořka buduje neb aspoň upevňuje svůj vlastní podklad, aby soustava její spočívala na něm jistě a neochvějně.

K této víře v základní pravdy náboženské druží se z podobného důvodu víra v dějiny Zjevení, v ony podmínky neb okolnosti totiž, za kterých nauka zjevena, a v činitele, kterými zprostředkována. Představme si opět poměr mezi lidským učitelem a posluchačem. Stojí-li naproti sobě tváří v tvář, nebude asi pochybnosti, že to jest učitel a o čem přednáší. O smyslu nauky, zdali ji posluchač správně pochopil, zdali ji správně zaznamenal, mohou již povstati pochybnosti, které asi porostou, čím delší je doba mezi poslechem a záznamem. A ještě jiné mohou býti příčiny nejistoty. Kdož pak nyní může s naprostou určitostí, bez jakési „víry“ zjistiti, co který ze starých filosofů přednášel neb napsal?

Poměr mezi člověkem a božským učitelem jeho není tak empirický jako mezi dvěma lidmi. Že některá nauka byla skutečně zjevena, již tehdy při samé události mohlo býti zjištěno jenom nepřímě, dle určitých známek, nikoli přímo, neboť Bůh jakožto Bůh se tu člověku zjeviti nemůže. Souzeno tedy v jednotlivých případech dle určitých známek, že projev tento jest božský. Celou řadu předpokladů třeba zjistiti, má-li na př. nynější nauka býti rozumně pokládána za zjevenou; obtíže toho uvědomili jsme si s dostatek uvažující o sudidlech Zjevení.

Kdybychom tedy chtěli tu přestati na pouhé vědecké jistotě, jakou se spokojujeme v dějepise vůbec, nebyla by dosti zajištěna ani událost Zjevení ani obsah jeho, tím méně závaznost jeho pro duši nesmrtelnou a mravně svobodnou. Nebudíž podceňována spolehlivost našeho dějepisu: jisto však jest, že dějepis nesouhlasí ve všem se skutečnými dějinami, ať filosofie, ať jiných oborů; jen ze zvyku a nezbytné potřeby jej přijímáme tak jak jest, jsouce si vědomi, že na převážné části udajův jeho konečně prakticky málo záleží, kdežto v našem případě, u nauky zjevené a události s ní souvislých jest právě naopak.

Má-li tedy víra býti nade vše jistá a pevná, nemůže spočívati pouze na činitelích přirozených, na jistotě historické, ba ani na jistotě filsofické, nýbrž vedle toho a hlavně na činiteli úkolu tomu přiměřeném, t. j. na jistotě, jaké může poskytnouti jen Bůh a nadpřirozená důvěra v něj. Důvěra tato pak nepochází z důkazů rozumových, avšak není jimi ani podvracena, nýbrž naopak podle údělu jim ve věcech víry příslušného posilňována.

U věrce jest *fides quaerens intellectum*, u nevěrce *intellectus quaerens fidem*; *onem credit ut intellegat, tento intellegere quaerit, ut credat*, ale ovšem jen potud *intellegere*, pokud to vůbec možno a zvláště pokud to možno člověku do celé soustavy zjevených nauk ještě nezasvěcenému, především tedy porozuměti základním pravdám náboženství vůbec (Bůh — duše atd.), dále kriteriím Zjevení, hlavním naukám mravním atd., i konečně seznati hlavní nauky tajemné, aby se přesvědčil, že neobsahují nic nedůstojného a naprosto nepřijatelného. „Ovšem vidíš něco, abys věřil něco a z toho, co vidíš, věřil, čeho nevidíš,“ dí sv. Augustin (Serm. 126, 3.) Sv. Anselm, jehož heslem byla slova právě zmíněná („*Neque enim quaero intellegere ut credam, sed credo, ut intellegam*,“ Prosl. c. 1.), píše též: „Křesťan věrou má k porozumění pokračovati, nikoli porozuměním k víře přistupovati anebo, když rozuměti nedovede, od víry odstupovati.“ (Epp. l. 2, 41.) Tomáš Aq. praví: „Vira nevyšetřuje přirozeným rozumem dokazujícím to, co se věří; ale vyšetřuje jaksi to, čím člověk jest k věření veden, totiž že je to od Boha řečeno a zázraky potvrzeno.“ (2. 2 q 2 a 1 ad 1.) Porozumění tedy řídí se především předmětem, neboť jinak porozumí člověk myslící základním pravdám náboženským a kriteriím Zjevení, jinak hlubokým tajemstvím, u kterých může si sestrojiti pouze nějaké vzdálené nástiny neb obdoby důvodů, kdežto tam naskytují se mu důvody přesně důkazné. Že však ani ony základní pravdy a kriteria nejsou, jak jsme se přesvědčili, beze všech záhad a nejasností, jelikož jeden a hlavní součinitel jejich, Bůh a činnost jeho, jest naprosto transcendentní, chápe se jich i víra svým naprosto jistým a pevným souhlasem jakožto základu své soustavy věroučné, nahrazujíc nadpřirozenou silou přesvědčení nahodilý nedostatek rozumových důvodů, ať už nedostatek ten pochází pouze z nevystižitelného předmětu, aneb jak z pravidla bývá — ze slabosti našeho rozumu i vůle. Člověk této dvojí slabosti jen poněkud si vědomý — a kdož by neměl býti!? — svěří se rád lepšímu pudu srdce svého a ve tmě života následuje ochotně světla, které mu víra rozžihá.

Celá soustava zjevených pravd je tedy předmětem (*objectum materiale*) víry. Je to předně Bůh jakožto první jsoucí pravda, dále tvorstvo (člověčenství Kristovo na př., náboženská zřízení atd.) ve vztahu k Bohu. Pokud totiž Bůh Zjevením o sobě a o vztahu tvorstva k Bohu nás poučil, potud sahá možnost i povinnost víry. Sebe sama zjevil Bůh jakožto původce i nadpřirozený cíl náš, tvorstvo pak jakožto své dílo ve vztahu k tomuto nadpřirozenému cíli, k němuž má směřovati, po případě napomáhati. Tolik a jen tolik jest předmětem víry, kolik s těmito základními pravdami souvisí, neboť jen za tímto účelem, nikoli k poučení

přírodovědnému a pod. Zjevení dáno, a neprávem se v něm vědecké poučení hledá.

Dvojím tedy způsobem zmocňuje se člověk pravd náboženských: některých vědou, všech pak věrou. A víra opět ku dvojí stránce předmětu svého prohlédá: věří pravdy svoje, jednak pokud nadpřirozeným způsobem od Boha jsou zjeveny a proto jsou předmětem víry, jednak pokud se vztahují na Boha jakožto náš nadpřirozený cíl, k jehožto blaživému názoru na věčnosti směřují.

Soubor všech těchto poznatků jeví se rozumu našemu zde v různé jasnosti. Všechny však mají cosi společného v tom, že žádný nejeví se nám zde v úplné zřejmosti, an každý obsahuje nějakou nejasnost, pro kterou právě může býti předmětem víry.

Mnohý z nich, jak jsme viděli, jest zároveň předmětem vědy v přesném slova smyslu, an může býti vědeckými důvody zcela přesně dokázán, tak že stává se (nepřímo) zřejmým, na příklad jsoucnost boží. Odtud pak až k vlastním tajemstvím, u kterých rozumíme jen smyslu, co znamenají, neznáme však vniterných důvodů, jsou přechetné stupně rozumové jasnosti a jistoty, tak že mnohá námitka a mnohý spor o to, co jest ve věrouce zřejmým, co jistým atd., zakládá se jenom na nedorozumění o sporných slovech i pojmech.

Rozlišujeme-li takto dvojí hledisko, s jakého lze předpoklady víry a kriteria Zjevení uvažovati, odbyta již námitka, že jest v rozumovém obhajování víry *circulus vitiosus*, jelikož prý tytéž věty uvádějí se za důvody i za předmět víry. Jmenovitě týká se to zázraků, proroctví, zvláště ve zjevu a životě Boha-Člověka; jsouť to známky Zjevení a zároveň obsah jeho, tedy předmět víry.

Dle řečeného lze na tyto zjevy zajisté pohlížeti dvojím způsobem: buď jako na všechny jiné události v přírodě a dějinách, při čemž se ukáže, jak tyto zjevy se vymykají všem kategoriím a sudidlům přirozeného dějstva, poukazující na vyšší původ, nadpřirodní, a tak jsou svědectvím vyššího původu i rázu sobě samým i věci, kterou vyznačují, po případě zastupují. Pečet nebo podpis, o kterém víme, že padělán býti nemohl, mluví za sebe i za listinu, kterou pověřuje.

Anebo přijímáme zjevy tyto, naznačeným způsobem již osvědčené, za to, čím jsou, za Zjevení samo, oceňující již ne tak jejich důkazný význam, nýbrž obsah jejich sám o sobě, který nás poučuje a k souhlasu zavazuje.

Není zde tedy chybný okruh, nýbrž postup přímý, kterým ovšem můžeme zase nazpět pokračovati ku zkoumání rozumových důvodů pro věrohodnost Zjevení, i když jsme se již octli na konci, a výsledku jeho, totiž ve víře.

Nastává však otázka, může-li táž věta býti předmětem vědy a víry.

Víra zdá se neporovnatelnou s vědou u téhož člověka co do téže pravdy, neboť nezdá se možno, aby týž člověk znal touž věc dvojím způsobem: z důvodů vnitřních i pro cizí autoritu. Poznatek způsobu prvního zdánlivě činí druhý zbytečným vůbec (vždyť se pravívá, že vědec víry nepotřebuje), neřku-li při téže pravdě. I vynikající theologové, zvláště thomisté, s n a d i sám Tomáš Aq. měli za to, že pravda přirozeně věděná nemůže býti předmětem víry; *impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum* (S. Th. 2. 2 q 1 a 5 c). Celkem však názor ten nyní opuštěn a převládá nauka, že může táž pravda u téhož člověka býti zároveň předmětem věden i víry.

Důvody jsou na snadě; nesmí se totiž pozornost obracet pouze ke slovu „poznání“, které kdyby bylo zcela stejné v obojím případě, ovšem by víru vylučovalo, neboť co do porozumění a proniknutí pravdy má věda před věrou přednost. Ale obojí poznání to se značně liší a proto vedle sebe dobře ob stojí. Nejen má víra jiné hledisko jak věda, uvažujíc pravdy náboženské jaksi více pod zřetelem věčnosti a spásy. Avšak převyšuje vědu předně jistotou, která jest u víry přímá a nadpřirozená; i když při tom věda pomáhá objasňovati obsah nauky a rozumové důvody její, jistoty vlastní nezvyšuje, neboť náleží jinému řádu poznání. Co tedy věda sama z věcí božských pozná, byť to bylo i zcela zřejmé, poznává nutně a jistě jakožto svoji pravdu, nikoli však ještě jako pravdu zjevencu a nadpřirozeně věrohodnou k vůli Bohu, tedy nade všecko jistcu, bez ohledu zda rozumové důvody pro ni stačí neb ne; i toto náleží víře, která proto i při nejjasnějším porozumění té které pravdy zůstává úkonem svobodným, úkonem poznání i uznání.

Nad to však třeba si připomenouti, že pravdy, o které tu jde nejsou ani nejbystřejšímu mysliteli tak jasny, že by vědomost jeho naprosto vylučovala veškery možné pochybnosti; nejsouť to předměty přímé empirie neb experimentu, ani poučky matematické, nýbrž úsudky zprostředkované, které své věcné platnosti podmětu nevnučují.

Jisto a vůbec uznáno jest, že vět tak evidentních, aby rázem každému mysliteli souhlas vynutily, má věda vůbec velmi poskrovnu. Ve vědách filosofických neb historických, se kterými se věrcuka hlavně stýká, jest jich právě nejméně; ačkoliv jest filosofie královnou a základnou věd, i nejpřesnější odvětví její, jako ontologie a logika podrobeny pochybnostem, tím více pak odvětví rázu praktického. Není tedy pranic divného, že ani věda náboženská nemluví v samých větách evidentních.

Tato větší nebo menší nejasnost, jež ostává i při poznacích přesně vědecky dokázaných a je vždy jakousi byt sebe jemnější překradou, že k nim nepřilneme plným souhlasem rozumu, vysvětluje psychologicky úkon víry, který přirozeně jest méně dokonalým úkonem rozumu než úkon souhlasu vědního, vyvozeného z důvodů vniterných, nikoliv autoritativních. Vždyť i dle theologického názoru jest víra (i nadpřirozená) pouze nižším stupněm poznání Boha a věcí v něm, jest pouze předzvěstí a jakoby průpravou k budoucímu přímému názoru. Že přes to dává se zde před pouhým přirozeným poznáním Boha přednost víře — tedy Zjevení — toho důvody v rozbořech právě provedených se nám objevily: věrou poznání to netušitelnou měrou se rozbojňuje, prohlubuje, upevňuje, povznáší a posvěcuje.

Tato poslední stránka, stránka teleologická, kterou naše vědomí náboženské řízeno jest k cílům věčným, nadpřirozeným, zdá se neméně důležitou vedle oné psychologické, dle níž víra nahrazuje nedostatky a mezery poznání přirozeného. Jako tato týká se více rozumu, tak ona vyhovuje více potřebám vůle, zastupuje jaksi mravní ráz přesvědčení náboženského, který zajisté v poměru člověka k Bohu, v náboženství, jest hlavní a rozhodný. Víra je takto ctností nejen rozumu, nýbrž i vůle. Ctností nikoli pouze ve významu přednosti vůbec, jako se v ethice nazývá ctností rozumu na př. bystrost, nýbrž ve významu přesně mravním, dle něhož se ctností vyplňuje mravní závazek a povinnost.

Rozbor úkonu víry — dosud nikým ještě k úplné spokojenosti neprovedený, který snad sotva kdy se podaří — poněkud aspoň se usnadňuje tím, že se toto účastenství vůle v něm náležitě zdůrazňuje. Vyjadřuje se to obvyklým úslovím „*pius credulitatis (credendi) affectus*“ („*credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium,*“ dí Concil. Araus. II. c. 5.) Víra jest úkonem nadpřirozené piety k Bohu. Pieta značí úctu, důvěru a lásku i oddanost k pokrevencům, zvláště k rodičům, náleží tedy zajisté především pravzoru všeho otcovství, Bohu, již dle zákona přírodního. V řádě nadpřirozeném působí pieta k Bohu, že věrec vůlí svou rozhoduje se podrobiti rozum zjevené pravdě a jí naprosto následovati, jelikož je to jednak o sobě dobré, jednak nezbytnou podmínkou, by člověk cíle svého věrou zjeveného došel.

I tato stránka tedy, stejně jako rozumová, má při víře jakousi obdobu v poměru přirozeném k Bohu: jako je dvojitá možné poznání Boha, přirozené i nadpřirozené, tak jest i dvojitý možný sklon vůle k němu. Jako v nadpřirozeném poznání však vstupuje do popředí Bůh zjevovací a osvěcovací činností svou, tak v nadpřirozené pietě zasahuje milost jeho tajemným způsobem ve vůli člověka, aby obě tyto mohutnosti k vyšší schopnosti

povznesl a uzpůsobil k nadpřirozenému úkonu piety, přiměřeně novému poměru dítky k Otci, poměru totiž nadpřirozeného dětství, zde na zemi Zjevením a jeho prostředky skutečného, směřujícího k dědictví věčnému, jehož má slib i záruku.

Původcem víry jest Bůh i věrec sám. Bůh dvojnásobně: zevně Zjevením a jeho oznámením, uvnitř milostí víry. Člověk s obojnásobným úkonem božským přiměřeně spolupůsobící ujišťuje se, pokud možno, o skutku i obsahu Zjevení, a dle toho dobrovolným, naprosto pevným souhlasem, milostí boží osvícen i posílněn, přijímá božskou pravdu tak, jak se podává, za slovo boží.

Dvě jsou hlavně otázky, které rozbor úkonu víry znesnadňují a řešení takorůzka znemožňují. První, ještě nikoli snad zcela nerozřešitelná, zní: Jest víra, jež ovšem vztahuje se na rozum i vůli, přesně pojata, úkonem rozumu či vůle, neb aspoň převážně rozumu či vůle?

Druhá otázka, v níž jádro záhady spočívá, o které tedy budiž napřed pojednáno, zní: Jaký jest — co do původu a jistoty — poměr mezi úkonem víry a předchozími pohnutkami věřitelnosti (motiva credibilitatis)?

Obě otázky poněkud spolu souvisejí. Druhá totiž má hlavně na mysli, jakým způsobem úkon víry podstatou i důvodem jest nadpřirozený, kdyžžte úkony předchozí (poznání Boha, nesmrtelnosti, kriterií atd.) jsou přirozené. Odpověď k této otázce zdá se některým usnadněna býti aspoň z části, odpoví-li se k otázce první tak, že poslední a rozhodný úkol v úkoně víry přikáže se vůli: jest-li víra převážně úkonem vůle, dává jí tato, mocí nadpřirozené milosti, přiměřený důvod i ráz božskosti a nadpřirozenosti, i nezávisí podstata víry tolik na přirozených oněch poznacích jakožto předpokladech, jež by ovšem, jsouce rázu přirozeného, nebyly a nemohly býti přiměřeným důvodem, byť i jen částečným, úkonu čistě a cele nadpřirozeného.

Kontroverse o tomto předmětu — ať se tu o nich zmíním, pokud nevyhnutelně potřebno jest k předběžnému výkladu o víře po stránce noetické — začaly zaměstnávat theologii hlavně po sněmě Tridentuském. Dle něho totiž ospravedlnění člověka, jež jest úkolem Zjevení vzhledem k člověku a začátkem i zárukou věčné blaženosti, jest jako cíl jeho nadpřirozené. Začátek, základ a kořen veškeré spravedlivosti však jest víra, bez níž nemožno líbiti se Bohu, dle Apoštola (Žid. 11, 6); „líbiti se Bohu“ a „býti spravedlivým“ vyjadřuje totiž jen dvojí stránku neboli vztah též věci. Jest-li pak tato spravedlivost člověka a záliba neboli láska boží k němu nadpřirozená, předpokládá i základ nadpřirozený, božský, kterýmž jest právě víra.

Avšak o jaký důvod opírá se tato víra? Důvodem, pro který věříme (objectum formale), jest — podle sněmu Vatikan-

ského — „autorita zjevujícího se Boha, který ani klamati se ani klamati nemůže“; theologové jinými slovy důvodem tímto jmenují první pravdu se zjevující, autoritu Boha pravdivého a pravdomluvného a pod. Rozumí se tím, že rozum jsa sám sebou, z pouhého pojmu Boha přesvědčen o neomylnosti a pravdomluvnosti jeho přijímá tuto první pravdu za samozřejmou a přijímá proto také za pravdivo vše, co tato pravda sama zjevuje; toto svědectví Boha beze vší pochyby neomylného a pravdomluvného stává se takto předním, hlavním a podstatně i jediným důvodem víry v ony nauky, které svědectvím tím — Zjevením — jsou podány, pověřeny a zaručeny. Pokud pravdy ty jsou z části také předmětem vědění, logickým usuzováním z přirozených poznatkův odvozeného, jsou předmětem lidského poznání pouze pod jiným zřetelem, s jiného hlediska: pokud však jsou předmětem víry, opírá se tento jiný způsob poznání jejich pouze a jedině o první a nejvyšší samozřejmý důvod, o naprosto neklamné svědectví božské.

Toto svědectví má ve věcech víry touž platnost jako ve vědě nejvyšší zásady myšlení (Tom. Aq. De verit. q 14 a 8 ad 16) a jako na př. světlo v činnosti zraku (týž In 3 Sent. dist. 24 q 1 a 1 ad 1); kde se totiž vyskytuje, jest prostředkem poznání věroučného, jako světlo umožňuje vidění, a zárukou pravdivosti tohoto poznání, jako nejvyšší zásady myšlení zpříma zaručují pravdivost toho, co z nich přímo nutně vyplývá.

Nastává nyní otázka další: jak má se věc s tímto důvodem víry, pravdivostí božskou? Jest i on předmětem víry, poznávaným totiž a uznávaným pouze na základě božského svědectví, tedy opět na základě víry? Že Bůh, jest-li vůbec, je vševědoucí a pravdomluvný, o tom není pochyby, v té věci ona první pravda nepotřebuje odůvodnění žádného. Avšak o to jde, zdali on tuto předkládanou nauku skutečně zjevil, a kterak se o tom lze přesvědčiti, aby člověk odtud k víře v ni pokročil.

Zde tedy teprve, s hlediska víry jakožto úkonu nad přirozeného mohlo by se mluvit o chybném okruhu (circulus vitiosus), který neprávem vytýkán bývá s hlediska rozumového (II. 495). Má-li totiž úkon víry podstatně býti nadpřirozený a božský, jest mu potřebí důvodu aspoň stejnorodého, tedy zase nadpřirozeného a božského. Kdo se nechce odvolávat na přímé osvětlení a poučení od Boha — ovšem nedokázatelné a proto také nedůkazné — nncen jest hledati tento důvod buďto zase v úkonu víry, totiž ve víře v další důvod, a u tohoto buď se zastaviti anebo jíti stejným postupem dále do neurčita. V tomto druhém postupu byl by circulus vitiosus, neboť jeden úkon víry by se zde odvozoval z druhého, víra v jednu pravdu z víry v druhou pravdu anebo rozumový úsudek by se zakládal na

víře, víra pak zase na úsudku rozumu atd. Při tom by ovšem nebylo dbáno a nebylo by ani potřebí důkazů rozumových, které sestavují se způsobem v těchto rozborech naznačeným, z kritérií a pohnutek víry, nýbrž úkon víry by byl sám sobě základem a důvodem.

To pak jest opět možno dvojím způsobem. Buďto tak, jak právě naznačeno, že totiž po dalším důvodě se nepátrá a přestává se na jakémsi neuvědomělém citu, který k Bohu a jeho slovu se kloní zcela slepě, spoléhaje na tento bezprostřední hlas pudu a potřeby. Tu ovšem jest pak víra zcela zvláštním a každého jednotlivce zcela osobním úkonem, po jehož důvodech nelze dále pátrati.

Anebo klade se za hlavní a poslední důvod víry přímo jen ono svědectví neb autorita zjevujícího se Boha, vševědoucího a pravdomluvného; tato „první pravda“ stává se tu jaksi nejvyšší zásadou myšlení v řádě nadpřirozeném, takže nauka za zjevenou podávaná přijímá se tak, jak se s božskými známkami svými oblašuje, z úcty k onomu původu bez dalšího odůvodňování. Scholastikové připomínají tu zmíněné podobenství se světlem. To vidíme jednak nepřímo, totiž na osvětlených nebo zbarvených tělesech, od nichž se odráží, jednak přímo, jelikož beze světla nic není viditelné a proto světlo samo (dle obyčejné domněnky) jaksi viditelným předmětem zraku může býti nazýváno. Podobně prý věří se jednotlivé zjevené pravdy v božskou pravdivost a její Zjevení, tato pravdivost a její zjevení pak věří se samo pro sebe, neboť, jak tam to světlo, jen tím stává se Zjevení zjevným, že něco zjevuje, a toto právě Zjevením se zjevuje a stává se předmětem víry. Takto první pravda svědectvím ve Zjevení podaným stává se sobě samé i zjeveným naukám důvodem víry; *ipsa testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis*, řekl nám už Tom. Aq. (De verit. 14 a 8 ad 16.) A na tom prý lze i nutno přestati, dodávají pozdější scholastikové, ani nejnovějších nevyjímajíc.

Naproti tomuto výkladu víry, který připomíná naznačenou již obdobu mezi rodiči a dítětem (II. 474), na snadě jest námitka, že rozumu vlastně taktéž neudává věcného důvodu víry, na kterém by konečně bylo lze přestati. Neboť právě uvedený výrok Andělského učitele nezdá se býti sám sebou zřejmý, že by totiž „svědectví první pravdy“ bylo nám nejvyšší zřejmou zásadou, jako jsou zásady ontologické, na př. že celek jest větší než část jeho. Vždy pak zase vrací se otázka, zdali to, co se nám za svědectví božské předkládá, skutečně také jím jest atd.

K námitce té odpovídá se předně, že ovšem není toto svědectví božské vrchním axiomatem myšlení v řádě přirozené vědy, ale v řádě nadpřirozené víry, kde již nerozhodují důvody pouze rozumové, nýbrž důvody nadpřirozené.

Namítá se však dále i k této odpovědi, že jsme pak zase na postupu do nekonečna, podpírajíce úkon víry ve zjevené pravdy zas jen úkonem víry ve svědectví božské — neboť jenom v ní lze mluvit o důvodech nadpřirozených.

Odpovídá se k námitce této, že Zjevení samo ve své určité podobě prokazuje se známkami božskými, rozumem ocenitelnými, jaké jsme poznali v jeho kriteriích vniterných i zevnějších. Sám Tom. Aq. (S. Th. 2. 2 q 2 a 9 ad 3) zahrnuje tyto známky božského svědectví v důvod víry, an dí: *Qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divina miraculis confirmata.*

Dle toho zdá se obtíž býti pouze methodickou, zaviněnou tím, že se nerozlišuje dvojí hledisko, se kterého lze na kriteria Zjevení pohlížeti (srč. II. 491—495). Avšak stává se věcnou a snad i nerozřešitelnou vzhledem k požadavku, že víra sama v sobě i v důvodě má býti božskou, nadpřirozenou. Božskou totiž mohla by nazývána býti již také pouze dle původu, an Bůh jí v mysli člověka přímo, způsobem nám ovšem tajemným, vzbuzuje, když jí zjevená nauka jakožto zjevená předložena. Božským však co do původu může býti také poznání přirozené, kdežto víra má býti poznáním podstatně nadpřirozeným, jiného druhu a řádu než jest přirozené; takovým pak se může prý státi jen v tom případě, opírá-li se nejen kauzalně, nýbrž i noeticky o důvod božský, nadpřirozený.

Stoupenci theorie právě nastíněné praví, že jedině tak lze božský a nadpřirozený ráz její vysvětliti, když bude se opíratí přímo a jedině o svědectví božské, naznačeným způsobem od člověka přijaté, nehledíc dále k rozumovému odůvodnění. Kdyby víra také na tomto spoléhala, byl by prý do zdůvodnění víry, a tím také do výměru jejího vnesen živel přirozený, lidský, který by byl na ujmu jistotě její, přesahující veškeru jistotu přirozenou, aneb aspoň by činil důvod víry méně jistým, než má býti obsah její; na př. víra v Trojici čistě nadpřirozená, nade všecko jistá, byla by prý pak jistotou vyšší nežli víra v sám důvod, proč zjevenou nauku o Trojici přijímáme, tedy ve Zjevení, a tímto nižším stupněm jistoty přirozené vznikal by logický nepoměr mezi jistotou důvodu a jistotou odůvodněného.

Nepopíratelnému důsledku tomu hledí všelijak uniknouti, kteří ze zájmu apologetického větší důraz kladou na rozumové odůvodnění víry. I oni totiž stanoví specificky zvláštní, nadpřirozený ráz víry s přiměřenou božskou jistotou, které žádná rozumová spekulace přivoditi nemůže, avšak hledí proukázati jakousi těsnější souvislost mezi obojím způsobem poznání, poukazující na to, že ani zde nestojí nadpřiroda zcela oddělena vedle přírody, nýbrž na přírodě se svým způsobem buduje.

Nepodceňují a nezavrhují ovšem ani ti, kteří důvod neboli pohnutku víry zase přímo na víře zakládají, oněch rozumových důkazů pro pravost a věrohodnost Zjevení. I podle nich možno tímto způsobem k víře se přiblížiti, ba na ní se připraviti („sich zum Glauben hinanphilosophiren“), avšak přirozené toto poznání důvodův historických a rozumových ostává vlastnímu úkonu víry vždy jaksi zevnějším, nevcházejíc z předsíně její do chrámu samého. Slovem, není dle nich přirozené poznání důvodů pro víru svědčících ani důvodem ani spoludůvodem víry, nýbrž jen podmínkou, aby víra stávala se a mohla nazývána býti rozumnou.

Stoupenci nadřčeného odchylného názoru přece však nespátřují tu bezpečné záruky proti nelogickému okruhu, i snaží se rozličnými způsoby sestrojiti z přirozeného poznání Boha a stop činnosti jeho ve Zjevení přechod k poznání víry. Bystroduchý Suarez, jenž vlastně stanovil onu nauku k chybnému prý okruhu vedoucí, cítě její slabou stránku, připouští, že tu neproniknutelné tajemství. (Srv. De fide disp. 3—6.)

Avšak Lugo zamítá útočiště toto: „Nenávidím tohoto způsobu filosofování a theologisování, abychom pro jakoukoli školskou (scholasticam) obtíž utíkali se k tajemstvím.“ (De fide I. 4, 38.) I pokusil se o theorii novou, odvozuje úkon víry se strany člověka ze dvou návěstí: Bůh jest nekonečně pravdomluvný, a: Bůh nauku svou zjevil. (De fide disp. I. s. 6—8.)

Jak viděti, záhada formulována tu zcela přesně a upřímně. Prvá návěst jest samozřejma, druhá pak naznačuje vlastní jádro možné pochybnosti a sporu. Rozřešiti ho však ani jemu ani četným následovníkům se asi nepodařilo. Obraz, kterým věc vysvětluje, totiž listina s podpisem a pečetí přítelovou (srv. II. 495), je sice v jádře případný: přijímám list přítelův, na kterém spatřuji známé písmo, známý podpis neb razítko jeho, bez dalších dohadů neb úsudků za list přítelův, a to tím spíše, čím více, vím-li, že aspoň podpis neb pečeť padělána býti nemohla.

Nevadilo by ani tak příliš, že v našem případě není věc tak jednoduchá jako s tím listem. Ale přímá přesvědčivost zmenšuje se značně tím, že tu jde o svědectví četná, mnohotvárná, místem a dobou od sebe vzdálená, tak že o oněch neklamných známkách božské nauky přesvědčujeme se teprve po četných a vzdálených oklikách, zajisté nikoli ve prospěch přímého dojmu jejich na nás při seznání nauky jimi provázené.

Hlavní pak námitka proti tomuto řešení zvedá se s druhé strany, že při tomto apparatu historických, linguistických a jiných důkazů pro pravost Písem, věrohodnost podání atd., vůbec pro

spolehlivost nauky zajisté nebude víra odtud plynoucí založena pouze na svědectví božském, nýbrž lidském, aspoň z veliké části.

I tato obtíž má odklizená býti rozlišením dvojí stránky v kriteriích Zjevení, v kritice Písma atd. Lidskou stránkou dokladů Zjevení zabývá se kritika vědecká, která však právě přichází k úsudku, že tu není pouze stránka lidská, a tedy sama nucena jest, zabývatí se doklady a památkami těmi jakožto doklady zjevovací činnosti božské; a o tuto božskou stránku tím způsobem vyšetřenou opírá se víra naše.

Jest samozřejmo, že tím sice obtíž poněkud zmírněna, ne však odstraněna; neboť i při tomto rozlišení zůstává stránka lidská podstatnou v oné druhé návěsti a působí tím též na úsudek, který co do jistoty následuje slabší návěsti a neopírá se tedy v našem případě úplně jen o stránku božskou.

Někteří ostatně i toto popírají, poukazujíce na to, že jest vůbec nemožno, avšak také nepotřebno vylučovati z poznávacího úkonu ve víře všechny přirozené a lidské části.

Předně uznává se vůbec, že Bůh a božské jest jediným předmětem víry (obiectum materiale), a přece zahrnujeme v té víře nepřímě mnoho nebožského, stvořeného a lidského, ačkoliv jen vztahem k Bohu jakožto původci a cíli. Podobně snad prý nevadí ani v důvodě víry (obiectum formale) tyto částky nebožské (dějiny Zjevení, zázraky atd.), jelikož i ony lze považovati ve vztahu k Bohu, jehož činnost označují, odezírajíc od stránky pouze vědecké.

Dále při úkonu víry, ať si jej myslíme jakkoli nadpřirozeným, používáme prý přece také přirozených mohutností duševných, zásad myšlení, pohnutek přirozených atd., aniž se tím nadpřirozenost úkonu porušuje. Podobně nevadí snad ani v důvodě víry tato součinnost vědeckých důkazův, jelikož ani při nich nezamýšlí se nic jiného než použití přirozených prostředků k prokázání pravdy božské; dovozuje-li rozum ze známek vyskytujících se v přírodě a v dějinách pravdivost Zjevení, zabývá-li se tedy těmito úkazy přirozenými jen za tím účelem, aby božskou stránku na nich objasnil a tím víru podepřel, opírá se pak tato víra ne tak o ony rozumové argumentace jako o výtěžek její, totiž o božské známky jí v oněch zjevech prokázané, opírá se tedy i takto o základ božský.

Tak asi snaží se na příklad Gutberlet (Apologetik II. 310) Lugovu theorii objasniti a obhájeti, dodávaje na konec, že „není dokázáno a nelze dokázati, že víra, má-li býti božskou ctností, nutně opírá se jen o Boha vylučující vše stvořené. Dovedeme, zvláště v tomto životě, jen ze tvorstva poznávati božské. Kdo tedy žádá ve víře bezprostřední poznání božského, činí ji nemožnou. Starší scholastikové tohoto požadavku nikdy nekladli,

novější svými několikasetletými, marnými pokusy na základě tohoto požadavku činěnými s dostatek dokázali, že s ním víra není možná“.

Se stručného tohoto nárysu sporných názorů vysvítá tuším zřejmě, že uzná-li se požadavek právě zmíněný, má názor dříve vylíčený přednost logické důslednosti a zamlouvá se více těm, kteří si libují v nádherných spekulacích o nadpřirozenu a snad více nežli slušno a oprávněno tam v tajemné oblasti té pátrati a zjišťovati si osobují.

Druhý názor za to snaží se prohlédati více také k daným přirozeným podmínkám, ve kterých člověk žije a víry dochází nebo se vzdaluje; tíhu obrany její ovšem nese hlavně on, právě proto, že se ve spekulaci svou neuzavírá, nýbrž počítá s možnými a skutečnými pochybnostmi a námitkami. Zdali však více než této obrany u nevěrců dosáhne, zůstává dle zkušenosti pochybným.

Pozorujeme-li totiž nepředpojatě oba názory, shodují se, byť ne slovy, ale jistě skutkem, v tom, že předně oběma záhada tato zůstává tajemstvím i přes výslovný odpor jejich (srv. str. 502), dále že v obou přirozené důvody pro zjevenou pravdu jsou vlastně jen jakousi podmínkou, která víru buďto připravuje nebo provází nebo následuje. V každém tom případě jest jí podmínkou příznivou, sblížující ji jaksi s ovzduším, ve kterém člověk zde žije, s prostředím společenským a vědeckým, ve kterém se nalézá, s názory, se kterými se potkává, kterými nutně se zabývá, nemoha v sebe se uzavřít ani z toho světa odejít. V rozumových oněch důkazech má tedy člověk pro sebe i pro jiné jakousi rukověť, aby žije dle víry dovedl naproti všem theoretickým i praktickým naukám, jež jej obklopují a zaměstnávají, zaujmouti správné stanovisko a vykázati jim správné místo v životním názoru svém, víru sám před sebou i před jinými jakožto rozumnou a člověka důstojnou obhájeti.

Zdali a pokud rozumové důkazy ony jakožto „pohnutky věřitelnosti“ přímo na vznik víry působí, jest asi nesporné a po všech ně stanoviti. Máme tu příliš málo nesporných zpráv o jednotlivých případech, a při žádném z nich nemůžeme vlivu toho zevrubně vymeziti, jelikož nedál se nikdy ojedinele se syllogistickou určitostí, jsa závislý na mnohých z pravidla nezměrných činitelích a především na činiteli nadpřirozeném, jehožto zasahování jest nám ve víře naprosto jistým a hlavním, ne však zevrubněji vyšetřitelným.

Intellektualistický názor starší a částečně i novější scholastiky přeceňoval snad praktickou přesvědčivost oněch důkazů věrohodnosti. Novější spisovatelé o problému tomto spokojují se tím, že zjišťují naproti nevěreckým výtkám protirozumnosti víry po všech ně logickou nutnost rozumových důvodů pro přijatou víru. Někdy

ovšem i oni v polemice užívají výrazů, které připomínají Hermesovy výroky o rozumovém důkaze nutně víru plodícím.

Naproti tomu pseudomystický fideismus všemi takovými důvody pohrdá, spokojuje se přijatou věrou, která ve vniterné zkušenosti každého věrce sama se zdůvodňuje a sama si dostačuje.

Obojí směr, jako ten, „který víře všechno dává a rozumu ničeho neponechává, tak i ten, který všechno rozumu přisuzuje a víře ničeho nepozůstává“ (Řehoř XVI), odmítnut věroučnou autoritou. Obojí směr opíral se o neblahou zkušenost zavládající nevěry, obojí chtěl víře přispěti — jeden rozumovým odůvodněním, druhý zdůrazněním vniterné, důvěřivé oddanosti k přejaté víře. Obojí však byl jednostranný, neodpovídaje docela ani povaze zjevného náboženství, jak skutečně dáno, ani zkušenosti.

Nemůže zajisté nikomu tajno zůstatí, že po znání důvodův a obsahu zjevené pravdy není ještě jejím uznáním, ano že ve skutečnosti k němu často ani nevede. Často i značná poměrně znalost její podává dokonce jen záminky k nevěře a námitky proti víře, kdežto naopak i skrovná znalost důvodův i obsahu stačí k pravé a pevné víře, a to nejen prostému člověku, nýbrž i vzdělanci. Víme sice, že vážné přemýšlení o těchto otázkách zhusta k víře nakloňuje a vede, avšak nebývá vždycky tak. Naopak nezřídka jisto jest, že již v tom vážném přemýšlení samém o sobě tají se značná, byť i neuvědomělá sklonnost k víře. Tedy nemožno celkem souditi, že pokrok vědomostí náboženských a pokrok víry by šel vždy souběžně.

Kromě toho i okolnost, že víra jest úkonem svobodným, přičetným a ochotným, obrací zřetel náš i k jiným přirozeným činitelům v úkonu tom účastněným vedle rozumu. Jistota rozumová, pokud jest opravdovou jistotou, znamená nutnost souhlasu, a to zcela úměrně: jaká jistota, taková nutnost, a jaká nutnost, taková jistota. Této věcné, předmětem samým vynucené jistoty ve víře není a nemůže býti, sice by nebyla svobodná.

Svobodné tedy uznání předložené nauky přičiňuje k poznání jejímu cosi nového a rozhodného. Na čem se zakládá, kterak vzniká?

Otázka tato vede k jiné, noetické otázce, již nadhozené, totiž: Jest víra — pokud máme na zřeteli jen účast člověka při ní — úkonem rozumu či vůle? Otázka klade se zpříma takto, jelikož nemožno dále se obíratí náboženstvím nebo věrou pouze citovou. Nemá tímto způsobem otázky ani rozhodováno býti o povaze a rozdílu mohutností duševních, zdali různíme cit od vůle či ne; jsou zde jmenovány pouze dle mluvy obvyklé v životě i v psychologii, a předpokládá se, že obojím jménem vyznačuje se různá schopnost a různý způsob činnosti: poznávání (po případě znalost) a chtění.

Tomáš Aq. vymezuje víru takto: *Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam* (2. 2 q 2 a 9 c), tedy jakožto úkon rozumu pod vlivem vůle Bohem vedené. Podobně i na jiných místech docela určitě víru přikazuje rozumu. *Credere est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Ideo necesse est, quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto* (2. 2 q 4 a 3). Vyplývá-li úkon z vlastnosti, na př. úkon víry ze etnosti víry, jest obojí, úkon i etnost víry, v rozumu, jelikož předmětem víry jest pravda, a tou se obíratí náleží rozumu. Ačkoliv pak Andělský učitel výslovně stanoví účinek vůle na víru, přece nechce, aby její účastenství bylo kladeno do vlastního pojmu a výměru víry; *quod pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, pravé na místě posléze uvedeném, chce tedy, aby úkon vůle byl pokládán za cosi vlastního úkonu víry zevnějšího, co sice k němu nezbytně náleží jako podmínka, nikoli však součástka; každý totiž úkon rozumu (všímavost k věci a důvodům, úvaha i klad či zápor) závisí také na vůli (quoad exercitium actus, jak říkají scholastikové), a přece nestává se úkonem jejím.*

Tento názor zdá se býti zobecněným, tak že i ti, kteří náboženskou víru odvozují více z pudu, v psychologickém rozboru kladou víru vůbec za úkon rozumový. Zdát se to samozřejmo. Jestli víra souhlas, souhlas s pravdou, předpokládajíc opět jiné poznatky (věrohlasný svědek, znalost jeho slov atd.), tak že jen činnost poznávací zdá se tu býti zaměstnána. Ani ti, kteří víru náboženskou kladou do jakéhosi tušení a citu, nemohou popříti, že vždycky jde především o jakési poznatky, byť i jen temné a mlhavé.

A přece tento intelektualistický názor naráží na nemalé obtíže, z nichž nikoli konečně největší, ale přece dosti závažná jest ona, jež právě zmíněna: ani dosti důkladné vědomosti ve věcech víry často nevodívají k víře, nýbrž činí nevěru tím zaprputilejší. Zdá se tedy o víře či nevěře rozhodovati ještě jiný činitel (nebledíc k nadpřirozenému) v člověku samém.

Činnost poznávací ovšem směřuje k poznání; a má-li to býti poznání jisté, jakého požadujeme při víře, tedy se řadí jaksí k vědě, překonavši nižší stupně jistoty, jakou nalézáme na př. v pouhém tušení neb domněnce (II. 439.) Že se víra liší od vědy a jakým způsobem, vyšetřeno také již na místě právě uvedeném. A jakou úlohu má věda před věrou, v ní a po ní nebo vedle ní, povšechně vyplývá z vyloženého již poměru předpokladův a pohnutek víry k ní samé. Rozličná vědecká odvětví dle styků svých s dějinami a obsahem Zjevení poskytují při naukových rozbořech o víře četných pomůcek i důvodů ne sice víry samé, ale jejího poznání a ocenění.

Vzhledem k nynějšímu přeceňování vědy a jistoty její jest zajisté svůdno i pro obháje víry, aby jí zjednali aspoň stejné uznání u těch, kdo stojí mimo ni, ba proti ní. Pobádá k tomu nejen výtka nerozumnosti víry, nýbrž také ten důvod, že víra prý má opravovat i doplňovat poznání člověka ve věcech nad jiné důležitých a jsouc úkonem též mohutností jako věda, rozumu totiž, má jeho požadavkům aspoň stejně jako věda, ba ještě mnohem více než ona vyhovovat.

Jistou měrou po právu se to žádá, neboť i dějiny Zjevení i obsah jeho namnoze stýkají se s pravdami vědeckými, i nemůže býti o témže předmětu v témže vzhledě jiné pravdy v dějepise, v přírodovědě nebo ve filosofii a jiné ve Zjevení. Avšak zásadně nemůže víra spokojiti se přednostmi vědy aniž jich potřebuje jí záviděti.

Nezáleželo by pro tuto otázku ani hrubě na pojmu obou, který jest různý, různých vlastností a požadavků. Mohlo by se proti tomu konečně namítnouti, že pojem má cenu a oprávněnost jen potud, pokud jí má jeho věc; nebýti pro víru jiného rozumného důvodu a dělítka naproti vědě, mohla by klidně s vědou býti zaměněna.

Avšak mnohem vyšší důvody žádají státi na rozdílu obou a míti i nadále víru za nedostupný jinak vrchol poznání člověka, za bezpečné útočiště rozumové touhy jeho, jež nikdy neklame, ani kdy vše ostatní stává se nejistým. Svědčí pro to již obecná zkušenost, byť i ne vždycky veřejně přiznávána. Vyžadují toho však zvláště samy vědecké důvody, které jednak o sobě prozrazují, že člověku k celkovému názoru nedostačují, jednak naproti danému Zjevení nemohou zůstatí lhostejnými ani nepřátelskými, jakkoli zástupcové vědy se o to přičiňují. Naopak tytéž důvody, které zaručují spolehlivost našeho dějepisu, přírodopisu a filosofie, ty přispívají také k tomu, bychom se přesvědčili, že Zjevení jest pravé a věrohodné. Jelikož pak ono jest více nežli vědou lidskou, uděluje účastenství ve vědě božské, nepřestává na spolehlivosti oněmi důvody zaručené, ale zjednává si samo spolehlivost sobě přiměřenou, jistotu sahající nad veškeru jistotu přirozenou. Vyplývá-li z vědeckých důvodů věrohodnost Zjevení, zjevná potud, pokud byly poznány a oceněny, nakloňuje také různým způsobem k víře, a již proto nemůže býti ona jediná základem víry, která co do podstaty vždy u každého má býti stejná.

Víra majíc vedle poznávavosti člověka zároveň vyšší původ zahrnuje v sobě ony rozmanité důvody věrohodnosti, avšak povznáší se k plné nadpřirozené jistotě tím, že především na zřeteli má božskou stránku zjevených pravd, která zaručuje na prostou spolehlivost jejich a proto káže jistotu jejich ceniti výše než každou jinou.

Naprostá jistota víry rozumí se však ve smyslu objektivním neb appretiativním, pokud člověk má na mysli božskou, tedy nejvyšší pravdu a pravdivost, také nejvyšší měrou, nad každou jinou pravdu jí cení a uznává. Není tím vysloven také nejvyšší možný dojem, nejvyšší možný stupeň procitění a oddaného souhlasu s touto pravdou (intensive, secundum affectionem, praví theologové). K povaze víry náleží, aby pravdě prvé nade všechny dávala se přednost, ale přes to někteří z těch, kteří jí nade všechno dávají přednost, jistěji a zbožněji (devotius) se jí podrobují než druzí; a dle toho víra jest větší u jednoho než u druhého (Thom. Aq. 2. 2. q. 5. a. 4. ad 2.)

Vzhledem k vědění přirozenému pak jest víra důvodem i původem vyšší a jistější. Autorita pravdy božské se zjevující jest důvod všechny jiné převažující, tak že věrec, máje na zřeteli božskou neomylnost a lidskou omylnost, za stejných okolností jest ochoten dáti svědectví božskému přednost i před svědectvím svých smyslů; předpokládá zajisté právem, že nemůže býti dvojí různé pravdy o jednom předmětu, že nemůže si pravda božská a lidská odporovati, že tedy každý takový odpor je zdánlivý a proto poznatek lidský, přiči-li se zjištěnému poznatku zjevenému, buď není správný nebo není úplný a dle něho se opravuje neb doplňuje.

Původ pak víry, nadpřirozené světlo a posila vůle, dokonalejší jest než pouhé přirozené schopnosti a pomůcky poznávací; proto nevyvrátí víry jakékoli námitky, dokud sám věrec se jí dobrovolně nevzdal. Mohou vzniknouti námitky a pochybnosti, jelikož pravdy víry nejsou tak zřejmé jako mnohé pravdy přirozené; avšak nepotřebují a nemohou proti vůli věrecově vyvrátiti víry jeho, již jen při pomyslení, že pravda božská nám dána, by naše poznání povznesla i doplnila, i nemůže tedy měřena býti pouhou vědomostí lidskou. Pochybnost taková není tedy zaviněna věrou a obsahem jejím, nýbrž námi, jelikož nedostihujeme rozumem úplně toho, co náleží k víře (Thom. Aq. 2. 2. q. 5. a. 8. ad 1.).

Je také přirozeno, že dle různé rozpoložnosti různých osob i dob víra i věda různou silou a přesvědčivostí dojímají. Jsoutě rozdílly takové i mezi vědami a jednotlivými poučkami jejich. A život náboženský tím více takových rozdílů vykazuje, jelikož v něm zvláště tajemné stránky nitra lidského rozhodují. Táž pravda mnohým nesnesitelná, ba směšná, nadchla mnohé vzněty nejsvětějšími, a nemožno říci, že mezi těmito rozhodovala nevědomost neb nějaká jiná slabost více než mezi oněmi; spíše snad naopak.

Zřejmé poznatky v životě a vědě působí jaksi silnějším dojmem jistoty než pravdy odvozené neb nesnadno pochopitelné. Z pravidla tedy také snadnější pravdy vědecké spíše souhlas

upoutávají a pocit jistoty způsobují než náboženské. Avšak stává se i naopak v rozmanitých odstínech dle povahy osob i celých věků. Jsou doby pochybovačnosti a doby víry. Lze-li pak rozdíly takové již přirozeně vysvětliti, nevyšetřitelné účinky milosti boží mohou býti tím rozmanitější.

„Jistotu lze uvažovati dvojím způsobem: jedním způsobem podle příčiny jistoty, a tu zove se jistějším to, co má jistější příčinu; a tím způsobem víra jest jistější.... jelikož víra se opírá o pravdu božskou.... Jiným způsobem lze uvažovati jistotu co do podmětu, a takto zove se jistějším, čeho úplněji dostihuje rozum lidský; a tím způsobem, jelikož to, co náleží k víře, jest nad rozum lidský.... s té stránky jest víra méně jista.“ (Thom. Ag. 2. 2 q 5 a 8 c.) Prohlédaje náležitým způsobem k osobním, nevyšetřitelným rozpoloženostem člověka podotýká právě jmenovaný Andělský učitel častěji, že věda jest jistější co do projevu, jak se nám zřejmou a jistou ukazuje (quoad nos — quantum ad maiorem manifestationem), nikoli však sama o sobě, neboť takto víra v pravém smyslu jest jistá naprosto, jaksi nekonečně, tak jako pravdivost a pravdomluvnost božská, o níž není a nemůže býti pochyby.

Avšak tolik také z řečeného vysvítá, že tato appretiativní jistota víry není z rozumových úkonů člověka samého, nýbrž původu vyššího, o kterém můžeme rozhodovati snad jen dle daného poučení, ne však dle svých domyslů. Poněkud toliko můžeme stanoviti poměr důvodů vědeckých k jistotě víry a snad i přesněji určití, kterak při víře účastněny úkony duševné — úkony rozumu či vůle.

Ode dávna panuje přesvědčení, nejvážnějšími učiteli víry zřejmě vyslovované, že vědou víra se posiluje (Augustinus, De Trin. 14, 1.). Avšak stejně snad také rozšířen jest názor, nejen mystiky, nýbrž i nevěrci zastupovaný, že vědou se víra seslabuje neb i podrývá.

V odpovědi bylo by především třeba rozeznávati, co kdo věrou rozumí. Zásada víry, celkový totiž a jednotný úkon, po případě stav a habitus víry, nadpřirozeného souhlasu se Zjevením na základě božské autority nemůže vědou ani vzrůst ani upadnouti. Jestli to úkaz jaksi jednotný a nedílný, ve svém způsobu jaksi nekonečný, který buď jest anebo není, nemaje sám v sobě různých stupňů síly ani hojnosti. Jsou však různé stupně, s jakým uvědoměním kdo víru svoji chová a s jakou živostí nebo pro-cítěním k ní lne. A na to ovšem věda značnou měrou může působiti.

Především jde o bohatství věřeného obsahu. Zjevení stýká se dějinami a obsahem s odbory vědeckými, jež mu se svého hlediska vydávají svědectví buď záporné či kladné. Dle toho víra se nitru

lidskému buď odcizuje nebo sblíží. Snad nikdo na světě není schopen každý údaj vědecký sám zjistiti, každý tedy jest odkázán i ve vědě poněkud aspoň na cizí zpravodajství. Kdo toho jest si vědom, na toho nebudou všechny námitky proti víře tak snadno působiti. Avšak — možno hned také dodatí — nebude ani tak tuze dychtivě očekávati, až mu věda přinese nějakou posilu jeho víry, aspoň nebude na to tolik dychtiv pro sebe, jako spíše snad pro jiné, aby poučením byl jim prospěšen. Dějinami tolika století jsme zajisté k takovéto nedůvěře oprávněni. Vím (jak dí Apoštol k Timoth. 2. 1, 12), komu jsem uvěřil — a konec!

Pomoc vědy víře vůbec bývá někdy přeceňována vzhledem k četným podrobnostem s dějinami Zjevení souvislým, pokud pokládány za předmět víry a tím vyvoláván odpor protivníků nejen proti nim, nýbrž i proti víře vůbec. Následkem toho byla snad až upřílišená snaha, doložiti na př. zprávy biblické nebo tradiční souvěkými památkami jiného původu. Duch času a metoda protivníků toho žádala, ačkoli mnohá námitka mohla býti prostě odbyta jako nepřislušná, netýkajíc se vlastní víry, nýbrž nahodilých věcí, které neprávem do obsahu víry pojímány. Výsledek obran takových nebyl ani vždycky, jak očekáván, neboť protivníkům, ač uváděli námitky vědecké, šlo z pravidla o více než o ty nebo ony podrobnosti jim pochybné. Starověda biblická na př. mnohokrát již a stkvěle se obhájila, starokřesťanské památky na bíledni postavily tradici katolickou, a přece zásadní rozdíly trvají; ba i nejvyšší pravdy názoru světového, ačkoli prokázány tolikerými důvody, kladnými jako zápornými (z nerozumnosti opačných nauk), jsou pořád podrobeny námitkám i pochybnostem nezřízené libovůle myšlenkové, a to jménem vědy.

Bez odporu důležitá jest věda pro víru směrem záporným. Zvedají-li se proti víře námitky vědecké, stejnou výzbrojí bývají odráženy a vyvraceny. Může to prospěti věrcům i nevěrcům: oněm, aby nebyli znepokojováni, těmto, aby svým domyslům příliš nedůvěřovali, pochybností se zbavovali a snad byli pravdě získáváni neb aspoň od útokův ustali. Ze výsledků těch poměrně málo docíleno, jest pravda; nepadno však říci, jak by se věci byly utvářily bez obrany vůbec, a jak si měla jinak počínati, aby výsledky byly hojnější. Dojista zamezeny vědeckou obranou aspoň některé nehorázné nápady fanaticů s obou stran, kteří na př. stancovali zásadní rozpor a různost mezi větami víry a filosofie nebo upírali rozumu veškeru schopnost co do výkladu věrouky, odkazující všechny obsah víry jen paměti a citu.

Kladně prospěla kromě toho vědecká obrana víry jednak tím, že pomáhala čistým zachovávatí, po případě očišťovatí obsah dané nauky, by nebyl znešvařován libovolnými příměskami lidskými. Dále urovnávajíc zdánlivé spory a ukazujíc na shody, jakož i vý-

hody zjevených nauk pro rozumový rozvoj člověka, sbližovala dle ducha víry obsah její se životem lidským vůbec, jehož vůdcem mělo být náboženství ve všech možných, ať všedních ať vyšších směrech myšlení a jednání. Víra neměla zůstat nám tajemnou naukou, přístupnou jen vyvoleným zasvěcencům. Neměla být jen jednou stránkou, jedním oborem neb odborem životního zaměstnání, kterým se obíráme jen příležitostně v chrámě nebo v učeném bádání, nýbrž měla být kvasem života všechném za všech okolností.

Tak a jinak prospěla věda úkolům víry, zhusta dokonce i proti své vůli. Zdali však jí více prospěla než od ní přijala, jest více než pochybno, i chápeme, ač nesouhlasíme, že mnozí součinnosti její se raději vzdávali, než aby nedostatečná soudnost prostých věrců přítěží zbytečných vědomostí a námitek byla ve zmatek uváděna. A měli zajisté nepoměrně více pravdu než ti protivníci, kteří víře kladou za vinu, že zdržovala osvětový pokrok a přispívala k pověrám a pod. Jestli pravda, že lidé i zjevného náboženství zneužili proti jeho osvětnému úkolu. Avšak kdo chce odtud činiti výtky jemu samému, ať napřed uváží, co lidé učinili s náboženstvím od nich samých vymyšleným, tedy se svým vlastním vynálezem, a ze srovnání toho ať se učí oceňovati výsost a výhodu náboženství zjeveného.]

Přímo ovšem a v jednotlivostech věda čím dále tím méně zamýšlí prospívati víře, ale celkem jí přece prospívá, jako vše, co znamená skutečný pokrok v činnosti lidské. Snad právě proto, že v nynější ohromné práci vědecké je poměrně k ní málo v pravdě vědeckých, osvětných záměrů a výsledků, proto v ní také tolik odporu proti víře. Jelikož tyto jednotlivosti více pozornosti budí než celek, zdá se mnohým věda vůbec být ve sporu s věrou; arcit u mnohých zástupců vědy skutečně jest boj proti víře soustavným. Celkový však pokrok vědy může víra jen vítati; věda víře příznivá má pak povinnost i těch jednotlivostí sobě všímati, v nichž odporuje věda víře, a je uváděti na pravou míru, buď aby ve smyslu víry byly vyvraceny aneb nauky víry vzhledem k vyskytlému nedorozumění správně vykládány.

Nepřinešší asi mnoho užitku, uvažovati jen povšechně o shodě neb neshodě víry a vědy; důležitější jest jednotlivé případy stopovati a vysvětlovati. Zásady víry i vědy jsou známy a nepřičí se sobě navzájem leč u jednotlivců, kteří si zásady vědecké upravují po svém a dle toho mluví jménem vědy vůbec, a to i o víře, která vůbec nenáleží před forum vědy, tím méně pak vědy jejich. Víra s vědou si nemohou odporovati ani v zásadě, která jest u obou různá, ani v obsahu taktéž různém, jelikož nemají ani společného původu ani oboru ani cíle, nepodléhají tedy ani společnému sudidlu. Jsou ovšem četné styky obou, při nichž uplatňují se zájmy víry i vědy. Vzhledem k původu víry

platí zásada, že víra se nemůže mýlit, ovšem ale věda, a dle toho se případní sbory řeší; není vinou víry, nýbrž lidského předsudku, když v takových případech se dokonce i ukáže, že vědě dáno za pravdu proti nauce, která neprávem pokládána za nauku víry.

Rozeznáváme-li takto víru od vědy co do základu a původu — tam autorita a milost zjevujícího Boha, zde zásady rozumu a zkušenost — co do obsahu a zřetele — tam pravdy theoretické nebo praktické k věčné spáse směřující, zde pravdy rozumového a zkusného bádání — a konečně co do cíle — tam spása věčná, zde přirozený rozvoj schopností duševných k časnému blahu — vyznáme se také snadno co do vzájemných styků mezi oběma. Ukol víry dán jest jí původcem i obsahem jejím, věda vyvíjí se sama sebou, nejsou si vždy vědoma určitých cílů. Kdo s člověkem, napřed ovšem sám se sebou, poctivě smýšlí, uzná, že mu věda naprosto nedostačí a nevyhoví k docílení a zaokrouhlení obzoru i touhy; nedostane-li se mu víry, udělá si pověru i při veškeré vědě, a nemá-li Boha, udělá si modlu, třebaš i sám ze sebe a ze své vědy.

Víra tedy prohlédá k oněm potřebám člověka, o které se věda postarati ani nemůže, byť i chtěla. Víra nemá dále prážádného zájmu na tom, by se do vědy míchala; jsouc si však vědoma poslání svého, nemůže neodporovati, jest-li jménem vědy mařeno. Jest přirozeno, že takto ve skutečnosti častěji nežli v theorii nastanou vzájemné styky, ano i srážky, které jen ukvapený soud může bez rozmyslu řešiti na úkor víry. Vědecká malichernost neb i nesvědomitost ráda jménem vědy spory takové vyhledává i vyvolává, přistupuje k záhadám života i dějin s neoprávněnou osobivostí předpojatých zásad, již právě víře vytýká. Brojí proti víře jménem zásad prý vědeckých, v pravdě však libovolných a necdůvodněných. Praví, že rozum nemůže zásad víry uznati, zatajuje však, že tolik bystřejších než jeho rozumův je uznalo. Vměšuje se všetečným úsudkem svým do věcí, kterých ze sebe nemůže věděti a nevěděl by, kdyby zjeveny nebyly, a jež právě proto zjeveny, že nemohly býti pouhým rozumem vypátrány, ač mu byly nade vše potřebny neb aspoň prospěšny.

Avšak čím to, že rozum, jenž jest mohutností a sídlem vědy i víry, takto svou vlastní činností se vzpírá víře, jež jej tak povznáší a obohacuje?

Odpovědi, kdybychom je mohly všechny sebrati, byly by zajisté velice pestré. Mnozí zajisté by se styděli pravou příčinu uvésti. Mnozí by udali, jak tu naznačeno, ten neb onen článek víry, tu neb onu námitku z dějin, z přírodopisu atd. Jiní konečně by se vzepřeli proti požadavku víry vůbec: „I kdybych co do obsahu všechno věřil, čemu církev nebo papež učí, jedno bych

nemohl věřiti: že jsou neomylni, neboť zahrnovalo by se tím rozhodnutí, vzdáti se jednou pro vždy samostatného úsudku o tom, co oni kdy za pravdivé a nepravdivé, za dobré a zlé prohlásí“ (Paulsen, Kant, 22), a taková víra by prý byla „hříchem proti Duchu sv.“ „Co se nám na katolické církvi protiví, není v prvé řadě to, co se tam věří... Ale ke způsobu, jak se tam věří, nutno se nám jinak postaviti“ (W. Herrmann, Röm. u. evang. Sittlichkeit, 8.)

Tu zdá se jíti o zásadu, o důvod víry vůbec. Sporný předmět formulován takto sice ostře, nikoli však docela přesně.

Především bude obsah víry vždycky záviseti na důvodě jejím. Pokaždé, naskytne-li se nějaká věroučná věta, namítne se otázka, proč ji mám věřiti; a neuznám-li žádného „zevnějšího“ důvodu víry své, totiž věroučné autority, stanovím za důvod víry osobní názor každého jednotlivce, vylučuji tedy možnost jednotného a stejného obsahu víry a činím učení náboženské i Zjevení vůbec zbytečným. V tom smyslu zdají se míti pravdu oni obhájcové, kteří praví, že nejde již o „více či méně“ věroučné látky, nýbrž o víru či nevěru vůbec; protestantská zásada právě uvedená důsledku tomu neujde, i zbytečno se tu příti o „víru“.

Rozumějíť námitky tyto věrou svojí, kterou by snad uznaly, docela něco jiného, než obyčejný výměr její. Kdyby na př. zmíněný Paulsen „co do obsahu všechno ‚věřil‘, čemu Církev nebo papež učí“, odpadne námitka jeho sama sebou, neboť uznával by tím také věroučnou autoritu jejich.

V pravdě tkví rozdíl názorů hlouběji. Na víru nadpřirozenou, o kterouž tu konečně jediné běží, pohlíží se pouze z hlediska přirozeného, řekněme dle nich vědeckého, kde víra značí nižší stupeň jistého poznání, jež potřebí vlastním zkoumáním co nejvíce překonávati a na samozřejmou jistotu povýšiti, podobně totiž, jako na př. zeměpisné nebo dějepisné údaje, kterým převeliká většina lidí nucena jen věřiti, autopsií čím dále tím rozsáhlejší se zjišťují. Zásada taková činí sice jistotu dějepisu neb zeměpisu hodně vratkou, ale snad jí více prospívá nežli škodí; pobádá totiž ku stálému pokroku.

V naší věci může to sice jakousi měrou též prospěti, pokud máme na mysli dějiště a dějiny Zjevení, jež dějepisným a zeměpisným bádáním mohou býti v podrobnostech objasňovány. Ale hlavní věc, podstata Zjevení víry v ně nemůže takto býti posuzována, nemá-li se státi bezpředmětnou.

Předmětem víry přímo jest božská stránka náboženství, pokud zjeveno, tedy osoby, události a nauky jeho jaksi sub specie divinitatis et aeternitatis, pokud shůry takto pověřeny. Že o Bohu a božských věcech jen Bůh může náležitě poučiti, uznávala již pohanská starobylost (na

př. Sokrates u Platona častěji, Polit. II. 361, Apol. 117 a j.) Možno a dlužno zkoumati, zdali tak učinil, nemožno však a neslušno předpisovati, kterak se to mělo státi. Dokázáno-li (kritériemi Zjevení) že se tak stalo, třeba skutek i obsah přijmouti tak, jak podán, jakožto božský a zjevený, věrou v tento božský původ i ráz, nezávislý na lidském uznání, nýbrž tak pro ně závazný, jak sám stanoven. Jinak není to člověku a lidstvu projev božský, nýbrž výmysl lidský, rovný všem ostatním, náhodou snad v něčem správný, možná však také nesprávný, tedy vzhledem k úkolu svému celkem snad bezcenný.

Zásadně odpovídá skutku i obsahu Zjevení jedině víra v toto svědectví božské, která projev božský s úctou přijímá jakožto božský, nezměrný měřítkem lidským. Toto ukazuje v něm stránku lidskou neboli časnou a božskou neboli věčnou, tuto více záporně než kladně, jelikož na ni docela nestačí; rozum lidský vida v dějinách i obsahu Zjevení více než může pochopiti, soudí zcela důsledně, že tu více než projev přirozený, a věrou jej přijímá.

Přijímá jej pak i v té podobě, v jaké se sám podává. Podává-li se tedy na př. prostřednictvím věroučné autority, byť i ne o sobě božské, avšak božským svědectvím ověřené, přijímá jej od této autority touž věrou, jakou by věnoval Bohu samému, kdyby k němu mluvil. Nelze tedy vlastně mluvit o víře v obsah nauky, jak jej Církev předkládá, vyloučena li víra v autorisaci Církev. Neboť nehledě k tomu, že požadavek ten jest asi v nauce církevní též obsažen, sama víra v obsah, bez víry v pověřeného hlasatele jejího byla by pošetilá.

Avšak tu zase vrací se otázka: kterak se přesvědčuji, že tento hlasatel nebo hlasatelka pověřena? Věrou či vědou? Především vědou, jež mi kritériemi dovozuje, že hlasatel nemluví ze sebe aneb aspoň ne jenom za sebe, nýbrž ve jménu božím. Známky ony vědecky vyšetřitelné ukazují, že jest nám v tomto případě činiti s projevem vyšším než jest výmysl a projev lidský, a nakloňují nás přilnouti souhlasem víry k projevu samému i ku zprostředkovateli jeho. Nevynucuje se jimi víra jako důsledek v logickém sousudku; bylať by to věda, nikoli víra, a věda má tu býti vyloučena, neboť běží o to, bychom projev onen přijali ne jakožto výsledek svého přemýšlení, nýbrž jako slovo božské, slovo věčného učitele, který ve věcech přirozených velí řídit se pouhým rozumem, ve věcech pak nadpřirozených jeho poučením, byť i ne zcela pochopitelným.

Může však rozum se vůbec spřáteliti s myšlenkou, že člověk mně rovný, jinak snad co do vědění neb jiných osobních předností mnou převyšovaný, může mi zastupovati nástroj projevů božích? a to i tolikou měrou, že slovo jeho má mně k víře stačiti,

i když není pokaždé, nýbrž jen snad jednou pro vždy posláním tím pověřen?

Vzpírá prý se tomu naše sebevědomí, záviseti na cizím, vlastnímu rozumu zevnějším činitelem co do poznání pravd náboženských, o nichžto právě se říká, že jsou rozumu tak potřebny neb aspoň prospěšny.

Jde tu, jak vidno, o zásadu. Vedlejším jest, jakého to činitele máme na zřeteli, zdali Boha či člověka. Uvedené námitky urážejí se ovšem hlavně tím, že víra jednotlivcova vůbec a v zásadě má záviseti na určení a rozkazu autority lidské (Církyve nebo papeže); „vůbec a v zásadě“, tak totiž, že nesejde na jednotlivých naukách, jež jistě jsou obsaženy v nesporných památkách Zjevení a lidskou věroučnou autoritou se za takové pouze předkládají, nýbrž na tom, aby tato autorita měla právo sama rozhodovati, co jest obsahem víry a co ne, ať už v památkách oněch jest obsaženo nebo ne, obsaženo zřetelně nebo jen skrytě.

O tomto lidském činitelem jakožto zprostředkovateli zjevené nauky zevrubněji jednati možno teprv až při určitém útvaru věroučné soustavy. Pokud o něj běží při zjevení vůbec, vyvráceny námitky proti němu již častěji (n. p. II. 153, 377. 397 a j.) Vzpírá se ovšem sebevědomí lidské proti tomu, by člověk sám ze sebe byl druhému autoritativním učitelem božské pravdy; aspoň by se mělo vzpírati, a tím více by se mělo vzpírati, když člověk člověku místo ustálených nauk náboženských vnucuje svoje výmysly. Toho, jak známo, vždy nebývá, neboť každý i sebe přepjatější hlasatel nového náboženství nalezá svoje „věřící“, tak že bylo by lze napočísti tolik sekt náboženských, kolik odchýlných úsudkův o věcech náboženských napsáno. Vládne tu předsudek, že člověk v takových případech svým rozumem poznává a rozhoduje náboženský názor, jenž se má státi jeho vlastním; zatím však vede slepý slepého, a onen tolik sebevědomý rozum hoví nejdívnějším pověrám, byť i vypadaly sebe filosofičtěji. Všechny ony námitky proti zprostředkování víry zjevené soustřeďují se konečně v rozhodné otázce, může-li člověk vůbec k úkonu věroučnému a co s ním souvisí od Boha býti autorisován či ne; a toho nemůže popřít, kdo o vědoucnosti a moci božské rozumně smýšlí. Skutek, zdali a kdy a kde se to stalo, nutno ovšem kladně dokázati.

Podán-li tento důkaz nad veškeru možnou pochybnost jasněji, odpadla by i dále veškerá pochybnost. jest-li nauka, touto autoritou za božskou předkládaná, lidská či božská. Tak jednoduchou však věc ve skutečnosti není, a proto nemůže ani tak jednoduše býti rozhodována. Má-li rozum právo i povinnost zkoumati pověření této autority, má dle toho také právo i povinnost zkoumati, kam až pověření to sahá, kde přestává, nezapomínaje však při tom,

aby tohoto práva i povinnosti této byl schopným; sice místo rozumu rozhodovati bude domýšlivost a svévole. I nejjasnější pověřovací listiny mohou býti libovolně vykládány! A není-li člověk vždy dosti svědomitým ve výkladě práv a povinností cizích, tím snáze si leccos povolí ve výkladě práv i povinností vlastních?

Připomínka tato jiným způsobem ovšem také platí těm, kteří domnívají se zastupovati věroučnou autoritu. Práva i povinnosti jsou zde souvztažné. Dle právníkové zásady mají prý výklady výhod býti rozšiřovány; nevýhod omezovány, avšak především platí tu vědomí cizího posláni a úkolu jeho, prospěchu totiž všestranného. Není nikterak proti zásadě autority, stanoví-li věda i pro ni jakási kriteria; přepjatost ctitelův jejích i nedorozumění protivníků neprávem se tak domnívá. Žádáme-li, aby Bůh slovo své přiměřeným způsobem ověřil, žádáme-li dále, aby bezprostřední hlasatelé slova toho pověřením božským se prokázali, žádáme tím větším právem, aby vzdálenější autorita kázání své patřičně doložila.

Námítky ony shora uvedené mýlí se tedy vytýkající způsob víry na lidské autoritě naprosto prý závislé. Podrobný rozbor poměru tohoto náleží sice jinam, avšak zde již možno podotknouti, že vyloučeny jsou z věroučné činnosti její všechny nauky nové, v daném pokladě zjevených nauk neobsažené, a že činnost ta obmezena jest na výklad nauk těchto přejatých. Na to vztahuje se autorisace jednou pro vždy udělena, jež dokazuje se podobnými kritérii jako u hlasatelů původních. Vztahuje se tedy víra naukám Církve (nebo papeže) věnovaná k naukám zjeveným, jelikož jsou zjeveny a pověřenou autoritou za takové prohlášeny.

Prohlašovací úkon tento ovšem značí nadpřirozené zprostředkování zjevené nauky, které v té chvíli, když se výslovně děje poprvé, není provázeno zřejmými známkami pověřovacími, jako zázraky atd. Avšak právě proto, že nejde tu o nauku v té chvíli, nýbrž od počátku zjevenou, nyní pouze vykládanou, rozhodují tu kriteria této autoritě od počátku daná a trvale jí provázející. Závaznost nauky takto vyložené plyne ovšem přímo z prohlášení věroučné autority, avšak má svoje vědecké předpoklady, které zajišťují nejen formální kompetenci této autority, nýbrž také materialní souvislost prohlášené nauky s daným obsahem Zjevení.

Netřeba podotýkat, že ani tento postup od kriterií k víře není bez nesnází noetických, zvláště pro vzdáleného. Mohou se i zde naskytnouti otázky po dodatečném odůvodnění té neb oné nauky, kterých nebude možno vždy rozřešiti důvody čistě vědeckými. Najdou se sice vždy horlivci, kteří nahromadí důvodů domněle vědeckých a zdánlivě důrazných pro nová a nová prohlášení věroučná, avšak zjevené pravdě a úkolům jejím v člověčenstvu prospěje zajisté více střízlivá zdrženlivost a věrnost k tomu,

čeho již s dostatek podáno, aby rozum i vůle člověka na těchto perutech k Bohu se nesla.

Problem svobody a závislosti v úkonu víry správně řeší se jedině vzhledem k božskému původu jejímu. Máme-li na zřeteli, že víra jest souhlasem se svědectvím božským, nám ku prospěchu našemu zprostředkovaným, vědomí závislosti na Bohu splyne v jedno s vědomím svobody v Bohu, původci i cíli našem, ve kterémžto žijeme, hýbáme se a bytujeme. Není to činitel cizí, který si rozum náš naukou cizí chce podmaniti, nýbrž učitel pravdy, který s námi chce o ni se sděliti, k ní povznésti a jí obohatiti.

Začátkem ovšem způsob i obsah pravdy té značí jakousi podřízenost i závislost; je tak při každém učení, tím více tedy zde, vůči učiteli božskému, na kterém závisí nejen pokrok rozumu našeho, nýbrž i rozum sám s celou bytostí naší. Poslušnost žádá se k poslechu, k souhlasu i k příkazům nauky.

Koncem však i cílem není jen tato poslušnost, nýbrž dobrovolná oddanost i láska, jako k Bohu, tak i k jeho slovu.

I věda podmaňuje si rozum, jež obsahem svým zaměstnává a takořka vyplňuje. Mathematická věda podmaňuje si jej zřejmostí důkazův, historická pádností svědectví. Věda praktická (ethika atd.) samozřejmými důvody i svědectvím k souhlasu přivádí.

Ve všech těchto případech důvody i svědectví jsou jednak předpoklady příslušných věd, jsouce jaksi mimo poučky, které mají odůvodniti, jednak jsou však také částkou těchto věd, obsahu jejich. Co jednou je důvodem, bývá jindy výsledkem a naopak, vyjímaje pouze několik nejvyšších samozřejmých pravd, jež se neodůvodňují. Rozum se poddává závažnosti důvodův, avšak přijímá je i s důsledky, jestliže jej přesvědčují; a přijímá je ochotně, rád se jimi obíraje, jestliže mu vyhovují.

Jest i zde jakási závislost, avšak i svoboda, různých ovšem stupňů, různých odstínů. Mohu zůstatí lhostejným k předmětu nadhozenému vůbec, tím více pak důvodům a vývodům dalším. Některým, když je promyslím, nemohu odepřít souhlasu, a spoň ne tenkrát, chci-li sobě počínati rozumně a upřímně; jiným i když jsou zcela správné a pravdivé, souhlas odepřít mohu, buď že mne docela nepřesvědčují, aneb že mne z jakékoli příčiny — vůbec nezajímají.

Toto zvláště mohu pozorovati u věd praktických, jež vedle důvodů pro pravdivost pouček svých podávají také důvody a pobídky k provádění jejich. Jsouce rozumně uváženy, vynucují si takořka souhlas, třebaš nebyl účinný. Jest-li však proti nim nějaká nechuť nebo předpojatost, nedojde snad ani k souhlasu, tím méně k rozhodnutí.

Slovem, i ve vědeckých úkonech, jež samy o sobě vyznačují se jakousi svézákonnou samočinností rozumu, poslouchajícího tu

sama sebe a svých pravidel, pozorovati rozdíly, jak se chová rozum naproti předloženým pravdám. Jsou to vlastně jen jeho pravdy, neboť je vymyslel a sestavil jen rozum jiných lidí, stejné podstaty a mohutnosti. A přece nestávají se všechny stejně jeho majetkem, jeho pravdami, ani u jednoho člověka, tím méně u různých lidí. V zásadě máme tu neodolatelnou moc pravdy, jsoucí mimo člověka a nad ním, neboť i ten, kdo první ji „vymyslel“, vlastně ji pouze našel na základě dané skutečnosti, jež podle nich zařízena, a to zajisté bez něho, před ním, od rozumu a rozhodnutí jiného, nikoliv lidského. Že však člověk v této říši ustanoven králem, dána mu schopnost zmocniti se jí jakožto svojí a tak s ní také nakládati, aspoň v jistých, velice širokých mezích; v širší oblasti pravdy má zajisté i nekonečné množství možných bludů dosti místa, jež nepostrádají všechny rozumných důvodů, a tím nabývají zdání pravdy.

Tedy závislost i svoboda na vědeckém myšlení! Zásadní závislost na dané pravdě, již rozum buďto s větší či menší nutností přijímá za svou anebo s menší či větší svobodou zamítá. Jsa si vědom své svobody a samočinnosti, stupňuje toto sebevědomí zhusta tak, že zapomíná za svou závislost od věčné pravdy, ačkoliv sám chce, by jeho názor vůbec byl uznán pravdivým. A naopak pozoruje tolik libově v rázorech vědeckých pokoušen bývá domnívati se, že každý sám sobě měřítkem jest pravdy, nemoha býti zavazován k souhlasu s pravdou, již sám nevymyslel neb aspoň vlastním samostatným prozkoumáním pro sebe přímo přesvědčivou neshledal.

Které jsou poslední příčiny všech těchto protiv a zmatků? Kdož je s dostatek odhalí? Jisto však jest, že působí také nemálo na pochybnosti co do úkonu víry, která zřetelněji než pravdy čistě rozumové vytýká závislost rozumu lidského na pravdě vyšší, již proto, že obsahem svým nepodřizuje se samostatným výmyslům lidským, nýbrž uplatňuje se jakožto projev božský, k přijetí bezvýhradnému zavazující.

V tom liší se autoritativní stránka ve vědě a ve víře nemálo. Vědecká autorita — není zde řeč o autoritě zákonodárné a příkazné, nýbrž naukové — přistupuje k člověku také s jakýmsi požadavkem víry, jak jsme viděli; děje se tak u poznatků, o kterých buď z fyzické nemožnosti nebo z dočasné aneb třeba i doživotní neschopnosti nemůže se každý sám přesvědčiti. Avšak tato podřizenost a závislost je člověku jaksi samozřejmě odůvodněna, takoruka přirozena. Předně je tu autoritou zase jen člověk podstatně stejných schopností, náhodou však větších zkušeností. Jest přirozeno, že kdo měl více času, více příležitosti a více vímavosti k těm neb oněm zkušenostem, vědomostem, víc také zná. Uznáváje autoritu jeho, uznávám a snad i ctím jeho vědeckou

snahu a pili, po případě jeho nadání, ba cítím i jeho povýšenost nad sebou v tom směru, o který jde; pokud jest jeho zásluhou, je to mravní cit úcty k mravním přednostem člověka (pracovitosti atd.), pokud je darem přírody neb životních okolností, jest úcta moje více obdivem, jakým provází se každá vzácnost v přírodě nebo v životě.

Vlastním citem závislosti a podřízenosti k autoritě to přesně analysováno není, leč snad na krátko, ve zmíněném totiž poměru učitele a posluchače; čím dále tím více tento cit vědecké oddanosti mizí, ustupuje zmíněné úctě ethické, čím totiž více vzmáhá se vědomí schopností vlastních a člověka vůbec. Výzkumy jednoho pokládají se za společny; jeden ví to, druhý ono, nikdo neví všeho a, co hlavního, nic nejeví se vyvinutému sebevědomí (bez příhany řečeno!) nadlidským, a proto nepůsobí dojmem nějaké svrchovanosti, nýbrž jen dojmem výtečnosti, hodné úcty a uznání, přece však jen lidské, člověku o sobě nikoli nedostižné. Mizí pak tedy také cit závaznosti, přijímatí nauky takové beze všech rozpaků právě jen proto, že uznanou autoritou byly proneseny.

Není to sebevědomí vždy neoprávněné, jak se zhusta vytýká. Neníť si člověk ten, který takto se vzpírá „přisabati na slova učitelova“, vždycky vědom, že on sám by také tolik dovedl vyzkoumati, ano po případě i něco ještě lepšího dokázati; stačí vědomí, že by to dovedli jiní, zvláště když pořád častější zkušenost ukazuje, že se tak stávalo a stává.

Je v tom kus psychologie člověka, člověka jednotlivého i celých národův a věků. Sotva kdy docela umlkaly stesky na přílišné autoritářství a naopak na zanedbávání autority; že však obojí zjev vyskytoval se různou měrou v různých dobách a společnostech, je známo. Netřeba ani zatajovati, že vývoj vzdělanosti za křesťanství i po stránce vědecké vyznačuje se mocným vlivem autorit; je to jaksi v duchu jeho, a jistou měrou nepochybně oprávněno i výhodno. Nepřesně však se vliv ten sужuje na toho neb onoho jednotlivce a ovšem pak také neprávem se nadsazuje. Jisto jest, že na př. scholastika nad potřebu opírala se o Aristotela, pozdější směry theologické o Augustina, Tomáše Aq. atd. Současnost obou těchto učitelů církevních neukazuje však toliké na nich závislosti, jaká později pěstována; jako onen hellenský „mistr vědoucích“ měl školy vedle sebe a proti sobě, tak také Aквиňan — bylo sporův a půtek víc než prospívalo.

Současnost se vzdáleností navzájem historické pohledy opravuje a doplňuje; třeba toho pamětlivým býti i v dějinách vědy a náboženství. Je tu jakýsi postup retušovací, v němž některé rysy vyniknou, některé zaniknou, někdy právem, někdy neprávem. I s heroismem neb autoritativností ve vědě se tak děje; historický

korrektiv současnosti činí obraz životnějším a věrnějším, perspektiva z dále výraznějším a přehlednějším.

Není snad oprávněno, v zájmu víry náboženské želeť, že důvěry v autority vůbec ubývá. Nezáleží zde ani na tom, zdali tato věta jest vůbec tak naprosto pravdivá, jak se pronáší; bylo by jí pak také zevrubněji vyložiti než pro náš úkol potřebno. Vědecký pokrok sám o sobě předpokládá neb vyžaduje, aby lidská autorita nebyla přeceňována. Jestli víra v autoritu vědecky jenom nezbytným předpokladem a výchovnou průpravou; vědění na základě víry v lidském svědectví jest jaksí jen nižším stupněm vědění, v některých oborech sice nezbytným, ale o sobě přece ne tak dokonalým, jako jest vlastní pochopení, po kterém duše přirozeně touží. Omezena je v tom s dostatek již předměty samými, z nichž některé bez cizího svědectví jsou vůbec nepřístupny, o nahodilých překážkách, neschopnosti a pod. ani nemluvic; není tedy záhodno odkazovati k autoritě tam, kde se může člověk sám svou pílí přesvědčiti.

Stačí nám dle předchozích rozborů zjistiti, že víra vůbec není nepřírozeným stavem duše, ani v přirozeném poznání, ačkoli v něm dle noetické theorie značí jen podružný způsob vědění a uvědomělé jistoty. Kdo by se jí však proto jako méně cenné vzdával a za skepsi neb negaci zaměňoval, byl by jen bloudem a pošetilým snilkem. Život, jenž jest učitelem spolehlivějším než veškery theorie, sám stará se s dostatek, aby člověk touto mravní jistotou z víry, kde jinak nelze, se spokojoval. Netřeba toho pro takové případy ani zvláště kázati — tím méně správně však by bylo požadavek víry v lidské autority nad slušnou míru rozšiřovati aneb samostatné bádání šmahem odsuzovati.

Víra náboženská, jak na př. nyní poměry se utvářily, autoritářstvím takovým, jak se tomu říkává, sotva získá. Mluvit a píše o ní tolikero neomylných „autorit“, že jest velikým uměním a velikým štěstím, zachová-li si kdo ještě zdravý rozum a s ním zděděnou víru — proti veškeré té učenosti nevěrecké. Zde samostatný úsudek mnoho znamená.

Avšak ani ve směru víře naší příznivém netřeba lidské autority stavěti tolik v popředí k závaznému následování v naukách authenticky nezjištěných. Jde tu ovšem o zásadu lidské věrohodnosti vůbec, o které právě pojednáno, nikoliv o určité případy, tím méně o autoritu zákonodárnou, ač ovšem i té se zmíněné vývody poněkud týkají, jako souvisí theorie s praxí. Nelze bezpečně na lidské autoritě stavěti pro celou budoucnost; nelze takto víry náboženské ochrániti ani trvale zajistiti. Kdo chce býti k sobě upřímným, přistihne se snad nejednou v neupřímnosti, vnucuje-li druhému autoritu, které sám důvěřuje; snad jí důvěřuje a jí se zastává jen proto, že jemu se nějak zamlouvá, a to ne

z důvodů věcných, jimiž by ji ovšem také druhým mohl doporučiti, ale z důvodů vedlejších. Kdyby v naší věci šlo jen o vědecké otázky, nezáleželo by na tom konečně tolik; jsou i jinde různé směry a strany vědecké, ne vždycky snad na škodu pravdy, která se hledá. V naší věci však snadno se činí z autorit takových autority věroučné — ne již pouzí svědkové dané nauky, kteří „tolik platí, kolik dokazují“, nýbrž učitelé, ze soukromí neoprávněnými činiteli škol a dočasných proudů povýšení za směrodatné.

Není konečně nic divného a bludařskými zastanci soukromých zjevení nejméně nám může vytýkáno býti, že v nadšených hlasatelích zjevení nauky bývají spatřováni hlasatelé bohonadšení a slovům jejich snad přičítán vyšší význam nežli slovům pouze lidským. Jest zajisté nejen možno, nýbrž i velice pravděpodobno každému, kdo vůbec neupírá vniterných styků Boha s člověkem, že Bůh stojí za svými upřímnými hlasateli až dosud, dávaje jim, co by mluvili. Zjištěný pak původ Zjevení, daného pověřeným prostředníkům, činí vyznavače jeho náchylnými, rozšiřovateli tuto zjevovací činnosti božskou i na jiné hlasatele zjevení pravdy a činiti z naukových výroků jejich, majících platnost jen soukromou, svědectví veřejně závazná. Je to náklonnost všelidská, kterou právě proto, že všude vedla k poruše pravdy a k pověře, v náboženství pravém třeba podřizovati zajištěným svědectvím a neponechávati libovůli.

Není dojista nic snadného, podřizovati upřímně úsudek svůj ve věci nejintimnější, jako jest náboženská, úsudku jiného člověka jen proto, že se v něm spatřuje autorita Bohem pověřená. Má-li se pak za to, že ochota k takovéto poslušnosti víry nejlépe se vychovává stálým odkazováním k autoritě a pěstěním této podřízenosti, jest se obávati, aby prostředek tento nad míru pěstovaný často pak neselhával, aby se jím neztěžovala i víra skutečně potřebná a odůvodněná.

Rozhodujet konečně i zde, jako v celém životě náboženském, vniternost, upřímnost, přesvědčení, jehož nelze namluviti ani vynutiti; v něm teprve víra nabývá plného významu, jak také název *pistis*, *fides* naznačuje. Jest i soukromé a snad klamné přesvědčení, pokládáné za vnuknutí a zjevení božské, které přesto jest mravně závazným pro toho, kdo je chová, dokud nebyl o lepším přesvědčen. Avšak sebe větší síla takovéto soukromé „víry“ nestačí, aby jí také jiní byli vázáni, není-li věcných, jimi zkoumatelných důvodů, hlavně tedy svědectví autority věroučné.

Opravdová a oprávněná víra (*fides divina*) může se vztahovati toliko na pravdy skutečně zjevené. Toť samozřejmo z výměru víry, která původem i důvodem jest božská, nemůže tedy vztahovati se na blud. Vloudí-li pak se u jednotlivce v obsah víry

nějaký blud, na př. že zjevena nějaká nauka, která skutečně zjevena není, aneb odvozuje-li se z nauky zjevené úsudkem pouze rozumovým, co tam zřejmě není obsaženo, přestává co do tohoto bludu víra a je to pouze lidská mylná domněnka. Mohou však i t. ř. soukromá zjevení, ať už týkají se obsahem jen toho, komu učiněna, neb i veřejnosti, pro jednotlivce toho býti předmětem božské víry, ba mohou býti věroučnou autoritou i schválena, nemohou však býti důvodem věroučného prohlášení jejího, jelikož nenáleží vlastně k obsahu a dějinám zjevení, nýbrž jen k soukromé zkušenosti náboženské.

Jak úvahami těmito ukázáno, lze říci, že vzpírá se lidské sebevědomí sice víře naprosto slepé, nikterak neodůvodněné, nikoli však víře vůbec, byť i lidmi zprostředkované a zastupované. Ba ani ta slepá víra, jelikož byla, jest a bezpochyby i bude mezi lidmi tak častou, není tak nepřirozena, jak bývá hanobena. Není ovšem žádoucí, aby byla obecná, naopak jest prospěšno, ba zhusta potřebno, aby věrec sám sobě, po případě i jiným dovedl vydati účet z víry své, totiž rozumně ji odůvodniti. Není tedy vůbec oprávněna výtka, že hlasatelé víry naléhají na víru slepou, vědouce prý, že víra s vědou a uvědomělostí neobstojí. Ať konečně výtka ta stihne toho, kdo jí zaslouží, neboť že někdy jest oprávněna, nelze upříti; celkem však právě opak jest pravdou, ve Zjevení samém vyslovenou, že o přijatelnosti a závaznosti víry možno a zhusta i potřebno rozumnými důvody se přesvědčiti, jakž také vždycky hlásáno a činěno.

Avšak kdo se „slepou věrou“ sám pro sebe spokojuje, jedná stejně po právu, jako ten, kdo pátrá po důvodech jejich. Především jest víra v jistém vzhledě záležitostí čistě osobní, do níž nikdo nepovolaný nemá co mluvit, jelikož jeho zájem nebo právo jí není nikterak ohroženo. Honosí-li pak se moderní osvěta svou snášelivostí a úctou k cizímu přesvědčení — ovšem je to jen jedna z konvencionálních lží doby — tedy má ji šetřiti také zde, a zde snad především. Vyplňuje-li tato víra u člověka svůj úkol a není-li proti ní jiných námitek, než ta, že není učeným odůvodněním provázena, má svou cenu sama v sobě a takto si dostačí, i má právo býti šetřena.

Namítně se arcíť, že tím v zásadě hájena i pověra. Vždyť i ona zdá se vyhovovati osobním potřebám a nebývá vždycky docela libovolným výmyslem jednotlivců, nýbrž jakousi naučnou soustavou, úředně hlášanou, o jejíž božské závaznosti také snad se nepochybuje.

Z části má námitka pravdu. Jestliť konečně vždy hlavní věci přesvědčení osobní, tak že i pověra nepřekonatelně věřená má svou závaznost, proti níž jednati bylo by hříchem. V této

nepřekonatelnosti předsudku jest právě obsaženo, že rozumovým i mravním potřebám člověka vyhovuje a nedává proto vzniknouti nějakým pochybnostem. Jakmile se tyto ozvaly, není předsudek pověry už nepřekonatelný; ovšem pak není tím rozpoložena člověka ještě nikterak zlepšena, nedostane-li se mu kladného poučení proti pochybnostem a ponechán-li jim na pospas.

Vyburcovati někoho z bludu a pověry neznamena vždy samo sebou ještě skutečného osvícení neb očisty, neboť může místo menšího zla onoho, kde ještě leccos dobrého, přivést větší zlo.

Pochybnost jest nepřirozený stav duše, která přirozeně touží po kladné pravdě. Kdo tedy v těchto otázkách životně důležitých budí pouze pochybnost, nepodává nijaké kladné náhrady, pobádá sice snad a někdy — ne vždycky, jak se mnozí mylně domnívají! — k přemýšlení, a v tom tedy konečně má jakýsi důvod, svého jednání, jež o sobě nebylo by správným, kdyby totiž nemělo jiného účelu, než právě pochybnost a nicotu.

Toto ovšem asi málokdo zamýšlí, neboť pokaždé jsme ujišťováni, že pochybovačům jde o to, aby budili k samočinnosti a k utvoření vlastního, samostatného úsudku i přesvědčení. Předpokládají při tom, že přesvědčení v našem smyslu, totiž víra v autoritu a její nauku, jest jaksi cizí, vnucená, neosobní a člověka nedůstojná. Sami ovšem jsou rádi, uzná-li kdo autoritu jejich i důvody jimi předložené, byť ani nebyly zcela samostatně promyšleny a samovolně, z úplného přesvědčení přijaty, tak totiž, že by poskytovaly naprosté osobní jistoty, zabezpečené ode všech možných námitek a pochybností.

Je to přirozeno. Autorita předem zapuzená zadními dvířky se vrací. Výslovně sice směřuje se k samostatnému, upřímnému přesvědčení, vlastním přemýšlením zjednanému. Místo heteronomní víry v cizí autoritu má zaujmouti, autonomní, svézákonné přesvědčení. Myslitelé, kteří takto přednášejí a píší, nezamýšlejí prý nic jiného, než býti vůdci při tomto samostatném přemýšlení předkládati důvody i protidůvody, ponechávající rozhodnutí každému jednotlivci samému, by si svůj úsudek sám utvořil a dle něho své náboženské názory upravil.

Upřímnosti v tom není právě nazbyt. Možno sice, že jsou též myslitelé, kterým jest úplně lhostejno, co si kdo z úvah jejich o náboženství vybere a k jakému „přesvědčení“ z nich dojde. Jsou-li takoví, pak také bude jim zajisté lhostejno, zdali vůbec kdo úvah jejich si všimne, a bude jim konečně i lhostejno, zdali kdo vůbec jaké přesvědčení má či nemá. Bude tedy také celá jejich myslitelská práce pro jiné lhostejna a — zbytečna, důstojný to protějšek starověké žvanivé sofistiky. Důslednosti alespoň v tom není, leda důslednost chlebařská.

Obyčejně však jim zajisté o to jde, aby „přemluvnými lidské moudrosti slovy“ poučovali a — přesvědčovali. Dávají proto vždy přednost důvodům svým, pokládajíce je za nej-
správnější neb jediné správné, podceňujíce pak neb seslabujíce protidůvody. Chtějí pomáhati tvořiti přesvědčení — ovšem podle svého rozumu. Předpokládají, že to každému samostatně není možno neb aspoň ne snadno, činí tedy vlastně jaksi totéž, co věroučná autorita.

A přece ne docela totéž. Zásada jest jiná. Obracejíť se prý pouze k rozumu lidskému a jen z něho vyvozují soubor úsudků, který zoveme životním a světovým názorem, kdežto věroučná autorita káže úsudku takového se vzdáti a jej podrobiti, po případě přizpůsobiti úsudku jejímu.

Na oko zásada vědy je člověka jediné důstojná. V pravdě však jen tehdy, uplatňuje li se na pravém místě, v člověkovědě nebo v lidovědě, ne v náboženství. Každé „náboženství“ počítá s vlivy nadlidskými — a i v tom přece mluví rozum člověka, nikoli pouze autorita — a podle možnosti je stoupenci neb hlasatelé jeho rozumnými důvody dokazují. Určité případy si snad sami vymýšlejí, avšak obecného přesvědčení v lidstvu nevymýšlejí ani nevytvorují, neboť závisí to na činiteli jiném, a tím ohlašuje se také potřeba nauky vyšší, autoritativní, a víry v ní.

Opačná zásada, jménem vědy přednášená, po této stránce jest vědecky nesprávná, jelikož nepočítá náležitě s povahou předmětu, o kterém se má jednati. Správná jest pouze tehda, vyloučí-li a priori z náboženství všechno božské, t. j. přestane-li jednati o „náboženství“ a omezí se na popis nebo výklad náboženských názorů v člověčenství, tedy na výklady čistě etnografické a psychologické. S vědou touto nemáme zde již co činiti.

Pak-li přece pokouší se jakési „náboženské“ přesvědčení sestrojiti proti víře naší, tedy předpokládá a pěstuje pouze víru v člověka, v jeho rozum a nerozum. Chce totiž jediné z domyslů lidských sestrojiti náboženství, a to zajisté pravé a správné, důvěřujíc, že člověk sám ze sebe toho schopen.

Důvěřuje arcíť hlavně každý myslitel především a jediné rozumu svému. Proč, není jasno, neboť druzí myslitelé týmž právem důvěřují zase svému, který jim praví něco docela jiného. A ti, kteří se mají od něho učití? Vždyť nejde tu o nějakou učenost, jíž prostý rozum nemá. A tento prostý rozum druhých nemá ani proč jí důvěřovati, neboť kolik hlav, tolik smyslů. Panuje li tolik různých názorů, pak zajisté zasluhuje také každá pověra, proti níž prý bojují, stejné důvěry jako ony, neboť i ona jest samostatným výmyslem lidským a vždycky také má něco do sebe, čím se zamlouvá. Ba vzhledem k pojmu „náboženství“ má i jakousi přednost před výmysly filosofickými, jelikož obsahuje

aspoň nějaké stopy vztahů mezi božstvem i člověkem, názory zásadně náboženské, jen že v jednotlivostech nesprávně užitě. Pověra takto může v osobním přesvědčení člověka na čas i náboženství zastupovati a lépe mu vyhověti než výmysly ony.

Naproti tomu i ta „slepá víra“ jest rozumnější, ačkoliv bývá nazývána pověrou. Rozhoduje li v náboženství jedině osobní přesvědčení, jak se říká, pak má tato slepá víra vůči protivníkům víry naprostou oprávněnost aspoň jakožto soběstačný skutek psychologický. Co do věcné správnosti pak nezůstává za domysly filosofickými, aspoň jí to nemůže býti dokázáno, neboť jest osobním přesvědčením, snad pevnějším než ony, jež pro věcnou správnost či nesprávnost nemají jiného měřítka než opět jen samy sebe; a nemohou-li myslitelé sami ve věcech těch se shodnouti, nemají ani nejmenšího práva žádati, aby jich ostatní následovali.

Víra pravá může vyplynouti přímo z bezděčného vědomí o vznešenosti a spasitelnosti předmětu, kterým věroučná autorita přichází vstříc touze člověka. Takto má svědectví jaksí sama v sobě a sama si také i bez dalších důvodů postačí. Předpokládají ochotu, věřiti všecko, co jest po právu předmětem víry, avšak také jen to, nic jiného, podrobuje se uznávané věroučné autoritě, o níž nemá jinak proč pochybovati, a tím chráněna jest od poblouzení.

Řekne-li kdo, že toto již není vlastně víra docela slepá, netřeba odpírati. Název jest vůbec velice nešťastně — nám na porok — vynalezen. Jestli konečně každá víra poněkud slepá, žádná pak docela. Vědomí vlastní nedostatečnosti ve věcech náboženských, touha přimknouti se k Bohu a k projevům jeho, nějak aspoň poněkud věrojatně zprostředkovaným, takové a podobné pohnutky, svěřiti se v nejvážnější záležitosti životní spolehlivému vedení, jsou zajisté zcela oprávněnými pohnutkami osobní víry, i když jinak dále neodůvodněna obšírnými důkazy.

Zásada o neustálém hledání složek osobního přesvědčení a samostatném tvoření jeho zaměňuje náboženství s vědou, činí je částkou názoru čistě vědeckého, jíž není a nemůže býti, leč stanovíme-li náboženství za čistě subjektivní, pouze lidský výtvar. A i takto bude nejdůležitější tato částka životního a světového názoru naproti jiným rozhodně pozadu, neboť více než jiná vědecká odvětví bude trpěti nejistotou svého předmětu. Kdo pak konečně jen člověka neb lidstvo klade za poslední předmět „náboženství“, volí si Boha sice určitého, ale zbytečného, protože nespolehlivého, jako jest on sám. Vidina taková může snad na čas lákati, avšak v některé vážné chvíli dojde člověk trapného poznání, že to vlastně není to, čeho hledal. Nedůvěřujte v syny lidské, v nichž není spásy! (Ž. 145, 3.)

Příčí však prý se při víře, svěřiti právě svůj nejvyšší myšlenkový zájem cizí autoritě tak, aby navždy byl vyloučen vlastní (rozuměj ovšem: odchylný) úsudek o věcech náboženství a onoho zájmu se týkajících.

Obava tato předpokládá však už apriorní pochybnost o autoritě, tedy vylučuje již napřed, co teprve má se objasniti. Předpokládá totiž, že vlastní, od jejího odchylný úsudek bude kdy správný, její nesprávný; nikdo zajisté nestěžuje si, že nebude nikdy moci souditi, že na př. celek jest menší než část jeho. S takovou obavou víra ovšem není možna, tu víra zcela vylučuje, předpokládajíc a za jisto majíc, že poklad víry věcně správný na vždycky zaručen jest autoritou božsky pověřenou a věrohodnou.

Přesvědčení jest žalářem ducha, praví kdosi (Nietzsche). To platí, chceme-li, o přesvědčení každém, ať zevně vštípeném, jako ve víře, ať samostatně utvořeném. Kdo správně soudí o víře, netají se tím, že stanoví zásadu jakéhosi klidu v myšlení, chcete-li, třeba i „mrtvého bodu“, jak se nám vyčítá. Nepotřebuje se věrec za to stydět. Vždyť právě takový bod se hledá, takový kus půdy pod nohama, kde by bylo možno bezpečně spočinouti ve víru domněnek i strážní člověkem zmítajících. „Dej mi, kde bych stánu,“ volá i zde člověk. Víra požadavku tomuto chce vyhovětí stanovíc za oporu neomylné slovo boží člověku zjevené a pověřenými nástroji stále zprostředkovávané.

Není to věrci žalář ducha, nýbrž útulek, chrám jeho, otevřený, aby v něm našel útočiště a ochranu. Není to místo klidu mrtvého, nýbrž odpočinku osvěživého. Není to vězení, za jehož branami by navždy zapadal, nýbrž pevnost, již jest chráněn, rozhlížeje se po okolí.

Klid víry není naprostý, není to klid hrobu, nýbrž jen zátiší, kde člověk sám sebe s Bohem svým nalezá, by si poměr svůj k němu, jak mu možno, uvědomil. O pevný podklad především tu jde, jehož člověk hledá a v sobě ani kolem sebe nenalezá.

Poukazuje se naproti tomu na samočinnost i vědychtivost člověku přirozenou, jež hotovým pokladem věroučným jest prý v rozvoji a vzmachu svém zastavována a k nečinnosti odsuzována.

Názor náš však má na mysli nepřekonatelnou omezenost a omylnost člověka zvláště co do věcí božských, o které přece ani největší velebitel samostatnosti lidské nepochybuje. Kdokoliv ještě aspoň Boha uznává, nemůže upřít, že poznatky o něm mají v životě lidském poněkud jiný úkol než vědomosti přírodní, průmyslové atd. Při těchto přizpůsobuje člověk život svůj tomu stupni poznání, který právě zaujímá, i počíná si proto zhusta velmi nejapně a neúčelně. Jest někdy snad litovati, že nezná dalšího možného pokroku v těchto vymoženostech, podle nichž

by práci usnadnil a život svůj zpříjemnil. Ale konečně nebudeme tomu přece tolik váhy přisuzovati, jako nevědomosti a nedbalosti ve věcech náboženských a mravních! Kdo tedy Boha uznává, uzná snad také, že nemůže tu, jako ve vědě, stanovena býti zásada samostatné a konečné — přiznejme se upřímně — libovolné úpravy svého poměru k Bohu, dle toho, jak kdo svým rozumováním si jej uvědomil. Kdy pak si kdo takto své přesvědčení utvoří? Jak dlouho při něm setrvá? Kdy konečně se na něm ustálí?

Tyto otázky namítají se, když považujeme člověka ojedinelého a ojedinele žijícího. Toho však ve světě není, a přesvědčení jednotlivcovo rozhoduje též o spolužití jeho s bližním. Jak to se utváří? Kterak a kdy se rozhodne, či přesvědčení jest oprávněno? Zůstává-li se to každému člověku zvláště, pak opravdu přesvědčení jeho bude nejen jemu, nýbrž i okolí jeho žalářem, kde nespoutané předsudky a vášně budou se navzájem týrati. Ukázky toho spatřujeme pokaždé, kdy se podaří hlasatelům t. ř. svobody svědomí, totiž jenom jejich svobody, opanovati pole.

Nejednou káráno směšování víry s vědou, které škodilo víře i vědě. Kdysi neprávem úkoly vědy prikazovány nauce náboženské, a tím pokrok vědecký zamezován. Nauka náboženská totiž obsahuje jakousi zásobu hotových pravd zdála se zbytečným ano všetečným činiti další bádání. Později se úlohy vyměnily: někteří pěstitelé vědy chtějí zbytečným učiniti náboženství, zamítajíce její hotový poklad daných pravd a rozšiřujíce zásadu samostatného bádání i na pole náboženské vůbec.

Jsou to výstřední proudy myšlenkové, jichž nezavinila ani víra ani věda, nýbrž jednostrannost lidská, která ovšem škodí věci i lidem. Zastancové víry již dobře rozeznávají dvojí tento obor, mnozí však zástupcové vědy oboru víry neuznávají. Káží i náboženské pravdy stále jen hledati a přesvědčení si tvořiti. Že je to práce marná — i kdyby se vážně konala, jak nekoná — mohlo každému býti zřejmo, kdo viděti chce; na tom však jim nezáleží, hlavní jest — system. Nadlidské, nadpřirozené prolamující klec mechanického názoru světového, zabeďnělého monismu, nehodí se do této omezené soustavy, a proto nemůže víra vedle vědy obstáti. Že tím životní záhady se neřeší, nýbrž jen v přívalu frásí a sofismat se utápějí, nic nevadí; domnělá důslednost jest nade vše, a ten hlas tébož rozumu, který volá, že tohle jest sebeklam, že to mu nestačí, že jest ještě něco za vědou a nad vědou, ten nesmí býti slyšán, jelikož není dosti vědecký, nehodí se do systemu. Člověk jednotlivý, společnost, tisíce a miliony lidí, kterým tento náhražek víry nestačí, ti neznamenají nic, byť je tato nejistota sebe více tížila; člověčenstvo je všechno, neboť v jeho neurčité nezměrnosti se záhady takové snáze — rozplynou.

Nedůstojným zdá se v pojmu víry také to, že prý záležitost čistě osobní skládá se jí na činitele cizího, jenž má jaksi za věřícího vykonati onu duševní práci názoru náboženského a převzítí za ni odpovědnost.

I v této výtce jest něco pravdy, přepíná-li se v úkonech náboženských působnost činitele nadpřirozeného na ujmu vlastního přičinění člověka. Ale týká se to jen výstředností, ne věci samé. V tom zajisté právem spatřují se spasné účinky Zjevení, že vzhledem k fyzické i mravní neschopnosti u člověka ve věcech náboženských panující přispělo svým dílem, nijak jinak nenahraditelným, k onomu dílu spásy, kteréž takto stalo se společnou prací Boha i člověka, jako mělo společný původ i cíl.

Kdo za těch poměrů činil by víře výtku, že náboženství, jež jest nejniternější každého člověka záležitostí, se jí promítá z nitra člověka a činí úkonem zevnějším, měl by napřed dokázati, že pravé náboženství bez tohoto spolupůsobení „zevnějšího“ jest vůbec možno, nehledíc ani k neoprávněné výtce, jakoby víra v objektivně dané nauky a zřízení byla úkonem méně vniterným a méně cenným než na př. přesvědčení nabyté vlastním přemýšlením a dohadem.

Takto se vždy zase vrací otázka, jest-li náboženství jen částí oněch lidských vědeckých pomyslů, které se vztahují na předměty nehmotné a jakousi samostatnou hloubavostí byly vytvořeny, majíce do sebe větší či menší či snad žádnou jistotu: anebo jest-li to názor o skutečném poměru člověka k Bohu, zajištěný poučením božským a pojetím lidským. V prvním případě nedostaneme se nad jakousi snůšku filosofických pouček, dávající t. ř. přirozené náboženství, výtvar to učené abstrakce, kolísající stejně jako jiné soustavy filosofické, v životě nikdy nezakořenělé a stíhané obyčejným osudem jejich: nejasností, nejistotou s jedné strany, nevšímavostí pak s druhé.

Zde tedy není onoho pevného bodu, který se hledá, a zajisté ani nebude. Sebe důkladnější vzdělání filosofické, i kdyby zobecnělo, ukáže vždycky, že tato otázka nemůže rozhodně býti řešena jednostranně, pouhým domyslem člověka. Rationalismus a denismus, jimž důsledné myšlení vynucuje uznání Boha, stávají se nedůslednými, jakmile se sami v sobě zastaví. Jsou to jen přechody buďto k náboženské víře nebo k beznáboženskému monismu. Tento jest ovšem důslednějším než ony, avšak jen proto, že rozhodným otázkám zásadně se vyhýbá, je od sebe již předem odmítá, jakoby jich nebylo, ačkoli se všech stran filosofie i dějin na člověka dotírají. Jsou však „šťastní“ lidé, kteří se i těch dovedou zbýti nějakou pohodlnou frází o předsudku a pověře. Sem pak konec konců vedou všechny pokusy, i sebe vážnější a lidumilnější, řídití člověka k samostatnému, pouze rozumovému názoru a pře-

svědčení náboženskému, bez víry v Boha, na kterého přece se má vztahovati, bez víry v jeho slovo, které o něm má poučovati.

Že důsledek tento se všude zjevně nedostaví, jest pocho-pitelno, neboť vzdělaný i prostý život náš obklíčen a jaksi prosycen jest ještě věrou, z níž částečně i nevěrci ještě tyjí a požehnání jejího požívají.

Však děje se tak nejen v životě, nýbrž i ve vědě. Většina těch mudrců, kteří světlem svým zastíňovati chtějí světlo víry a vytvořují nová „přesvědčení“ u svých lehkověrných posluchačů, brzy by s moudrostí svojí byly hotovi, kdyby v náboženských pravdách, proti kterým brojí, neměli dostatek myšlenek, o kterých možno rozumně mluvit, o které po případě ovšem také možno jim nerozumem svým se otíratí a nedovtip svůj brousiti. Tot úděl všeho v pravdě vzácného a vznešeného. Z bohatství jeho těží přátelé i nepřátelé. Veliký protivník je vděčným terčem i pidi-mužíku, který by jinak zůstal snad nepovšimnut.

Jen proto také zdá se leckomu tak snadno vynaléztí nově náboženství. Ba snadno se to také stává, jak zkušenost ukazuje. Aby však po něm něco bylo, to už není tak snadno. Daný podklad zděděné víry dostačí sice na mnoho rozřeďovačův a padělateřů — tot vlastně hlavní příčina jejich úspěchů — na to však přece nestačí, aby bez úkoru byl slučován se živly podstatně ne-srovnatelnými. Příčností těch ovšem každý hned nepozná ani nepocítí, a tak se mohou udržeti v theorii i v praxi „náboženství“ nejpodivnější, i taková, kde náboženstvím jest vlastně bezbožnost a beznáboženství.

Stín jest jen při světle, zápor jen při kladu možný. Kdyby se více o těchto věcech přemýšlelo než se mluví a píše, nemohlo by ujíti, že zásadní boj proti víře celkem neznamená pokroku neb opravy, nýbrž ničení a pustošení. Mají teprve vznikati nová „přesvědčení“, a to za vůdcovství lidí, kteří sami žádného pře-svědčení nemají. Prý ho sice hledají a druhým hledati káží, avšak nikdy se upřímně nepřiznají, že sami nejednou shledali úsilí svoje — bylo-li vůbec jaké, neboť nesmí se všude před-pokládati, kde se o něm tuze nápadně mluví! — beznadějným. Slepí vůdcové slepých (Mat. 15, 14).

Poklad víry máme prý v nádobách křehkých (2 Kor. 4, 7). Není divu, že tak snadno na ni útočiti a poměrně mnohem ne-snadnější jí brániti. Obranná práce není snad vždycky dosti vydatná. Avšak neuškodí snad ani tázati se někdy, žádá-li se právem, aby tato práce venkoncem, ve všech podrobnostech odpovídala útokům na víru činěným. Jest-li pravda, že jeden blázen může dáti tolik a takových otázek, že mu deset moudrých nestačí od-povídati, pak i v naší věci, proti které bojuje s bláznovstvím i vzteklá zlomyslnost, zajisté stojí za úvahu, má-li pokaždé tolik

práce pouze na obranu vyplýváno býti, kolik by jí malicherné námitky a pomluvy žádaly. Malichernými pak zhusta bývají nejen výtky denního tisku, který jako z řemesla je pěstuje, nýbrž i útoky vědeckých veličin, třebaš nebyly tak neomalené a zřejmě nesmyslné. Ani ty učené námitky nebývají tak hluboké, jak se zdává slepým zbožňovatelům toho kterého „vůdce“ aneb i příliš bázlivým duším mezi zastanci víry — tím méně bývají nové, neslýchané a nevyvrácené.

Nelze tu ovšem stanoviti pravidla povšechného, kde mnoho závisí na okolnostech. Tolik jest jisto, že proti mnohým nájezdům jest věc víry zcela bezbrannou, a bylo by jen s potupou její vyhledávati zbraní jim přiměřených; jest i učené zákeřnictví. Mnohým zajisté nejde o pravdu, nýbrž jen o rvačku, která jest jich živlem i — živností; vážná obrana jest jim pouze vítanou příležitostí k posměchu a k ostudě.

Je pravda, že řáděním takovým bývá mnoho nerozhodných slabochů sváděno, mnoho protivníků v urputnosti své posilováno. Nelze tedy, jak se samo sebou rozumí, útokův jejich zcela pomíjeti, avšak s druhé strany nesmí se zapomínati, že především potřebí kladné práce ve službě pravdy a stoupencův jejich, která prospívá přímo i nepřímo, tam upevňuje, zde odrážejí. Jestit prý nezbytno, aby přicházela pohoršení (Mt 18, 7), i nelze člověku zameziti, aby všechna nevyšla na marno. Již ten zjev, že mezi věrci tolik pozornosti se věnuje námitkám proti víře, i takovým, které jsou zřejmě zcela plané, dávno vyřízené a jen pro sensaci znova přežvykované, poukazuje na to, že není u nich opravdové uvědomělosti o pokladě víry, který sice chovají, avšak nedoceňují, přeceňujíce všelijaké smyšlenky protivné, byť sebe jalovější. Jest přímo nedůstojno, po tolikेरých zkušenostech vážně se obíratí kdejakým takovým projevem nevěreckých veličin, jež dnes mluví tak, zítra jinak a při tom každá jinak, bez vědomí odpovědnosti, bez svědomí. Lehkovážným přeceňováním projevů takových prozrazuje se namnoze vlastní chabost, a to zaviněná, jež, po lidsku řečeno, ani nezaslouží daru víry, tak málo váženého, a nemá práva dovolávati se cizí obrany neb lepšího poučení, ana ho vážně nehledá. Jest sice každá duše vzácná dle víry naší, avšak záchrana její nezávisí konečně jenom na obraně naukové, která mnohdy v takových případech, za nedostatku mravní opravdovosti a upřímnosti byla by jako dle Písma ty pohozené perly.

Jako úkon víry není prostým a průzračným úsudkem rozumovým, závišeje také na činitelích nám buď vůbec nevyšetřitelných aneb nad to ještě u jednotlivce zcela zvláštních, s osobní rozpoložeností jeho souvislých a druhým rovněž tajných, tak ani cesty nevěry nebo pochybností nejsou snad nikdy řízeny pouze úkony rozumovými. Bývají sice námitky proti víře zvláště

před t. ř. širším obecnstvem takto vyslovovány, že až překvapují zdánlivě vědeckou přesností. Mluvívá se o bezohledné logice, která přísnou důsledností postupující prý neodolatelně k souhlasu uchvacuje nepředpojaté posluchačstvo, které prý beze všech postranních ohledů rozhoduje se pro zřejmou pravdu, následující prosté, přirozené soudnosti své, žádnými předsudky nezkalené.

A přece, kolik sebeklamu i podvodu při takovémto hravém řešení palčivých záhad! Kolik nevyslovených, ano neuvědoměných předsudků předešlo, kolik nepřislušných, nečestných činitelů zasáhlo do tohoto myšlenkového pochodu, jenž konečně nevynesl na povrch než nějakou banalnost t. ř. zdravého rozumu, v pravdě sofismaty a vášnivostí otráveného! Kterak možno ji zpřímá vyvracet, kde není ani ponětí o souvislosti neb dosahu přetřásané otázky? Nemožno-li disputace logické vésti s lidmi, kteří popírají principiální zásady, kterak možno s úspěchem vždy zpřímá odpovídati k námitkám proti té neb oné pravdě věroučné, jež jest pouze článkem v souvislé soustavě a v ní také má svoje odůvodnění? Kdyby se na př. v popularisačních přednáškách s vědeckými i otázkami tak nakládalo, jak se činívá s nejvyššími záhadami víry, bylo by to zajisté nedůstojným zlehčováním vědy. A jsou neb aspoň mají býti zde pohotově důvody jen rozumové, po případě pokusné! Při člancích věroučných však žádati takovýchto důvodů pouze rozumových značí přímo zápor zásady, neboť běží právě o víru, nikoliv o články vědecké. Nezbylo by tedy nic jiného, než pokaždé začítí od základů — věc to takorška nemožná, a proto ovšem vítězství námitek velmi laciné!

Jako námitka shora (II. 512, 513) naznačená, lišíme i my theoreticky úkon víry sám o sobě a obsah její, ačkoli v praxi nelze obého oddělovati, jelikož nemůže býti víra bez obsahu. Rozumovými důvody i odvěkou zkušeností dokázáno jest, že není náboženství bez víry; každá soustava náboženská buď obsahuje víru anebo přestane býti náboženskou a zanechá, ba vyhloubí prázdnou mezeru v životním názoru člověka. Není správně říkati, že náboženství vyvolává potřeby člověka, jež pak Zjevení, víra ukájí. Náboženství samo jest už takovou potřebou, která součinností člověka se Zjevením bývá ukájena.

Obsah náboženství a obsah víry tedy nepotřebuje se krýti; onen může býti širší a bohatší, nemůže však býti proti obsahu víry. Ve skutečnosti jest obojí obsah týž, neboť víra přijímá v sebe i to, čemu rozum ve věcech náboženských sám správně se domýšlí, a rozum naopak máje pevnou oporu v daném základě víry, domysly své s ním v souvislost i souhlas uvádí.

Obojí pak, úkon i obsah víry, z části dovolává se rozumového úsudku člověka. Úsudek tento zní především: Rozumno

jest věřiti — nerozumno nevěřiti. Úsudek pak další, co do obsahu: Rozumno jest uznávatí články víry — nerozumno jich neuznávatí. Úsudek tento jest arcíť v onom obsažen, avšak není pouhou tautologií. Tím totiž, že víra předkládá člověku jistý soubor nauk, žádá po něm sice, aby je i s možnými důsledky jejich jaksi en bloc, jak se říká, přijal, ale nezbavuje ho volnosti, po případě povinnosti, dále o nich uvažovati a v ně přemýšlením hlouběji vnikati. U některých nalezne pouze potvrzeno, čeho rozum sám svými důkazy domyslití se může, a tu vede se člověku asi podobně, jako když má provésti vědecký důkaz, jehož výsledek již napřed mu na jisto postaven: práce jeho je snadnější a jistější. U jiných pak, tajemství nadpřirozených, nezbude mu sice než je tak jak předloženy přijmouti, avšak i v nich nalezne jaksi zodpovězeny otázky rozumu, ku kterým jinak nikde a nikdy nenalezne nejen lepších, nýbrž vůbec žádných odpovědí. I tato tajemství pak stávají se majetkem rozumu potud, pokud každý člověk — věrec i nevěrec — může porozuměti, co znamenají, co obsahují, ačkoliv ani ten ani onen nechápe, kterak sama v sobě se vysvětlují, a věrec je přijímá jen z víry v Boha všemocného a je zjevivšího, nevěrec pak jich nepřijímá, nemoha ovšem nic jiného proti nim uvéstí, nežli že s přirozeného nebo lidského hlediska jsou nevysvětlitelný a proto — dle něho — nemožny.

V tom tedy spočívá ona částečná rozumnost článků víry, s druhé části nadrozumových, suprarationalních.

Podobně má se věc i co do úkonu víry. Prostě řečeno, jest on v podstatě úkonem nadpřirozeným, tajemným, avšak má svou stránku čistě rozumovou. K ní náleží předně známost úkonu samého a celkového obsahu jeho: vím, co asi jest „věřiti“, komu mám věřiti, Bohu totiž a jeho prostředníkům, a konečně co mám věřiti, totiž pravdy náboženské jím zjevené. To vše rozum, přistupuje-li k víře, může věděti.

Dále k rozumové stránce víry náleží poznání a ocenění předpokladů víry a pohnutek věřitelnosti (srv. II. 444, 449, 454 d., 498 dd., 509); jimi totiž dovozuje se, že jest rozumno danému zjevení věřiti, a proč, úkon víry se tedy jimi jaksi zevně ukazuje býti rozumným. Zevně pravím, jelikož má v nich věrec jakési podmínky, na jejichžto základě úkon víry své zove rozumným, nevěru nerozumnou.

Zdali příčinná souvislost mezi těmito podmínkami a věrou jde hlouběji než pojem pouhých podmínek, jsou-li také skutečnými, vniternými spolu příčinami, a jak dalece, o tom není souhlasu (srv. II. 500 dd.). Celkem přestává se na tom, že tyto předpoklady víry a kriteria Zjevení k úkonu víry povzbuzují, jelikož jsou známkami slova božského a takto budí k němu důvěru a poslušnost.

Připravují cestu víře a podporují víru, avšak samy ze sebe ji nezakládají ani neprovádějí. V tom smyslu asi dí Manning: „Poslední úkon rozumu musí zúplna býti ukončen před prvním úkonem víry. Poslední úkon rozumu vyjadřujeme takto: Evidence (zřejmost) křesťanství mne přesvědčuje, že božské zjevení jest. První úkon víry však zní: Proto věřím.“ (Vniterné posláni Ducha 87.)

Přechod mezi tímto posledním úkonem rozumu a prvním úkonem nadpřirozené víry jest právě ono nevysvětlené a bezpochyby přirozeně nevysvětlitelné, o čem byl a jest mezi dogmatiky spor. Prakticky totiž vykládá se rozbor úkonu víry (analysis neboli *resolutio fidei*) asi takto:

K otázce: proč věřím? odpovídá se nejspřávněji: proto, že Bůh, všemocný, vševědoucí a pravdomluvný, pravdu tu zjevil. Tot důvod poslední (*obiectum formale fidei*).

Prakticky však zpřímá odpovídá se k otázce té: proto, že neomylná Církev pravdu tu hlásá a na místě Kristově za zjevenou dosvědčuje (*obi. materiale* a dle té *regula fidei* dáno).

Tot důvody objektivní.

Subjektivním důvodem, proč věřím, jest především účinek milosti božské, dále pak dobrovolné spolupůsobení moje s ní; s milostí boží chci věřiti. Důvodem tohoto rozhodnutí jest, že uznáváje jsoucnost a vysost božskou, chci dle toho jednati, vzdáti Bohu věrou v jeho Zjevení povinnou čest a vyplniti úkol svůj pro věčnost. Pohnutka tato jest ovšem nadpřirozená, avšak zakládá se též na přirozeném poznatku vysosti Boží a nesmrtelnosti duše. Přirozeným způsobem prosté úvahy mého poměru k Bohu přesvědčil jsem se, že jest rozumno a mravně závazno věřiti, věnovati neomezenou víru Bohu mluvícímu; a rovněž přirozeným způsobem přesvědčil jsem se z vědeckých kritérií, že v tom, co se mi za Zjevení předkládá, mluvil a mluví Bůh.

Nesluší tedy ani ve (vážných) námitkách ani v obraně víry se zřetele spouštěti dvojí této stránky, přirozené a nadpřirozené nebo jak říkávají „mystické“, kteráž ovšem není před zrakem člověka vyložena jako nějaký mathematický výpočet, tak že, kdo mermomocí chce, může proti ní brojit námitkami zdánlivě docela „vědeckými“; záleží pak už všechno na stanovisku a na — vůli. Není totiž pochyby, že vůle člověka hraje při víře velikou úlohu. Zkušenost i theorie pochopitelným způsobem zavedla podnět k názoru voluntaristnímu o vzniku a podstatě víry, dle něhož vůle při úkonu víry připadá hlavní, ba celý úkol, tak totiž, že rozum sice probádá předběžné důvody a pohnutky, a přesvědčí se k úplné jistotě, že jsou správné, dále pozná obsah víry takto předkládaný, vůle však tento obsah i s důvody k víře pobádajícími uzná a tím vlastně úkon víry provede.

Se strany názoru intelektualistního namítalo a namítá se ovšem stále, že víra pojmem a bytností svou znamenajíc poznání a souhlas, jest úkonem rozumu, kteréž bytnosti její žádný, byť sebe větší vliv vůle nemůže změnit; ba i samo slovo „uznání“, které zcela zřejmě vyjadřuje podíl vůle při úkonu víry, kořenem svým a základním významem značí úkon rozumu.

Obojí však názor stanoví rozhodný účinek vůle i citové povahy člověka na poměr jeho k víře. Úkon a stav víry není pochodem výlučně rozumovým ve smyslu vědeckém, nýbrž jest, jak nahoře ukázáno (II. 472—478), zvláštním způsobem vědění a vědomí, jež možno nazvati teleologickým a mravně zájmovým, při němž totiž vůle jakožto schopnost a snaha po dobru více než při každém jiném poznání působí jak na začátek tak na průběh a stálost souhlasu s předloženou naukou, jelikož jeví se souhlas ten dobrým a spasitelným, pro vůli tedy závazným, opak za to mravně nesprávným. Předchází pak rozumové důvody věrohodnosti Zjevení nejsou sice původem ani důkazem víry, nýbrž jen podkladem i důkazem rozumnosti její, že totiž víra ta není slepá ani nerozumná, že člověk nejedná nerozumně, když předloženou nauku k vůli Bohu ji zjevivšímu uznává a souhlasem za své přesvědčení přijímá, že tedy o víře jeho nerozhodovala libovůle, nýbrž vůle vedle nevyšetřitelného vlivu vyššího i správným směrem ku pravdě a dobru vedená, ale jsou jistě veledůležitá.

Takto jest víra ctností, svobodným a dobrovolným skutkem mravním, osvědčující správně poměr člověka k Bohu správným užíváním předních schopností duševných. I kdybychom se postavili na stanovisko naprosté nejistoty, jaká na př. panuje v atheismu, neupřeme, že možnosti v theismu a jeho důsledcích jsou pro rozum a spoň stejné a stejně zjevné či nezjevné, jako v atheismu a jeho důsledcích. Ani atheista nemůže říci, že nemožna je jsoucnost a ostatní vlastnosti božské, že nemožna jest nesmrtelnost duše, že nemožno je Zjevení, že nemožna jest víra v ně, že nemožný jest život věčný atd. Ani toho nemůže popřítí, že duše lidská odjakživa se více klonila k těmto „možnostem“ theismu a že v nich viděla „lepší stránku“ nežli v atheistických negacích. I docela tupý rozum snadno prohlédne nejapnost známého posměšku, jak prý oklamán a nešťasten jest křesťan, jest-li nebe a peklo pouhou bajkou. Vida zajisté, že víra v nebe a peklo k ničemu zlému ani člověka nedůstojnému ho nesvádí, spíše naopak, může posměšek ten docela klidně snést, neboť v každém případě „možnost“ tato méně jest mu nebezpečna, nežli nevěrci „možnost“ opačná, totiž že nebe i peklo jest a bude!

Takové a podobné úvahy zevrubněji provedeny nakloňují člověka, by pro tuto lepší stránku se rozhodoval. Nenutí ho ovšem; víra jest úkon fysicky svobodný, jako každé rozhodnutí vůle pro

nějaké jednotlivé dobro (srv. II. 449 dd., 497). Nadpřirozeným vlivem teprve vzniká při úvahách takových onen *pious credulitatis affectus*, jakási nálada víře příznivá, na základě nálady přirozené a onoho praktického úsudku, že dobré a spasitelné jest věřiti. Veden jest zajisté člověk k víře, jak dí Tom. Aq. (2. 2 q 2 a 9 ad 3), autoritou božskou zázraky zjištěnou a, co více jest, vniterným popudem Boha zvoucího. Bůh sám, jak praví Gotti (*De fide*, dub. 1 § 4 n. 19), povzbuzuje jaksi nevědomky rozum k úvaze věroučných pravd a věčných dober, věrcům zaslíbených, odkudž povstává týmž účinkem milosti božské jakási mimovolná záliba v nich a náklonnost vůle k víře i činorodý úsudek, že slušno a užitečno jest věřiti.

Jelikož náboženství vůbec ani víra není pouhou teorií, jest přirozeno, že při víře i nevěře t. ř. ethické dispoice, jak nahoře ukázáno (II. 464 dd.), mají veledůležitý úkol. Bůh dle obvyklého názvosloví volá, zve, láká k víře (přímo i nepřimo, okolnostmi atd., zjevně i nepozorovaně) — toť ovšem tajemství; avšak máme v životě lidském, zvláště vniterném, tolik tajemství, že ani toto nás nepotřebuje zarážeti. Rozhodnutí člověka jest volné; budou na ně ovšem působiti též ony ethické dispoice a mnohé okolnosti, namnoze již také volné a proto přičetné. V tom jsou četné a veliké rozdíly nejen mezi jednotlivci, nýbrž i mezi věky a národy. Mluvívá se o dětinné víře některých dob nebo vrstev lidstva, a to s jakousi lítostí či pohrdáním, podle stanoviska. Víry „dětinské“ není si proč přát, aspoň ne aby zobecněla a stále sama vládla; jestiž příliš vratká a stává se snadno pověřčivou. Kdybychom takové víře dávali přednost, jevilo by se křesťanství takořka nevěreckým proti pohanské mythologii, jež i za dob jinak ve vzdělanosti nejpokročilejších obklopovala člověka a ve styk uváděla se samými božstvy, znetvořujíc nepochopitelným způsobem víru v možný a skutečný styk Boha s člověkem. I tato výstřednost vyznačuje mravní, ač nemravnou povahu doby, mravně chabé a rozumově bezradné, toužící však přece po nějaké opoře, ač ve zlém jako v dobrém. Je to nálada jaksi všelidská, která tehdy vybočila v bezuzdné představy o úkolech božstva vzhledem k člověku, nedůstojných sice, ale chabému člověku žádoucích. Část nářků na úbytek víry za našich dnů platí asi tomuto příliš naivnímu způsobu víry, který za jistých okolností osobním potřebám na čas postačí, nemůže však býti obecným idealem vědomí náboženského.

Část oněch stesků platí ovšem také nepopíratelnému úbytku víry vůbec, víry opravdové a upřímné. Úbytek ten aspoň za nynějších poměrů více než jindy vystupuje na jevo. Kdybychom lépe znali nitro lidské, nyní a jindy, jak nyní se o náboženství cítilo a nyní, a dle toho srovnali víru nynější s věrou minulých

pokolení, možná že by poměr ani neukázal se tak nepříznivým, jak se zevně jeví. Byloť v minulosti také mnoho povrchního a ledabylého, co nám se zdá svědectvím víry, kdežto nyní vládne jednak snaha po vniternosti a prohloubení názorů tvořících osobní přesvědčení, která se vyhýbá aneb aspoň nevyhledává okázalosti, jednak všetečná prostořekost, jež používá snadné příležitosti veřejného tisku, neostýchá se s každou malicherností náboženských pochybností a ještě více nekalých námitek se vytasiti, aby se před světem pochlubila a nepěkné pozadí osobní povahy své snižováním víry zakryla.

Snad ztráty s jedné strany vyrovnají se na druhé. Aspoň třeba o tom pracovati, aby víra živá, ta která láskou působí, s tímto průvodem mravních předností se ukazovala a sama sebou nové půdy si dobývala. Nesmí nikoho másti, že protivníci víry — ať z luzy ať z učenectva — převzali právě vůči stoupencům víry úlohu mravokárců, chtějíce ukázati bezcennost víry v životě. Děje-li se toto veřejné zpytování svědomí, jak se tomu říká, na základě víry a vytýkají-li se poklesky proti ní, neuškodí zajisté ani víře ani věrcům, budou-li se dle tohoto ideálu vždy více očišťovati. Jestliť konečně vzhledem k nedostižnému zde ideálu vždycky ještě lépe, nazývá-li se hřích hříchem a cítí-li se spor jeho s mravním idealem, nežli když ideal vůbec zmizí a hřích stane se pravidlem smýšlení i života, jak u oněch mravokárců bývá. Ti staví a zdají se lepšími, jelikož mravním zákonem jest jim nahodilá libovůle jejich, podle kteréž ovšem se snadněji žije a nesnadno chýhuje. Kdo sám sobě jest zákonodárcem i soudcem, snadno si na chvíli namluví, že jest vůbec bezúhonným, nestihá-li ho právě trestní soud.

Sebeklam naprosto nezávislé autonomie myšlenkové, ať směrem theoretickým, o jsoucnu, ať praktickým, o zákoně mravním, víry ovšem nepřipustí a víra s ním neobstojí. Jestliť ona podstatně upřímným přilnutím k Bohu jakožto původci a cíli člověka, tedy k pravdě a dobru člověka vyššímu a nadřazenému. Věrou vyhovuje člověk jednak touze duše své po pravdě nadzemské, jinak nedostižné, zvláště však samovolné sklonnosti srdce a vůle své k nejvyššímu dobru, nejvyšší úcty a lásky hodnému, v čemž obsažena jednak stránka více citová, jednak mravně zákonná, jelikož vůle sama, uvědomě-li tento poměr člověka k Bohu, nemůže odmítnouti mravního závazku víry, byť i nebyl žádným zevním zákonem uložen.

Kdo však je stížen předsudkem o naprosté nezávislosti myšlenek a snah svých na Bohu, namlouvati si bude, že jediným rozhodčím rozsahu a obsahu vědomostí jakož i závazků mravních jest vlastní rozum, pokud on se jich sám sebou dopátrá a z rozumových důvodů se pro ně rozhodne. Tím ovšem zneužívá se

nepřímo závislost člověka na Bohu vůbec, zvláště pak odmítá se zřetel k Bohu jakožto budoucímu cíli, jehož dosažení závisí na vlastním rozhodnutí člověka; jestiž sice už i původ všehomíra i člověka z tvůrčí činnosti božské, jakož i vysost božská sama, byť i nebylo blahé či neblahé věčnosti, nepředpojatému rozumu dostatečným důvodem náboženství, po případě víry, avšak vědomí věčného cíle důvod ten mnohem více zdůrazňuje.

Je pravda, že všechno, co se má státi duševním majetkem naším, podrobuje se kontrole rozumu; i Zjevení obrací se k němu a nabízí se k přijetí, procházejíc jako jiné poznatky onou přehradou zkoumání jeho. Avšak neděje se to vždycky zcela stejným způsobem, nýbrž tak, jak povaha předmětu sama vymáhá: některý stává se předmětem pouhého vědění — věda ta ovšem má opět různé obory a způsoby — některý předmětem víry. I neubírá se pranic důstojnosti rozumu, když tento předmět víry se mu ohlašuje jakožto božský závazný, neboť on se mu také tak legitimuje, a rozum podle svých zásad jej tak jak jest a býti chce věrou přijímá, přesvědčiv se, že je to slušno a spravedливо.

Zůstává tedy rozumu docela neztenčeno i ve víře právo, rozhodovati se po svém a nepřipouštěti žádného násilí myšlenkového. Ale zcela něco jiného jest právo všechno zkoumati a právo naprosté nezávislosti myšlenkové tak, jak proti víře bývá hájena. Kdo jí rozumí tak, jakoby rozum nemohl nic přijmouti než co sám vypátrá nebo zcela zřejmě pochopí, nehájí práv rozumu, nýbrž bezzásadnost nerozumu, jelikož rozum sám takového požadavku nečiní, uznáváje dle zásad svých naopak, že jest-li Bůh, je dojista také božské, tedy nadlidské, nadrozumové a nadpřirozené, jež tak třeba přijmouti, jak se podává.

Avšak ani tomu, kdo by konečně stanovil naprostou myšlenkovou nezávislost na Bohu, nevyplývalo by ze zásady jeho — kdyby o ní vážně přemýšlel — nic více a nic méně, nežli že není proň zcela zřejmých důvodů víry, které by mu souhlas s ní vynucovaly. Že by proto rozum jeho neb rozum lidský vůbec sám ze sebe byl posledním a jediným měřítkem veškeré pravdy a nezodpovědným rozhodčím o přijatelnosti či nepřijatelnosti jednotlivých nauk víry, to nikterak z autonomie rozumové nevyplývá, aniž si toho střízlivý rozum kdy namluví. Ceteris paribus zajisté budou důvody víry vždycky aspoň tak pádné před soudnou stolicí rozumu jako důvody nevěry, pokud lze vůbec mluvit o kladných důvodech nevěry, nejsoucích pouhou negací, jež ovšem v určitých případech vzhledem k onomu plus, věrou stanovenému, bývá zámluvnější, protože pohodlnější; jestiž v theoretické i praktické filosofii „ne“, „nic“ a „nechci“ mnohem snadnější nežli „ano“, „něco“ a „chci“.

Bývá obranám víry vytýkáno, že si libují v odvozování nehorázných důsledků z nevěry a v silných výrazech, na příklad o nihilismu nevěry, avšak rozhlédneme-li se kolem sebe, shledáme skutečně, že nevěra namnoze nebývá soustavou naukovou, nýbrž více jen lenivým nihilismem, netečností a prázdnotou. Vyšetřuje-li se tak úzkostlivě „duch dějin“, „duch našich dějin“, „duše moderního člověka“, „duše českého člověka“ a pod., nemělo by se na tuto a bohužel všelidskou vlastnost zapomínati, totiž na ledabylost a lehkomyšlnost co do vážných otázek životních, která se záporem a odmítnutím je hned hotova, protože to stojí nejméně námahy; tím — a ne kdovíjak hlubokými pohnutkami rozumu a mravnosti vysvětluje se z pravidla hromadný odboj proti víře.

Obět rozumu, *sacrificium intellectus*, při které, jak Vilém Pařížský praví, sklání se před Bohem nejen tělo, nýbrž i hlava, přináší se tedy věrou zcela rozumně, jako naopak nerozumno jest obět tu Bohu odpírati. Kdo obětí tou rozumí „vraždu“ rozumu, dopouští se jí sám na rozumu svém vlastním, neboť obět víry neznačí nic jiného než docela odůvodněnou podřízenost lidského, omezeného rozumu pod neomezenou a neomylnou pravdu božskou, pokud nám ku spáse naší zjevena; je to zcela přiměřený a rozumný souhlas s nejvyšší pravdou právě jen k vůli ní, pro její vysost a spasitelnost jí věnovaný.

Není to tedy název pranic směšný ani člověku nečestný, leč u toho, kdo z krátkozraké domyšlivosti hledá chloubu člověka v naprosté nezávislosti, již přece nikdy a nikde není. Jako poslušností neb raději osvojením a zachováváním zákona vzdává se člověk nerozumné svévole, „obětuje“ tedy špatnou stránku svého možného chtění, tak věrou přijímaje zaručenou božskou pravdu ke své spáse, vzdává se možných bludů v této nejdůležitější částce svého poznání, „obětuje“ tedy nerozumné domněnky k vůli věčné neklamné pravdě.

Poslušnost a láska k Bohu v tomto smyslu jest obětí vůle, víra obětí rozumu. Obojí úkon úzce spolu souvisí, tak že víra zpříma zové se poslušností (*oboedientia, plenum intellectus et voluntatis obsequium*, sněm Vatik.) a ovšem poslušnost i lásku také upevňuje. Že je to poslušnost neboli obět p o v i n n á, zdravý a nepředpojatý rozum s dostatek dokazuje, nemoha nikterak si tajiti, že je to zároveň poslušnost neboli obět r o z u m n á (*rationabile obsequium*) i čestná. Kdo se tomu vzpírá jménem nezávislosti neb autonomie rozumové, stanoví místo poměru skutečného, závislosti totiž všude a vždycky zřejmé jak v řádě bytoslovném i rozumovém, tak mravním, poměr zhola vymyšlený, nepravdivý a nemravný.

Skvělá vidina naprosté t. ř. svézákonnosti vzniká právě jen abstrakcí a záporem skutečných poměrů fysických i mravních pro

bytosti a poměry smyšlené. Podle ní tedy možno sice proti závislosti na př. víry bojovati, jako každým fantomem možno vzdorovati skutečnosti, ale nemožno podle ní neb na ní zbudovati něčeho, co by daným a neodkliditelným potřebám místo víry vyhovělo. Čím více je kde lidí, kteří se mají za naprosto nezávislé a ničím nevázané, tím více je tam také potřebí takových činitelů, kteří zákonnost a závislost zastupují; sic je po společnosti té veta.

Nejvážnější obtíž ovšem pořád zůstává, že podřízenost víry značí aspoň přímo prý podřízenost pod autoritu lidskou. Marně proti předsudku tomu poukazuje se na to, že v pravdě tato lidská autorita nevymýšlí a nezjevuje věrouky, nýbrž ji pouze vykládá, božským pověřením jsouc opatřena. Pověření toto zkoumá se podle příslušných kritérií, a to nejen co do skutku, že v určitých případech skutečně dáno, nýbrž také, jak dalece se vztahuje. Jestli i rozsah jeho omezen účelem Zjevení a víry v ně, tak že nejapnou a snad i nepoctivou jest námitka, že nemožno prý rozumnému člověku vzdáti se vzhledem k věroučné autoritě vlastního samostatného úsudku o tom, co jest pravdivo a co nepravdivo. Nehledě zajisté k tomu, že tento samostatný úsudek ve věcech, o které tu jde, obyčejně není vůbec možný, jelikož o nich sami ze sebe nic nevíme, ponecháno lidské soudnosti — kde vůbec opravdová soudnost rozhoduje a nikoliv něco jiného — dosti příležitostí, by se pokud možno o pravdě přesvědčila; že toto „pokud možno“ má své hranice, že poznatky víry zůstávají konečně vždy jen nepřímými, nepřímými zaručenými, jest přirozeno, jelikož tu nejde o předměty lidské vědy, nýbrž o předměty víry, předměty přirozeným způsobem nezjevné, jichž obor ostatně jest velmi úzký.

Je však možná a dovolena takováto kritika nástrojů Zjevení, která by rozeznávala a rozlišovala i tam, kde pověření božské zásadně přijato? Víme, že sám Spasitel odvolával se na důkazy svého poslání a za jednotlivých příležitostí k nim poukazoval, slovy i skutky čině rozdíl mezi božským a lidským i sám u sebe. První náměstek jeho, apoštol Petr, odevzdávaje jakoby závět svou mladé Církvi odvolává se na to, že hlásal Krista nikoli dle učených bájí, nýbrž divákem učiněn byv velikosti jeho a slyšev hlas s nebe o poslání jeho (2 Petr 1, 16—18); že však i on zaplatil daň jakési lidské nedostatečnosti ve věci nemálo důležité, jako byl poměr židovství a pohanství ke křesťanství, ukazuje pokárání, známé z listu Pavlova ke Galatským (2, 11 dd.). Jestliže pak tehdy Zjevení podstatně ukončeno a jen k přechovávání a výkladu dalšímu Církvi svěřeno, tím větší oprávněnosti nabyla kritéria Zjevení a věrouky právem božským závazné. [Píše se tu: Zjevení, Církev po způsobu jmen vlastních o zjevení a církvi pravé.]

Nenáleží ještě sem šířiti se o věroučné autoritě Církve, jak ji teď máme a jak si ji protivníci zhusta mylně představují. Jest li člověku nejpřiměřenějším, poučovánu a vychovávánu býti ve společnosti lidské, připustí se asi také, že ani s hlediska čistě přirozeného, sociálního a kulturního není v tomto lidském věroučném ústavě nic nerozumného. Jedenkrát, po případech za zvláštních okolností vícekrát, bylo Zjevení ovšem nezbytně skutkem mimořádným, tehdy totiž, kdy uděleno bylo přímým přijímatelům, svědkům a šířitelům. Ani v tom není nic nerozumného, mělo-li se Zjevení vůbec lidem dostati. Jednou nebo vícekrát, ale to pro vždy, dáno tímto mimořádným a jaksi ojedinělým způsobem několika jen a vyvoleným lidem, aby se stali hlasateli jeho ve společnosti lidské.

Námítky proti božské autoritativnosti těchto přímých přijímatelů Zjevení, prvých to věrců v přijatou nauku, vyvracejí se úvahou o dějinách Zjevení, dokazující, že ač lidmi jsouce byli pověřeni hlásati nauku božskou, nikoli pouze lidskou, svoji. Nám tuto jde pouze o zásadu a možnost takového poslání, že ač jest mimořádné, není nemyslitelné ani nemožné, nýbrž naopak rozumu přístupné a věrou přijatelné.

Přiměřeno pak dále jest člověku dle přirozených podmínek vývoje a života jeho podstatně společenského, by toto Zjevení nebylo dáváno každému člověku zvláště, stále a pravidelně přímým sdělením božským, nýbrž aby i tento nadpřirozený projev božský, zasahující do přírody a týkající se celého bytu člověka, tak jak jest, s duší, s tělem, v soukromí i ve společnosti, zprostředkován byl pravidelně za podmínek člověku přirozených, ve společnosti lidské, ale ovšem bez ujmy původního rázu, tedy způsobem božsky autoritativním.

Ti odpůrcové, kteří Zjevení vůbec zavrhnou, tím méně uznávají, že by takto mohlo býti sdělováno. Někteří z nich však přes to neupírají Církvi vychovatelského, organizačního a společenského významu, uznávajíce aspoň jakousi důslednost stoupencův jejích naproti bludařům „čistého Evangelia“. Srovnávajíce zajisté zřízení a dějiny církevní s jinými společenskými útvary, uznávají Církev takorůžka za prototyp řádného společenstva, jemuž neprávem se vytýká, co jinde bez výtky se provozuje a uznává (na příklad autorita státní co do výchovu, nauky, kázně, autorita, ba neomylnictví jednotlivých sborů, ano i osobností atd.). O autoritě věroučné ovšem ani u nich nemůže býti řeči, neboť nemají-li jí původní hlasatelé Zjevení, má ji tím méně společenstvo od původního pramene vzdálené.

Jsou tedy námítky proti Církvi jakožto autoritě božsky pověřené tím četnější a závaznější. I ty vyvracejí se rozbořením dějin jejích, jmenovitě kriterií božské poslání její dosvědčujících

(založení, rozšíření, trvání, působnost atd.). Zde opět běží jen o zásadní hledisko, lidské totiž věroučné autority, která protivníky zaráží, káže prý jednotlivci vzdáti se samostatného úsudku o tom, co jest pravdivo či nepravdivo.

Představujeme si církev především jakožto svědkyni a učitelku Zjevení slova Božího. Svědectví a učitelství její jest živé, není to pouhá písemná památka neb nějaký monumentální doklad nauky zjevené, ačkoli to mohou býti její pomůcky. Úřadem tím pověřena jest authenticky, Bohem samým, původcem a ochráncem svým.

S tím pak souvisí, že svědectví a učitelství její jest autoritativní a proto božsky závazné.

Tyto stežejně věty z našeho názoru o Církvi dokazují se podobně jako jsoucnost a závaznost Zjevení rozmanitými kritérii, stávající se jimi (motiva *credibilitatis*) opět věrohodnými. Ani zde se nepraví, že důkazy vedou k vědecké zřejmosti, nýbrž jen tolik, že činí rozumnou naši víru v Církev. Věřoučný tento ústav jest předmětem víry, a nauka o něm jest článkem v řetěze nauk k víře zavazujících, článkem to, který celou řadu zakončuje a k začátku — k Bohu zakladateli a zjevovateli nadpřirozeného řádu — připojuje, zavíraje kruh zjeveného věroučného pokladu.

V té souvislosti se tedy nauka o Církvi správně projednává, ale tak, že ve zmíněných kritériích každý, i kdo předchozích článků víry neuznává, může nalézt dostatečné pohnutky víry v ni a v nauku její.

Kritéria ta jsou každému přístupna, by se přesvědčil o původu a rázu Církve; nevěrec může jimi k víře býti veden, věrec ve víře upevněn. Ani u tohoto zajisté neznamena zkoumání takové vůči věroučné autoritě jeho nějakých skutečných pochybností neb záporu autority, nýbrž jen přirozené právo rozumu objasniti si podmínky a předpoklady víry a rozumnosti její. Zřízen-li řádný učitelský úřad jakožto trvalý ústav spasné víry, zřízen zajisté na základě jakýchsi potřebných předpokladů, které se v něm uplatňují a dle kterých možno jej rozeznati. Jest-li pak jimi opatřen a jednou pro vždy opatřen, zaručuje spolehlivost nauky jím hlášané a stává se pro každý případ přímým pramenem věroučných vědomostí, v nichž ovšem také obsažena jest nauka o něm samém jakožto prameni víry spolehlivém.

Zdá se tu býti opět onen *circulus vitiosus* jako při úkonu víry vůbec (II. 490): authentická autorita Církve má býti jaksi důvodem víry i předmětem. Avšak podobně i zde představuje se nám Církev spolu se svědectvím božským vydaným v její prospěch (slova založení, celý rozvoj a působnost nadpřirozeného rázu atd.), tak že jednak z historických zpráv, jednak z kritérií oněch nabýváme nejen přirozené historické

jistoty o jejím původě, nýbrž i pohnutek víry v její božský původ, ráz a úkol: poznáváme totiž Církev jakožto hlasatelku zjevené pravdy, přesvědčujeme se z historických zpráv o založení a trvání jejím, co ona sama o sobě a jiní zpravodajové o ní praví, v okolnostech pak, původ i dějiny její provázejících, spatřujeme některé známky, kriteria božského pověření, které nám činí nauku její jak o ní tak o zjevené pravdě vůbec věrohodnou, a odtud vzniká nebo potravu bere náklonnost k víře, vniterným působením božským pak víra sama.

Takový asi — ovšem zhruba jenom nastíněn — bývá průběh přechodu k víře na př. u konvertitů.

Zdá se býti jaksi nepřiměřným, aby tato čistě lidská společnost, svědek to Zjevení čím déle tím vzdálenější, byla také předmětem víry souvislým s věrou ve Zjevení, dávno ukončené. Nehledě však k tomu, že Církev i nyní se zjevením kdysi daným nepřetržitě a jaksi organicky souvisí: víra jest při ní nezbytná, jelikož je to zřízení božské podstatně neviditelné, neempirické, byť i ve viditelných lidech bytující, o kterém tedy nelze se nám přesvědčiti přímým vněmem nebo zkušeností; nad to pak jest nám přímým pravidlem a opolnou jednotlivých článků víry, které nemohou se tedy zakládati na autoritě přirozené, suad vědecké, nýbrž jakožto články víry na autoritě nadpřirozené, věroučné, tedy také věrou, souhlasem to nadpřirozeným a nade vše pevným, uznávané.

Není však Církev jakožto předmět a živé pravidlo víry, ačkoliv jest obyčejně člověku jaksi přímým a prvním pravidlem jejím, nikterak pravidlem neb důvodem víry samostatným nebo nejvyšším a posledním. Jestliť podle poměru jejího k danému Zjevení přirozeno, že nerovná se úkol její ani úkolu přímých svědkův a nosičů Zjevení, jakými byli apčtolé Kristovi. Ti byli pověřeni a poslání osobně, poslání Církve jest jaksi bezosobní, i když určitými osobnostmi, ojedinele neb ve sboru, zastupované. Učitelský Úřad Církve je tedy činitel naproti danému pokladu stejně závislý a vázaný, jako nejposlednější věrec, maje pouze úkol zachovávatí jej, hájiti a vykládati. Nade všemi osobnostmi, ať učícími ať poslouchajícími, jest poklad tento, „tradice“ v nejvlastnějším slova smyslu, o jejímž poměru k nauce skutečně přednášené každému jest volno se přesvědčiti.

Naproti vlastnímu důvodu víry, kterýmž jest autorita Boha zjevujícího, má se tato církevní autorita pouze jako nástroj, jako prostředek Bohem ku sdělování nauky jednou zjevené zřízený a řízený. Jménem božím tedy Církev nauku jeho — nikoli zjevuje, nýbrž pouze — předkládá a vykládá, i vyzývá k víře v ni, nemohouc ovšem na vznik víry, jež darem jest božím, nic více

působiti, nežli kritériemi, která mluví ve prospěch nauky, tedy též nauky o Církví samé tam zahrnuté, a která Církev dějinami svými z části zastupuje a živě každému pozorovateli představuje.

Ustupuje tedy lidská stránka v Církví do pozadí tou měrou, jak omezena jest úkolem Zjevení a úzkým poměrně oborem pravd v něm obsažených. V oboru tomto však jest její autorita skutečně božská, neboť jinak neměla by významu pražádného.

Důvod této autority, přispění božské (*assistencia divina*), nemůže ovšem opět býti předmětem přirozeného důkazu vědeckého, jsa podstatně nadpřirozeným, kladným a nevyšetřitelným; může tedy jen z kladného ustanovení býti odvozen, a jen pravděpodobným či věrohodným učiněn ze zmíněných kritérií. Nemůže však s přirozeného hlediska býti ani nazván nemožným ani vyvrácen; a priori popírán může býti jen tím, kdo popírá veškeren vniterný vliv božský, „mystický“, jak se říkává, na člověka a člověčenstvo — důvodů věcných proti němu není.

V té stránce pak, pokud Církev hlásá nauku zjevenou, jest ovšem hlas její neomylný. Není to výsada osobní neb lidská, nýbrž jen prostý následek svěřeného úkolu, sahající jen tak daleko jak úkol sám. I když tedy učitelský tento úřad sám o sobě pronáší, jak dalece jest „kompetentním“ (chceme-li této obdoby s úřady jinými použiti), nelze mu namítati, jako kdysi Fariseové Spasiteli (Jan 8, 23): Ty sám o sobě svědectví vydáváš: svědectví tvé není pravé. Máš pro sebe svědectví zákona psaného i tradičního, svědectví to opět nikoliv lidské ani osobní.

Rozlišiti obojí stránku, božskou i lidskou, v úřadě Církve co do jednotlivých případů není ovšem snadno. Jestli přirozeno, že dle různých hledisk a názorů jednotlivci hned tu hned onu stránku přes míru rozšiřují (srv. II. 483). Obecná *praesumpce* mluví z pravidla pro stránku přirozenou, kde nadpřirozená není přesně doložena. Neporušuje se tím vyšší, posvátná autorita Církve co do předmětů před úřad její náležitých, avšak rozlišuje se aspoň podstatné a změnné, zásady víry a mravův od pravidel kázně. Ze zmíněného (II. 539) případu mezi apoštolskými knížaty, jakož i z poměru lidské stránky u přímých přijímatelů Zjevení ke stránce jeho božské možno zajisté právem usuzovati, že tím méně u vzdálených zástupcův jeho v Církví jest vyloučena lidská nedostatečnost v projevech nepodstatných, v nichž formou i věcí snad prozrazují se pouze osobnosti jejich podle zvláštního prostředí, ve kterém žili, podle soukromých názorů, povah atd. Člověk ke krajnostem náchylný snadno zamítá, co se mu nezamlouvá, aneb upřilíhuje, s čím souhlasí; tak i zde proti naprostým popěračům stojí horlivci, kteří by božskou září obestřeli i zjevné nedostatky, zaviněné přirozenou slabostí lidskou, závislou na okolnostech doby a místa.

Nahodilosti takového druhu ať v životě ať v nauce nikterak netýkají se věčné podstaty, nemohou tedy ani býti závadou víry, které nevyžadují, i když vyžadují šetření a poslušnosti, v zájmu společenské kázně. Nemožno jich schvalovati, ano třeba jich litovati jako všeho nesprávného, ale platnou námitkou proti Církvi byly by jen tehda, kdyby kdo se domníval, že přijetí víry a úřadu věroučného rázem činí člověka naprosto dokonalým; že poskytují protivníkům příležitosti, loviti v kalnu, jest pochopitelné, že však to není počínání poctivé, je také zřejmo. Cestnému posuzovateli jsou takové nedostatky pouze dokladem, že církevní život vede se v nedokonalé časnosti, aby se očišťoval a pokračoval pro dokonalou věčnost. Jest li kde, tedy především zde třeba rozeznávati osoby a věc.

Vylíčeným poměrem mezi původcem Zjevení a zprostředkovateli jeho vysvětlují si obraty mluvy, jako: věřím v Boha, věřím svědku, věřím tu neb onu pravdu (*credere in Deum, credere Deo, credere Deum*). Nedávno dostalo se našim husitům a Českým Bratřím pochvaly za toto rozlišování, pochvaly s té strany zajisté vzácné, avšak náhodou neoprávněné (roku 1898 H. Holtzmann zove je „ächt bussitisch“, podle Friederike Fricke prý též „erinnert an die böhmischen Brüder“.) Již Augustin (*Tract. 29. in Joann. n. 6, Sermo 144 a j. rozlišuje: credere ei, in eum, eum, in eo*), Petrus Lombardus pak (*Sent. III. d. 23*) rozdílly theoreticky probírá. V úkonu víry věříme totiž Bohu jakožto naprosto pravdomluvnému a klademe si tím naprosto pevný důvod víry své, věříme pak Boha jakožto skutečnou naprostou bytost, tedy předmět víry, a věříme v Boha jakožto původ, důvod i cíl víry své. Věřiti v někoho značí vůbec jakousi důvěru ve spolehlivého svědka, a v tom významu věříme též v Církev jakožto záruku pravé víry; v apoštolském vyznání víry však pravíme pouze: věřím Církev obecnou (*in Ecclesiam* jest chybné čtení některých).

Hlavní původce a důvod víry naší tedy rozličné svědky pověřil naukou svojí, opatřiv je důkazy božského poslání, by usnadněn byl se strany člověka úkon víry, který on sám vniterným účinkem v srdci lidském vzbuzuje za svobodného rozhodnutí vůle jednotlivcovy. Apoštol velkolepý přehled dějin víry (*Hebr. 11—12*) zakončuje výzvou, bychom majíce „toliké mračno svědků“ špli za „původcem a dokonatelem víry Ježíšem“, apštolem to a veleknězem vyznání našeho“ (*Hebr. 3, 1.*). K tomu také směřuje veškera obrana víry, jež vychází z vlastního přesvědčení o závaznosti a spasitelnosti Zjevení a nemůže proto zůstatí svědkyní němou. Nemůže se řídití zásadou, že „každý na svůj vrub věří a bloudí“, jako se jí neřídí právě nejzarputilejší protivníci víry

jménem prý tolerance náboženské, neboť oni nejvíce slídí po cizím přesvědčení, aby, odchylno-li, vydávali je v posměch.

Žádná však obrana nemůže víry dáti, neboť tato jest darem nebeským, jemuž potřebí nějak vstříc přijíti neb aspoň neodpíratí. Pravda, kdo o ni jakožto dobro stojí, po ní pátrá, má již předchozí popud milosti k ní vedoucí. Avšak stačilo u přemnohých pouhé úsilí zjednati si jasnost v těch věcech — ovšem úsilí nezištné, nesobecké, slovem jakási čistá snaha po pravdě, aby je k víře přivedla; k Bohu ovšem, ku kterému má víra vésti, nepřistupuje se s nadutým dotazem neb rozkazem, ana i pokorná žádost, aby někdo z mrtvých přišel dosvědčit spasitelnou pravdu, jako tam ten Lazar z lůna Abrahamova (Luk. 16, 27 dd.), odkazuje se na pověřené svědky. Spasitel sám dí protivníkům: Zkoumejte Písma (Jan 5, 39), odvolávaje se i jinak na všeliká kritéria své osoby i nauky, velebí však častěji také vnímavé mezi svými posluchači, neboť mnozí z posluchačův jeho přece víry nedošli. Pravil i protivníci jeho Nikodemovi: „Zkoumej Písma“ (Jan 7, 52 — „a viz, že z Galileje prorok nepovstává“).

Jak nepoměr tohoto kritéria k oněm Spasitelovým — snad typicky pro všechny doby! — naznačuje, má i nevěra své důvody, i není snad vždycky docela libovolná, jako víra není vždy bez obtíží. Pico z Mirandoly srovnává víru s vědou dokonce praví, že „není ve svobodné moci člověka míti článek víry za pravý, kdy se líbí, a za bludný, kdy se mu líbí“, kteráž věta odsouzena Innocencem VIII jakožto mylná. Není tím odsouzením stanovena zásada „stet pro ratione voluntas“ — vůle místo důvodův, avšak vytčeno tím, že rationalismus nerozeznává s dostatek mezi úsudkem vědy a úsudkem víry (*opinatur — credit, praecise quia vult*, Pico) a tím svádí k nedorozumění. Vždyť nikdy asi neobrací se víra pouze k vůli, nýbrž pokaždé také k rozumu s nějakými aspoň důvody, které aspoň osobně ji činí přijatelnou, aby se ujala jako skutečný úkon souhlasu náde vše pevného.

Přesvědčení o pravdivosti věrouky, byť jakýmkoli způsobem a kdykoli nabyté, upevňuje se následujícím uznáním vůle. Naproti tomu nevěra nebývá zpřímá přesvědčením o nepravdivosti této věrouky, nýbrž jakýmsi odporem vůle proti uznání poznané a k víře vybízející pravdy. Působí tu činitelů mnoho, vědomých i polovědomých, jak pro víru, tak proti ní. A to jen co do úkonu vniterného, který jest čistě osobním, soukromým a tajným. Což teprv u vyznání zevnějšího, na které působí ještě více vlivů zevnějších! Ovšem zde není podstata víry ani nevěry, a proto nelze dle toho souditi. Avšak přetvářka předstírající víru sama jsouc chybná zajisté nezpůsobí nic dobrého, leč že aspoň nevěry veřejně neposiluje; kdežto nevěra ať přetvářkou ať po pravdě projevovaná mnoho může pokaziti u druhých, ba mnohdy jednotlivce

sám konečně upadne do nevěry, do které se sám ustavičně vemlouvá, tak jako jsou lidé, kteří své vlastní lži konečně uvěří. Rozličná t. ř. vyznání víry neb nevěry byla by tedy velice poučná pro psychologii víry, kdyby byla zcela upřímná a podrobná, jak se víra či nevěra připravovala a upevňovala

O víře nelze konečně než opakovati, že připravuje se přirozeně výchovem. příkladem, pěstěním ušlechtilejších stránek duše, aby učila se vůbec schvalovati dobré, odsuzovati zlé. Vědomím o Bohu a poměru člověka k němu pak vyvíjí se náboženský smysl, jenž onomu mravnímu citu dodá pevnosti a posvěcení. V tom jsou jakési přirozené podmínky oné sklonnosti k víře, která se začne jeviti člověku býti dobrem duše, ušlechtilým a blaživým názorem pro časnost i věčnost, a razí si takto cestu do srdce jeho.

Toto však už není účinkem ani pouhé vůle ani pouhého rozumu, nýbrž darem shůry, který celou duši tak jak jest, rozum i vůli k víře vybízí, posilňuje a vede — právě tajemství víry, rozdělované nevyzpytatelným způsobem, aby těm, kteří se jí neprotiví, stala se trvalou hotovostí a vlastností ctnostnou, „první částkou spravedlivosti“ (Tom. Aq.), a vzhledem k cíli člověka základem věcí nadějných, důvodem přesvědčení o neviditelných (Hebr. 11, 1), jež má vystřídáno býti názorem přímým a blaživým na dobra kdysi viditelná.



Obsah.

	Str.
Náboženství	5
Pojem náboženství	7
Části náboženství	11
Modlitba	26
Obět	41
Rozšířenost náboženství	44
Původ náboženství	52
Náboženství a mravnost	72
Úkol náboženství	92
Cíl člověka	103
Příroda a nadpříroda .	116
Zjevení	139
Tajemství	144
Možnost Zjevení	151
Zjevení přímé	159
Prospěšnost Zjevení	162
Potřeba Zjevení	187
Poznatelnost Zjevení	258
Sudidla Zjevení	271
Zázrak	314
Proroctví	389
Víra	427
