

OBRANA

ZÁKLADŮ VÍRY KATOLICKÉ.

SEPSÁNA OD

Ph.Dr. **EUG. KADEŘÁVKA** O. PRAEM.

S approbací nejdůstojnější knížecí arcibisk. konsistoře Pražské a přivolením
představených řádových.

SVAZEK PRVNÍ.

V PRAZE.

Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V Kotrba.
1899.

ČÁST FILOSOFICKÁ.

Nehynoucí památce

největšího křesťanského filosofa a theologa

sv. Tomáše Akvinského

věnuje

spisovatel,
jenž se snaží být jeho žákem.

Prameny svazku prvního.

Egger: Propaedeutica philosophica-theologica.

Gutberlet: Lehrbuch der Apologetik.

Hettinger: Apologie des Christenthums. Lehrbuch der Fundamental-Theologie.

Hontheim: Institutiones theodicaeae.

Kleutgen: Philosophie der Vorzeit.

Liberatore: Institutiones philosophicae.

Liebermann: Institutiones theologiae dogmaticae I. p.

Pesch T.: Institutiones philosophiae naturalis. Welt-räthsel.

Schanz: Apologie des Christenthums.

Stöckl: Lehrbuch der Philosophie.

Zigliara: Summa philosophica.

Spisovatel užil také svých spisů: O atheismu, O jsoucnosti a bytnosti Boží, Psychologie.

Ú v o d.

Církev *katolická* nám předkládá učení Krista Pána k *uvěření*, t. j. abychom je jako slovo Boží, zjevení Boží nadpřirozené, svědectvím Božím potvrzené přijali, za pravdu s plnou jistotou pokládali a k němu celou myslí, celým srdcem přilnuli. Takové poznání nazývá se proto *víra katolická*. Avšak víra, kterou po nás žádá Církev, není postavena na písku, nýbrž spočívá na pevných základech, jako dům, který poskytovatí má obyvatelům příbytek bezpečný. Tyto však základy považují mnozí nedostatečnými a proto je zavrhuji. Z té příčiny umínil jsem si následovati příkladu jiných a hájiti jich. Jednotlivých článků víry hájiti nehodlám.

Řekne snad někdo: »Je-li učení, jež Církev katolická k věření předkládá, slovo Boží, jsou také základy, na kterých víra katolická spočívá, Boží; kterak tedy se může člověk vzpírati tomu, co jest Božího, nepřímému Bohu samému?« Vyšetříme příčiny tohoto děje podivného a nerozumného.

1. Bůh Se zjevuje v přírodě a člověku způsobem přirozeným; nicméně Jej nechce mnohý uznáti, poněvadž oddán jest nějaké nepravosti, které odřící se nechce. Proto buď nezkoumá přírodu a přirozenost lidskou, anebo zkoumá nepravě, aby, co jest pravdivo, vyjevilo se mu nepravdivým, a co jest nepravdivo, pravdivým. Totéž říci sluší o nadpřirozeném zjevení Božím, jež Církev katolická vykládá; které aby mnohý nemusil přijati, zamítá základy víry katolické, ač jsou pravdivy.

2. Žádá-li skrze Církev katolickou Bůh od nás, abychom Jeho slovu uvěřili, má nám víra naše u Něho získati zásluh; nebyla by však záslužnou, kdybychom byli přinuceni uvěřiti. Proto jakkoli Bůh Své zjevení nadpřirozené opatřil pohnutkami uvěřitelnosti jistotnými, přece tak je upravil, že také na naší svobodné vůli záleží, přijati je nebo nepřijati.

Je-li tedy naše svobodná vůle spořádána, rozkáže rozumu přijati slovo Boží; pakli není, neučiní tak. Také hájiti základů víry katolické může nám býti velmi záslužno; neboť hájíce jich šíříme slávu Boží, utvrzujeme se ve víře, kterou již máme, a prospíváme bližnímu, aby víry nabyl anebo se v ní utvrdil.

3. Útoky proti základům víry katolické činěné nevycházejí toliko a jediné od člověka, nýbrž také od zlého ducha, jehož účinkům člověk sám se vydal, jak uslyšíme, jehož působení Bůh, jak uslyšíme, z dobrých příčin připustil a k dobrému konci vede, jehož panství nad člověkem není neodvratné. Zlému duchu, který sám od Boha odpadl a první rodiče k pádu svedl, na tom záleží, aby lidé vírou katolickou se nevraceli k Bohu; proto popuzuje ducha lidského k tomu, aby útokem hnal na pevné a nezvratné základy víry katolické; a mnohý člověk jeho poslušen jest, ač nemusí, ač by mohl nalézt u Boha, Jenž duchem zlým vládne, pomoci proti němu. Jenom tak dovedeme si vysvětliti urputné útoky, kterými zednáři anebo Číňané víru katolickou pronásledují.

4. Mnozí z opovážlivé všetečnosti anebo z naduté pýchy mění slovo Boží a podávají na místě slova Božího učení své. Tak činí kacíři a rozumáři, kteří Boha, bytost nekonečnou, podrobují měřítku svého rozumu omezeného. Aby toto jednání své nerozumné ospravedlnili před sebou a jinými, dotírají na základy víry katolické a je prohlašují nepravdivými.

Avšak útokem ženou nepřátelé nejenom na základy víry katolické, ale také na jejich obrance, z nichž mnozí smrt podstoupili.

A co jiného může Církev katolická očekávati, když Kristus Pán tyto útoky předpověděl a sám těmi útoky byl usmrčen? Od počátku Církve katolické dějí se útoky až po

naši dobu, a díti se budou, pokud svět světem státi bude. Ovšem marně; neboť Bůh dílo Své nedopustí nepřátelům zničiti. Útoky jednotlivých dob končí vítězstvím, aby opět nové útoky nastaly, Než, nebylo by chvály hodno, abychom my katolíci ruce založili, lhostejně se dívali na útoky a říkali: Však Bůh zachová Své dílo. Ano, Bůh zachovává, avšak užívá prostředníků, kteří jsou povinni jako prostředníci Boží hájiti základů víry katolické.

A zajisté, čteme-li dějiny Církve katolické, setkáváme se ve všech dobách s mnohými muži učeností a svatostí vynikajícími, kteří hájili základů víry katolické proti útokům v různých dobách různým způsobem ze všech různých stran činěným. Uvedu toliko některé. V 2. stol. po Kr. psal svatý Justin M., v 5. sv. Augustin («O Městě Božím» De civitate Dei v 22 svazcích), v 13. sv. Tomáš Akvinský (Summa contra Gentiles »O pravdě víry katolické«); v našem století prosluli Wiseman, Nicolaş, Balmes, Orti y Lara, Vosen, Hettinger, Weiss. Také v národě českém vyskytují se mužové, jež apologety, obhájci nazývati lze, jak v době dřívější, tak i nyní.

Jakými zbraněmi potřebí jest hájiti základů víry katolické? Jakými se dějí útoky: přírodovědeckými, historickými, rozumovými čili filosofickými. Tvrdí-li přírodozpytec, že příroda je taková, že nepotřebuje Boha, stvořitele, zachovavatele a ředitele: musí obhájce dokázati, že příroda takového Boha potřebuje. Tvrdí-li dějepisec, že Církev katolická není církví od Krista Pána založenou: musí apologeta dokázati, že jest. Tvrdí-li filosof, že člověk nemá duši svobodnou a nesmrtelnou: musí apologeta dokázati, že má. Chce-li tedy apologeta řádně hájiti základů víry katolické, musí býti vzdělán nejenom učením Církve katolické, ale i vědami přírodními, dějepisem a filosofií. K útokům, jimiž se podvracejí základy víry katolické, se počítá dvojí názor, buď že nauka o víře katolické netoliko není žádnou vědou, ale také každé vědě se protiví, anebo že víra měniti se může a má ve vědu. Obrana katolická musí dokázati, že oba názory jsou nepravdivy, že obou těchto výstředností se varuje boho-

věda, theologie katolická. Jestliže však »Obrana« hájí pravého rázu vědeckého, bohovědě příslušného a víru katolickou nepodkopávajícího, musí sama vědeckosti šetřiti; spolu však má-li býti přístupna čtenářům různé vzdělanosti, musí býti psána slohem srozumitelným.

Poněvadž »Obrana« odrážeti má útoky, jest potřebí znáti útočníky. A těch jest počet značný. 1. Neznabozi, atheisté, kteří pojem Boha majíce tvrdí, že Ho není. 2. Hmotaři, materialisté, kteří nic neuznávají leč hmotu a nutné působení přírody. 3. Všebožci, pantheisté, kteří svět pokládají za vývoj, zjev bytosti božské, svou bytností úplně se světem totožné, tak že není věcného rozdílu mezi Bohem a světem. 4. Naturalisté, kteří tvrdí, že člověk celý jest výtvorem přírody, že se liší od zvířat stupněm, ne druhem či podstatou, že jest celý do přírody ponořen, nikterak nad přírodu povznesen, že povznést se nad přírodu jest bludem, opovržlivostí. 5. Deisté, bohoklidci, kteří uznávají Boha stvořitelem světa, ne však zachovavatelem a ředitelem, kteří svět, od Boha jedenkrát stvořený, od Boha naprosto trhají, jako by úplně byl sám sobě zůstaven, jako by Bůh o něj více se nestaral. 6. Pohané, kteří ve dva, tři anebo více bohů věří, kteří zbožněným věcem stvořeným anebo udělaným, silám přírodním, duchům, lidem se klaní. 7. Mohamedáni, kteří v jednoho Boha o jedné osobě, hrubě anthropomorfisticky, t. j. lidsky představovaného, a v Mohameda, posledního a největšího proroka věří, kteří učení o Bohu se kloní k fatalismu, kteří v ráji smyslné rozkoše očekávají. 8. Židé, kteří Krista vykupitelem slíbeným neuznávají a Jemu zarputile vzdorují, kteří nemají ani proroků, ani chrámu, ani oltáře, ani kněží, ani oběti, kteří pověrečně zachovávají obřady od Boha skrze Mojžíše předepsané a ke Kristu Pánu vedoucí anebo víry nemajíce zákon Mojžíšův zavrhuje a proroctví křivě vykládají, od pravého Boha odpadají a neznabohy se stávají. 9. Protestanté věřící, kteří zavrhli auktoritu Církve katolické a přemnohé články víry porušili. 10. Protestanté rozumáři, kteří podle svého rozumu víru křesťanskou vykládají, rázu nadpřirozeného, Božského zbavují, aby konečně všeho právě

křesťanského se vzdali a neznabožstvím končili. 11. Rozkolníci, schismatické, kteří nástupce sv. Petra na biskupském stolci římském neuznávají hlavou Církve Kristovy viditelnou. 12. Jednotliví katolíci bloudící, kteří *ontologisty* se zovouce tvrdí, že po čas života pozemského jest Bůh od nás rozumem bezprostředně nazírán, kteří *tradicionalisty* se zovouce tvrdí, že pravdy přirozené, jednající o jsoucnosti Boha a o nesmrtelnosti duše lidské, toliko vírou přijati můžeme od Boha nadpřirozeně. Se zjevujícího, nikoli vědou, z přirozeného zjevení Božího čerpanou, kteří jsouce nazýváni *polovičatými rozumáři* tvrdí, že nadpřirozené pravdy od Boha zjevené jsou lidem tajemny pouze po jistou dobu, že rozum řádně vzdělaný dovede těmi pravdami proniknouti a je tak poznati, jako pravdy přirozené.

A čeho jest apologetovi hájiti proti těmto odpůrcům? Rozebereme-li pojem víry katolické, dospějeme k základům jejím. Víra katolická má předmětem náboženství nadpřirozeně od Krista Pána zjevené a Církvi katolické svěřené, jež si člověk osvojuje vírou. Základy tedy jsou: náboženství, zjevení nadpřirozené, Kristus Pán, Církev katolická, víra.

Uvážíme-li počet odpůrců a základy, kterých jest hájiti, řekneme, že jediný Bůh jest mocen, aby zachoval, co založil. Proto musí apologeta, byť i sebe více byl vzdělán — a vzdělán býti musí důkladně a všestranně — chce-li těch základů hájiti, prositi Boha, aby jej Svým prostředníkem zvolil, jej Svou pomocí podporoval a jeho práci žehnal, aby čtenáři měli z ní prospěch.

Tedy nejprve o náboženství, a sice obecném.

Těm, kteří studují bohovědu, budiž úvodem následující

Úvod do bohovědy obecné.

Bohověda, slovně vyměřena, jest věda o Bohu a věcech Božských. Předmětem bohovědy hlavním jest Bůh, přídružným jsou věci stvořené, k Bohu, svému původu a cíli se odnášející. Podle podmětu vědouceho a různého důvodu poznávacího rozeznáváme různou bohovědu: vědu Boha o Sobě a věcech stvořených, která důvodem má Božskou bytnost samu, a vyjmeme-li bohovědu pouhých duchů, vědu člověka o Bohu a věcech stvořených, která důvodem má zjevení Boží. Zjevení však toto jest buď přirozené anebo nadpřirozené; proto rozeznáváme bohovědu lidskou: přirozenou, která jest částí filosofie, a nadpřirozenou, světlem rozumu lidského nadpřirozeným chápanou. Zjevení nadpřirozené přijímá se buď věrou v době pozemského putování anebo přímým nazíráním v době oslavy nebeské; pročez rozeznáváme bohovědu věreckou a nazíravou. Mluvití budeme o bohovědě přirozené a věrecké.

V bohovědě přirozené poznati můžeme Boha, Jenž Se zjevuje v přírodě a ve člověku, přirozeným světlem rozumu lidského s jistotou sice, ale méně dokonale a méně obsáhle, než v bohovědě věrecké nadpřirozeným světlem; neboť ve tvorech zjevuje Se Bůh prostředně, ve víře bezprostředně, a kromě toho, co poznati můžeme o Bohu přirozeně, rozumem, předkládají se nám v bohovědě věrecké ku věření

také tajemstva v Bohu skrytá, jichž poznati nelze bez Božího zjevení nadpřirozeného.

Bohověda přirozená jest výsledkem celé filosofie, která od zkušenosti, vědami zkušebními podávané, podle pravidel logických přechází k posledním důvodům. Bohověda věrecká řídí se dvěma pravidly, zkoumajíc nadpřirozené zjevení Boží. Pravidlem vzdáleným jsou jí knihy Starého a Nového Zákona a ústní podání, jež z úst samého Krista Pána od apoštolů přijatá anebo po samých apoštolech Duchem svatým osvícených zděděná nám se dochovala; pravidlem nejbližším jest jí neklamné učení Církve katolické, jež nám předkládá, co věriti máme. Proto se nazývá bohověda věrecká katolickou.

Bohověda katolická jest vědou, poněvadž podle jistých zásad sestavena, v jeden celek uměle uspořádána předmětem jest poznání, kterým člověk s jistotou něco za pravdu má; není však vědou, znamená-li věděti tolik, co za pravdu něco míti na základě vnitřní zřejmosti. Je však vědou nadpřirozenou a liší se od věd přirozených. Neboť formálním čili údobným důvodem jistoty čili pohnutkou má zjevení Boží nadpřirozené, na nadpřirozené zřejmosti zevnější spočívající, důvodem látkovým neklamné učení Církve katolické, kdežto vědy přirozené důvodem údobným mají zjevení Boží přirozené t. j. buď logickou, rozumem lidským nutně žádanou souvislost myšlének na zřejmosti vnitřní spočívající anebo přirozených dějů zřejmost zevnější, důvodem pak látkovým zkušenost zevnější a vniternou.

Bohověda katolická liší se od víry tím, že kromě článků víry na Božské vážnosti spočívajících obsahuje také závěrky usuzováním rozumovým utvořené. Bohověda, jakkoli víře, od které vychází a ku které směřuje, prospívá probouzením, udržováním, obhajováním a posilováním, přece nečiní toho, jenž jsa učenějším umí víry hájiti, u větší míře věřícím; věřící neučený může míti právě tak pevnou víru, jako učený bohovědec, ano i pevnější, poněvadž víra není plodem učnosti a poněvadž učnost může bohovědce svést k pýše, která víru podkopává.

Methody čili návodu užívá bohovědec rozmanité: v bohovědě apologetické čili základní zkoumá filosoficky a historicky, an dokazuje, že zjevení Boží odtažitě a srostitě jest víry hodno, a vyšetřuje, kterak víra ve zjevení Boží vzniká; v bohovědě pozitivné kriticky si vede, čerpaje z pramenů články víry; v bohovědě spekulativné hledí články víry, jež, pokud na zemi žijeme, jsou zahaleny mrakem tajemným, poněkud aspoň přístupnými učiniti rozumu, jak víra dovoluje, a proto 1. vyjadřuje články víry patřičnými a jasnými pojmy analogickými čili obdobnými, 2. smysl jejich vykládá, 3. s věrojatností čili pravděpodobností dokazuje, že, jakkoli o nich nevysvítá pro nás nutnost logická, zřejmost vniterná, přece nejsou nerozumny, a sice z obdoby čili analogie, čerpáné z věcí přirozených, a ze srovnalosti jednoho článku s ostatními a s posledním cílem člověka, 4. vyvozuje z článků víry nové pravdy úsudkem. Tak užívá bohověda věrecká ve své spekulativné části filosofie s ní se netotožnic.

Bohověda věrecká se dělí na theoretickou, praktickou a historickou; k první náleží bohověda základní a dogmatika; k druhé morálka, pastorálka, liturgika a církevní právo; k třetí dějepis církevní. Pomůckou bohovědy věrecké jest starověda, úvod do písma svatého, známost řečí biblických, náuka o výkladu písma svatého, výklad písma svatého, náuka o sv. Otcích.

Bohověda katolická jest vědou nejvznešenější, poněvadž jedná o bytosti nejvyšší způsobem nejvznešenějším; jest vědou nejpotřebnější, poněvadž jedná o poměru člověka k Bohu, jehož neznalost činí člověka nejvýše nešťastným; jest vědou nejužitečnější, poněvadž pravé a důkladné poznání Boha zdokonaluje všechny vědy a umění. Proto jest si jí velice vážiti.

Bohověda základní.

Výměr, úloha, odpůrcové, rozdělení, literatura
a důležitost bohovědy základní.

Bohověda základní čili obranná čili dogmatika obecná jest ona část věrecké bohovědy theoretické, ve které filosoficky a historicky se dokazuje, že náboženství křesťanské jediné jest pravé a dokonalé, že jest od Boha nadpřirozeně zjeveno a Církvi katolické svěřeno, od které je lidé věrou přijímají.

Na ni tedy připadá důkazy jistotnými položiti nezvratné základy náboženství křesťanského, námitky, jež zavrhují veškeré náboženství křesťanské, odrážeti týmiž zbraněmi, jakými se činí, a bohovědce připraviti k dogmatice samé, která jednotlivě vykládá, čemu věriti třeba. Za tím účelem přechází bohověda základní od filosofie, která v bohovědě přirozené vrcholí, a od dějin obecných, ze kterých poznáváme život všelidský a prozřetelnost Boží o lidstvo pečující, k bohovědě nadpřirozené a dokazuje, že nadpřirozené zjevení Boží jest možné, nutné, prospěšné a skutečné. Než, ačkoli vysvětluje pravdy víře předcházející a na rozum dává, že člověk v jistém případě určitém věriti může a má, že víra s vědou se srovnává a přirozenosti lidské jest příhodná: přece člověka k víře nenutí aniž nutiti může, poněvadž víra vyžaduje nejen předběžné vzdělání rozumové, ale i milost Boží, kterou by byl i rozum osvěcen i vůle posilněna, a svobodné rozhodnutí vůle lidské.

Bohověda plníc úlohu svou odráží útoky odpůrců základy náboženství křesťanského bořících, za které se pokládají: 1. neznabozi, 2. hmotaři, 3. všebožci, 4. naturalisté, 5. deisté, 6. pohané, 7. mohamedáni, 8. židé doby křesťanské, 9. protestanté věřící, 10. protestanté rozumáři, 11. rozkolníci, 12. katolíci bloudící: ontologisté, tradicionalisté, polovičatí rozumáři.

Bohověda základní se dělí nejprve na dvě části, pouze virtuálně od sebe rozdílné: na důkaz o křesťanském rázu

pravého náboženství a na důkaz o jeho katolictví. V první části jedná se o náboženství a zjevení obecném a o náboženství a zjevení křesťanském; v druhé o Církvi katolické, již náboženství křesťanské svěreno jest. K těmto dvěma částem přistupuje třetí část o víře, kterou si člověk náboženství křesťanské od Církve katolické přisvojuje.

Bohověda základní, která v 19. stol. se stala zvláštní naukou, ostatním naukám bohovědeckým souřadnou, pěstována jest po celou dobu, kdy trvá křesťanství. V době patristické bránili Církev katolickou: Justinus Martyr, Tertulianus, Athenagoras, Minucius Felix, Clemens Alex., Athanasius, Lactantius, Augustinus a jiní. Ve středním věku: Petrus Damiani, Petrus Venerabilis, Thomas Aquinas, Raimundus Martini a jiní. V novém věku: Nicolaus Cusanus, Daniel Huet, Segneri, Gerbert a jiní. V našem století: Wiseman, Nicolas, Nardi, Balmes, Hettinger, Weiss, Gutberlet a jiní. V Čechách jsou pozoruhodni: J. Čermák, Hakl, Hulakovský, Jirsík, Lenz, Pant. Neuman, Fr. Poimon, J. a Mat. Procházkové, Střebský, Štulc, Vychodil a jiní.

Pro bohovědu věreckou má bohověda základní důležitost velikou. Neboť spojuje zjevení nadpřirozené s přirozeným, vědu nadpřirozenou s přirozenou; dále bez ní není dogmatiky, která tvoří střed a jádro náboženství křesťanského; posléze odpůrcové Církve katolické nemohou býti získáni leč bohovědou základní. Je-li tato přijata, ostatní část bohovědy věrecké s velkými obtížemi se nesetkávají.

KNIHA PRVÁ.

Ö náboženství obecném.

Abychom důkladně porozuměli náboženství obecnému, odpovíme na otázky: Co jest, zda jest, v čem záleží, je-li nutno, všeobecně, odkud jest, jakého jest rázu.

ČÁST PRVÁ.

Co jest náboženství.

Naši předkové nám zůstavili slovo, jež není prázdným zvukem, ale výborně věc samu znamená. Neboť rozebereme-li slovo *náboženství*, shledáváme, že znamená: býti na Bohu, tedy závislost člověka na Bohu. Podobný smysl má latinské slovo *religio* (Lact. Div. Inst. 1, 10 c. 3.): svazek, kterým jsme k Bohu *připoutáni* (vinculum, quo Deo *religati* sumus). Sv. Tomáš Akv. píše: Religio proprie importat *ordinem ad Deum*, t. j. zavírá v sobě ve smysle vlastním *vztah k Bohu*. (S. Th. 2. 2. qu. 81. a. 1.)

Avšak tento poměr závislosti, připoutání, vztahu není stejně vzájemný, jaký jest mezi dvěma přátely sobě vespolek rovnými, nýbrž asi tak nestejně vzájemný, jako mezi synem a otcem, poddaným a představeným. Ale pravím *asi*; neboť kdežto bez syna není otec otcem, bez poddaného není před-

stavený představeným: jest Bůh bez člověka Bohem. Bůh jest *původcem* a *předmětem* náboženství, Jenž náboženství založil a Jemuž úcta náboženská právem náleží, Který však této úcty pro Sebe nevyhnutelně nepotřebuje, jelikož Sám Sobě úplně stačí; ale člověk jest *podmětem* náboženství, tak že jest povinen míti náboženství a Bohu prokazovati úctu náboženskou, aniž bez náboženství jest člověkem, jakým býti má, dokonalým.

Tak smýšlejí o náboženství lidé, rozumu řádně užívající, jak víme ze zkušenosti. Pročež nesprávně bychom nazývali náboženství vzájemným spojením Boha a člověka.

Avšak lid neoznačuje náboženstvím toliko poměr, ale také jeho poznání a uznání (*agnitio Dei*), jakož i život tomu poměru odpovídající, a sice bázeň Boží (*metus Dei*), poslušnost k Bohu (*obsequium Dei*), úctu a službu Bohu prokazovanou (*cultus divinus*), zbožnost (*pietas*).

Tak jsme vyměřili náboženství *slovně*, přihlížejíce k slovu a názoru, který mají o něm lidé. Na počátku nemůžeme míti výměru jiného; až poznáme, že náboženství jest skutečné, a do jeho povahy vniterné vnikneme, doděláme se výměru věcného, který se týká věci, ne pouze slova.

ČÁST DRUHÁ.

Zdaž jest náboženství?

Nechtějíce předstihnouti odpověď na pozdější otázku, je-li náboženství všeobecně skutečno, tvrdíme, co nelze popírat, že, jak ví jeden každý z nás z vlastní zkušenosti, *někteří* lidé mají náboženství. Zda je to zjev pravdivě či zdánlivě skutečný? Vychází-li z lidské přirozenosti zdravé či chorobné? Jedni učenci pokládají náboženství za známku, kterou se liší podstatně člověk od zvířete, a vyměřují člověka živočichem náboženství schopným, míníce přívlastek, jenž ze soustavku, rozumnosti, nevyhnutelně vyplývá. Co

pravil Lactantius ve 4. stol. po Kr. (l. c. VII. 9.) Religio est paene sola, quae hominem discernit a brutis (Náboženství jest skoro jediné, jež člověka dělí od zvířat): totéž míní v 19. stol. přírodopysce Quatrefages, an dí (Revue des deux Mond. 1860. p. 820): L'homme est un être organisé .. doué de moralité et de religion (Člověk jest živočich schopný mravnosti a náboženství). Tito učenci pokládají přirozenost lidskou základem náboženství, náboženství pak samo praví býti člověku tak nevyhnutelným, že na něm spočívá dokonalost právě lidská. Avšak hmotaři a filosofové vidinci čili idealisté ¹⁾ praví, že náboženství jest pouze přeludem, illusí, domněnkou nepravdivou, výtvořem obrazotvornosti čili fantasie, že ducha lidského zastihuje chorobou, že jest potřebné toliko člověku nevzdělanému, že pokrokem vědeckým mizí, že tomuto pokroku škodí, že pochází ze špinavého sobectví. Hmotař Feuerbach v našem století píše ²⁾: Die Religion ist eine Krankheitserscheinung der Menschheit, welche die Wissenschaft zu vernichten hat; eine schmutzige, vom Egoismus befleckte Anschauung, eine grundverderbliche Illusion (chorobný stav pokolení lidského, jenž musí býti vědou odklizen; špinavý názor sobectvím pokálený, přelud naprosto záhubný). Idealista Hellwald v 19. stol. ³⁾: Religion ist ein Trug, ein nothwendiger Irrthum, so nothwendig, wie der Trieb Ideale ⁴⁾ zu bilden (klam, nezbytný přelud, tak nezbytný jako pud, který nás nutí ideály tvořiti).

Kdo z nich má pravdu? Lactantius a Quatrefages či Feuerbach a Hellwald? Abychom rozumně mohli odpověděti, zkoumejme předmět a podmět náboženství, Boha a člověka,

¹⁾ Filosofové idealisté učí, že, co nazýváme skutečným, na př. strom, jistotnou jsoucnost, existenci, má pouze v naší mysli, že o tom nelze tvrditi, ani že jest, ani že není něčím věčně o sobě mimo mysl bytujícím, existujícím, ani jaké jest samo v sobě.

²⁾ Darstellung d. Leibniz'schen Philosophie. 1836. p. 134. Ueber das Wesen d. Religion. 1847

³⁾ Culturgesch. 1875.

⁴⁾ Filosofové idealisté považují ideály za stíny a mlžiny: Religion der Schatten, Nebelreich.

tázající se, 1. zdali Bůh jest či bytuje a jaké jest bytnosti čili povahy, 2. jaké jest bytnosti člověk, zdali jest v poměru k Bohu a v jakém. O člověku není potřebí zkoumati jako o Bohu, zdali jest.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

Zdali Bůh jest.

Abychom na otázku tuto mohli odpověděti, zkoumejme, co znamená, co lze v odpovědi očekávati, zdali a kterak lze odpověděti. Až tyto záhady ¹⁾ předběžné rozřešíce, cestu si proklestíme, přikročíme k odpovědi samé.

HLAVA PRVÁ.

Otázky předběžné rozřešeny.

§ 1.

Co znamená otázka: „Zdali Bůh jest?“

Že Bůh jest ²⁾ čili bytuje, existuje, označujeme slovem »jsoucnosti Boží«; podobně mluvíme o jsoucnosti světa, mí-nice, že svět jest, bytuje, existuje. To, čemu náleží jsoucnost, co jest čili bytuje, zove se bytost: Bůh jest bytost, svět jest soubor ³⁾ bytostí.⁴⁾ Bytuje však bytost buď v mysli, anebo ve své příčině, anebo sama o sobě, t. j. mimo mysl a příčinu: první jsoucnost jest objektivně čili pomyslně ⁵⁾ možná,⁶⁾ druhá subjektivně čili fysicky možná, třetí skutečná ⁷⁾ čili

¹⁾ Záhada, problema.

²⁾ Býti či bytovati, esse seu existere; jsoucnost, esse seu existentia.

³⁾ Soubor, collectio.

⁴⁾ Bytost, ens.

⁵⁾ Pomyslný, logicus s. idealis s. mentalis.

⁶⁾ Možný, possibilis.

⁷⁾ Skutečný, actualis.

věcná.¹⁾ Na př. báseň má jsoucnost objektivně čili pomyslně možnou, pokud ji básník podle zákonů logických a uměleckých ve své mysli chová; subjektivně čili fysicky možnou, pokud jest básník s to, aby ji slovy vyjádřil; skutečnou čili věcnou, pokud ji slovy vyjádřil. Bytost, které přísluší jsoucnost skutečná, na př. Karel IV., král český, osoba historická, slunce, kolem něhož se otáčí země naše, jest bytostí ve smyslu užším. To, co se těší ze jsoucnosti pouze možné, je spíše bytec,²⁾ než bytost; také lze bytcem nazvati případek,³⁾ na př. velikost, pilnost, rozum, prostor, čas, kdežto bytost vyznamenává podstatu⁴⁾: kámen, žáka, člověka, co jest v prostoru, co trvá v čase.

Není pochybnosti, že Bohu náleží jsoucnost objektivně čili pomyslně možná; neboť všichni lidé rozumu řádně vyvinutého mají o Bohu myšlénku, také neznabohové, byť i tvrdili, že Boha ve skutečnosti není. Avšak jsoucnost subjektivně čili fysicky možnou nelze Bohu připisovati, jako připisujeme soše, básníka Vinařického představující, byť i nebytovala, poněvadž, kdežto socha tato příčinou má sochaře, pojem Boha je takový, že Bůh nemá příčiny Sebe samého, že není účinkem. Jedná se tedy o jsoucnost skutečnou, zdali tato Bohu přísluší, jako se jedná o skutečnou jsoucnost Lykurga, zákonodárce spartanského.

§ 2.

Čím se odpoví na otázku: »Zdali jest Bůh?«

Na otázku: »Zdali jest Bůh« neodpoví se toliko, že Bůh jest, ale také jaký jest.

Bytosti náleží zároveň obojí: jsoucnost a bytnost;⁵⁾ neboť má-li bytost, na př. stříbro, bytovati, musí nějakou býti. Bytnost znamená to, skrze co bytost je právě takovou,

¹⁾ Věcný, realis.

²⁾ Bytec, ens.

³⁾ Případek, accidens.

⁴⁾ Podstata, substantia.

⁵⁾ Bytnost, essentia,

jakou jest, čili to, v čem se zakládá povaha, přirozenost¹⁾ bytosti, čili to, čím se odpovídá na otázku, co bytost jest. Na př. bytnost člověka záleží v tom, že jest živočichem rozumným; bytnost kruhu záleží v tom, že jest čarou v rovině mající na všech místech křivost jednorázovou. Proto se nazývá bytnost formou čili údobou bytosti, její přirozeností. Od přirozenosti, která jest principem čili prvotí činnosti, liší se bytnost rozdílem virtuálním, t. j. pomyslným sice, čili v mysli činěným, ale také ve věci samé svůj základ majícím; takovým rozdílem se liší na př. živočich rozumný od živočicha svobodnou vůli majícího. Mezi přirozeností a bytností není rozdíl věcný, jakým se liší na př. člověk a zvíře, ani rozdíl prostě čili zcela pomyslný, jakým se liší na př. člověk od živočicha rozumného. Avšak od údoby²⁾ liší se bytnost prostě pomyslně. Někdy bytnost a podstata (spíše podstatnost, t. j. v čem podstata jest založena) se zaměňují, jelikož říkáme: »Bytnost čili podstata hnutí záleží v rozkladu těles ústrojných, jež tato po smrti podnikají, jsouce zbavena prvotí životní a podrobena výhradnému působení sil lučebných.« Ale nesprávně tak se děje. Neboť podstata ve smysle pravém znamená bytost, která tak bytuje, že nepotřebuje jiné věci, ku které by lnula jako k podmětu, na př. kámen, oproti případku, t. j. bytci, který aby bytoval, potřebuje jiné věci, ku které by lnul jako k podmětu, na př. velikost, která lne ke kameni; proto se liší bytnost od podstaty věcně. Konečně poměr mezi bytostí a bytností v tom jest založen, že bytnost základem jest bytosti vtomným čili vetkvělým (immanentním), že bytost bytností tak jest určena, že jest právě takovou, jakou jest.

Tedy jsoucnost Boží úzce souvisí s Jeho bytností; proto poznávající onu, poznáváme také tuto. Avšak jednáje o Bohu vědecky, dělíme onu od této, abychom je dokonale poznali, a sice takto: Známe-li o Bohu výměr³⁾

¹⁾ Přirozenost, natura.

²⁾ Údoba, forma.

³⁾ Výměr, děfinitio.

slovný,¹⁾ začítí nám jest jsoucností, poněvadž o každé bytosti dříve se dovídáme, že jest, než jakou jest. Ale poznávajíce jsoucnost Boží, nemůžeme neznamenati bytnosti Jeho, která se nám nezbytně naskytuje; proto až vnikneme do jsoucnosti Boží vědecky, užívajíce přirozeného světla rozumu lidského, shrneme vše, co se nám při jsoucnosti o bytnosti naskytlo, a sestavíme vědecky, abychom se dopracovali na tom základě také o bytnosti Boží známosti »Obraně« nevyhnutelné, užívajíce filosofické metody apriorické. Neboť neznáme-li důkladně, pokud možno, bytnosti Boží, nemůžeme v »Obraně« mluvit o obsahu náboženství. Ovšem v »Obraně« stručnosti jest potřebí.

§ 3.

Zdali lze jsoucnost Boží poznati?

Člověk poznává rozumem jsoucnost těch věcí, jež jsou přístupny smyslům a o nichž dříve nabývá poznání smyslného, se zvířaty společného, aby pak na základě tohoto poznání smyslného od zjevů věcí přešel k věcem samým: na příklad jsoucnost růže, tělesa pohybovaného, těla lidského. Týmž rozumem poznává na základě rozumového poznání věcí smyslům přístupných také jsoucnost oněch věcí, jež nejsou přístupny smyslům, a o nichž nabývá poznání rozumového podle zákonů logických: na př. jsoucnost krásy, která přísluší růži, jsoucnost příčiny, která tělesem pohnula, jsoucnost duše lidské, která s tělem lidským tvoří jednu bytost, člověka. Že skutečně poznáváme předměty smyslům nepřístupné, nadsmyslné, tomu nás učí zkušenost samozřejmá,²⁾ tak že to není ani potřebí, ani možno dokázati, jelikož se to samo sebou rozumí. Hmotaři sice, kteří kromě hmoty neuznávají ničeho, a empirikové čili zkušenci, kteří zamítají vše, cokoli není předmětem zkušenosti bezprostřední, omezují naše poznání věcmi, jež jsou přístupny smyslům; tak zajisté praví hmotař L. Büchner:³⁾ Der Natur-

¹⁾ Slovný, nominalis, seu verbalis.

²⁾ Samozřejmý, per se evidens.

³⁾ Stöckl, Lehrb. d. Gesch. d. Phil. II, 127. 5.

kundige kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, nennt er transcendent, und diese Transcendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes (Znatel přírody zná toliko tělesa a vlastnosti těles; co tyto věci přesahuje, nazývá přesažným, a tuto přesažnost pokládá za poblouzení lidského ducha). Avšak sami nechtějící potvrzují, že rozumem poznáváme také věci smyslům nepřístupné; neboť pojednávající své názory hmotářské a zkušeněcké přijímají a vykládají věci smyslům nepřístupné: na příklad sílu, zákon, nutnost, pořádek, pravdu, věčnost, prahmotu, ač těchto předmětů ani nevidíme, ani neslyšíme, ani nehmatáme, ani nechutnáme, ani nečicháme. O věcech pak jiných, smyslům nepřístupných, na př. duši nehmotné,¹⁾ mohutnostech nadsmyslných, nesmrtelnosti, Bohu, ač je zamítají, přece mají pojmy.²⁾

Avšak mezi předměty našeho poznání nadsmyslného náleží Bůh.

Tedy nelze o tom pochybovati, že můžeme rozumem poznati jsoucnost Boží.

§ 4.

Kterak lze poznati jsoucnost Boží? Kterak slovně se vyměřuje Bůh?

Že Bůh jest, není nám, pokud na zemi putujeme, samozřejmo čili bezprostředně, přímo zřejmo, jako jest samozřejmo, že jsou tělesa kolem nás, že já jsem, že jest péro, kterým píši. Proto nepokládá se, kdo praví: »Není pravda, že jest Bůh,« ač jest pošetilcem největším, za blázna, jenž rozumu pozbyl, jako se pokládá, kdo praví: »Není pravda, že dvakrát dvě jsou čtyři, že každý účinek má svou příčinu, že bílé není černým, že kruh jest kulatý, že přímka od jednoho bodu k druhému vedena jest nejkratší vzdáleností mezi

¹⁾ Nehmotný, immaterialis.

²⁾ Hegel (Werke 12. pag. 377.) píše: »Wenn das Denken nach Kant nicht über die Sinnenwelt hinaus kommen soll, so wäre im Gegen-theil es vor allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hineinkomme.«

těmito dvěma body. « Avšak soud nesamozřejmý čili prostředně, nepřímou zřejmý jest závěr ¹⁾ úsudku. ²⁾ Proto se poznává jsoucnost Boží úsudkem.

Má-li však úsudkem se dokázati jsoucnost Boží pravdivě a s jistotou, musí 1. návěsti, ³⁾ ze kterých úsudkem se dokazuje závěr, býti pravdivy samy o sobě a jistotny; 2. údoba (forma) úsudku musí býti správná, ⁴⁾ tak aby závěr s nutnou důsledností ⁵⁾ logickou vyplýval z návěští jako dovozené ⁶⁾ z důvodů: ⁷⁾

$$\begin{array}{rcl} & M & a \ P; \\ \text{avšak} & S & a \ M. \\ \hline \text{Tedy} & S & a \ P. \end{array}$$

Na příklad:

Vše, co jest uspořádáno, pochází od
původce rozumného;
avšak svět jest uspořádán.

Tedy svět pochází od původce rozumného.

Je-li H (hypothesis, podmínka),
jest vždycky T (thesis, položka);
avšak jest zajisté ve skutečnosti H.

Tedy jest zajisté ve skutečnosti T.

Na příklad:

Je-li svět účinkem, musí míti příčinu;
avšak svět jest zajisté ve skutečnosti účinkem.

Tedy svět má zajisté ve skutečnosti příčinu.

S jest buď P_1 anebo P_2 ;
avšak S není P_1 .

Tedy S jest P_2 .

¹⁾ Závěr, conclusio s. consequens.

²⁾ Úsudek, ratiocinium.

³⁾ Návěst, praemissa.

⁴⁾ Správný, rectus.

⁵⁾ Důslednost, consequentia.

⁶⁾ Dovozené, rationatum.

⁷⁾ Důvod, ratio.

Na příklad :

Svět má původ buď od sebe aneb od jiné bytosti;
avšak svět nemá původu od sebe.

Tedy svět má původ od jiné bytosti.

Poněvadž mnozí užívají důkazů nepravdivých o jsoucnosti Boží, bude třeba rozeznávat pravdivé od nepravdivých, a tyto vyvrátiti; a poněvadž pravdivé nejsou od všech přijímány, jest jich hájiti proti námitkám.

Tyto důkazy o jsoucnosti Boží ukončí a ještě více objasní výklad neznabožství, jehož nepravda jest nepřímým důkazem pravdy o jsoucnosti Boží.

Dříve než přikročíme k důkazům jsoucnosti Boží, poněvadž věděti musíme, o kom chceme dokazovati, podati nám jest o Bohu výměr, který na počátku našeho zkoumání jiný nemůže býti, leč slovný, z obecného názoru všech lidí a z etymologie, významu slovního čerpaný; výměr věcný se nám objeví, až prozkoumáme jsoucnost a bytnost Boží. Že Bůh znamená bytost nejvyšší, původce tohoto světa, svorně tvrdí vzdělání i nevzdělání, jak ti, kteří Boha uznávají, tak ti, kteří Jej zamítají.

Slovanské slovo Bog (sanskrit. bhaga) znamená ctihodného, velebného. Lat. Deus, sanskrit. deva, řecké Θεός, Ζεύς, germánské Gott, God, znamená bytost jasnou, tedy dokonalou, nejvyšší; semitské Ilah znamená bytost mocnou anebo vznešenou; hebrejské Jahve bytost, která nemůže nebýti, bytost nutnou, neměnlivou, El nejmocnější, Elohim nejvyšší úcty hodnou, Adonai Pána. Indiáni nazývají Boha velikým duchem.

Že bytost takto slovně vyměřená bytuje, hodláme dokázati.

HLAVA DRUHÁ.

Důkazy jsoucnosti Boží pravdivé.

§ 1.

Pramen, přehled a souvislost důkazů.

Naše poznání vychází od zkušenosti, kterou zevrubně a neklamně nabytou máme podkladem, na kterém logickými zásadami o totožnosti, protikladu, vyloučeném třetím a dostatečném důvodu¹⁾ se řídíce a správných forem logických: pojmu, soudu a úsudku, výměru, rozdělení, důkazu, metody a vědy užívající stavíme, abychom se dopátrali poznatků o základech zkušenosti.

Zkušenost, čili, co nám zkušenost povídá, jest ve skutečnosti pozdější, t. j. účinkem; avšak pro naše poznání jest dřívější, poněvadž ji dříve znáti musíme, než její základů se dopátráme. Základy zkušenosti jsou ve skutečnosti dřívější, příčinami, ale pro naše poznání jsou pozdější, poněvadž je poznáváme, když jsme zkušenosti nabyli. Tento způsob důkazu, z účinku na příčinu soudícího, nás přivede k pravdivému a jistotnému poznání jsoucnosti Boží; neboť zásada příčinnosti, vyplývající přímo ze čtvrté logické zásady o dostatečném důvodu, jest samozřejmá, nezvratná, a platnost má jak v oboru našich myšlének, tak v oboru skutečnosti, který myšlénkám odpovídá.

Avšak příčiny jsou účinkům více nebo méně blízké, ano v řadě příčin musí býti jedna poslední, nejvyšší; tato poslední, nejvyšší jest cílem, ku kterému směřujeme, zkoumajíce jsoucnost Boží.

Tedy z účinků, t. j. ze světa, zkušeností poznaného, a sice z bytostí, k světu přirozeně náležejících, a z dějů přirozených, jež ve světě pozorujeme, souditi budeme na Boha, poslední, nejvyšší příčinu světa. A jest zajisté člověku přirozeno hledati příčiny účinků, od nejbližších příčin postupo-

¹⁾ Principium identitatis, contradictionis, exclusi tertii, rationis sufficientis.

vati ke vzdálenějším a neustávají, až by přišel k příčině pro poznání lidské poslední, ale ve skutečnosti první. Nepřirozeno jest brániti tomuto postupu, jelikož se činí rozumu lidskému násilí, *jež jej ničí*.

Avšak zkušenost o bytostech a dějích přirozených jest dvojí: zevnější a vniterná; onu máme o tom, co jest a se děje mimo nás, v našem zevnějšku, tuto o tom, co jest a se děje v nás, v našem nitru. Proto čerpáme jedny důkazy ze zkušenosti zevnější, druhé ze vniterné.

Viditelné tvorstvo, zkušeností zevnější poznané, vydává o Bohu svědectví, že jest, netoliko svým celkem, ale také svými částmi jak metafysickými, tak fysickými. K částem tvorstva metafysickým náleží zjev věci a věc sama; zjev věci jest povahy trpné a činné; ve věci samé rozeznáváme jsoucnost a bytnost; bytnost jest počáteční a konečná. K částem fysickým se počítá nerost, bylina, zvíře a člověk. Důkazy jsoucnosti Boží rozdělíme podle částí metafysických, všímajíce si při každém částí fysických. Obdržíme tedy pět důkazů, z nichž první čtyři se nazývají kosmologické, pátý teleologický či fysikotheologický. Všech pět důkazů tvoří jeden celek, jako části světa metafysické úzce souvisejí; proto nelze jeden trhati od druhých. Také pořádek jejich shora naznačený nutno jest zachovávat. První dva důkazy týkají se zjevu věci, který, poněvadž padá do smyslů, dříve poznáváme, než věc samu. Záleží však zjev ve změně, která má dvojí stránku trpnou a činnou; neboť ve všem míru dějí se rozmanité změny, kterým věci nejsou toliko trpně podrobeny, při kterých jsou také samy příčinami účinnými.¹⁾ Jelikož trpná stránka změny dříve padá do smyslu, jí jest nám počítati. Tyto důkazy nám podá filosofie přírodní čili kosmologie a psychologie.

Ke zkušenosti zevnější řadí se zkušenost vniterná, již má člověk o svém nitru vlastním, a jež poskytuje tři důkazy jsoucnosti Boží, jak učí psychologie a filosofická morálka.

Avšak netoliko zjevy přirozené se naskytují naší zku-

¹⁾ Př. účinná, c. efficiens.

šenosti, ale také nadpřirozené, zázračné; i těchto užití můžeme, abychom z nich soudili na jsoucnost Boží.

K těmto devíti důkazům, jež jsou vniterně zřejmy, poněvadž jsou čerpány z věcí samých, od Boha učiněných, přistupuje desátý, historický, jenž se těší ze zřejmosti zevnější, poněvadž jest čerpán ze svědectví pokolení lidského.

Důkazy									
vniterně zřejmé					zevně zřejmý historický				
z věcí přiroz.			z věcí nadpřiroz. zázrakoslovný						
ze zkušenosti zevn.				ze zkuš. vniter.					
ze zjevů		z věcí samé		z myšlení,		chtění,		požívání	
z trpné str.		z činné		ze jsoucnosti		z bytnosti		psy-	
kos-		mo-		lo-		počátečné		konečné	
						-gické		teleolog	

§ 2.

Pět vniterně zřejmých důkazů, čerpaných z věcí přirozených, poznanych zkušeností zevnější, a sice:

Důkaz z trpné stránky změny vedený.¹⁾

A)

Těleso, jež jest mimo mne (měsíc, kámen, bylina, zvíře, jiný člověk než já), tělo mé vlastní a také nitro mé vlastní (co jest a se děje ve mně) jeví se mi změnami; změnám podrobena jest každá podstata tělesná, i nerost, i bylina,

¹⁾ S. Thomas Aqu. S. Th. 1. 2. 3. c.: Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu. Non autem est possibile, ut idem sit simul actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa . . . Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum vel quod moveat seipsum. Omne ergo, quod movetur,

i zvíře, i člověk, jak učí zkušenost zevnější o tom, co jest a se děje mimo mne, a vnitřní o tom, co jest a se děje ve mně, tak že změnami každý tvor viditelný trvá, aniž který bez nich býti může.

Mění se však tvor, an počíná jinak se míti, než posud se měl, an přechází z jednoho stavu do druhého. Pročež znamenáme při změně kromě podmětu změny čili přechodníku t. j. kromě věci, která při změně přecházejíc touž trvá, také věc, od které podmět změny vychází, čili východník (terminus a quo) a věc, ku které přechází, čili přístupník (terminus ad quem). Na př. čtvercový kus hlíny stává se kulatým: přechodníkem jest kus hlíny, východníkem údoba čtvercová, přístupníkem údoba kulatá. Člověk stává se moudrým: přechodníkem jest člověk, východníkem nedostatek moudrosti, přístupníkem dostatek moudrosti.

Z výměru změny vyplývá toto: Věc měnitelná právě proto, že jest měnitelná, jest 1. nedokonalá, poněvadž přijímá, čeho neměla, a pozbývá toho, co měla; 2. jest složená, poněvadž sestává z přechodníku, východníku anebo přístupníku; 3. jest smíšený kon,¹⁾ t. j. něco uskutečněného a při změně trvalého (kon), čemuž jest přimísena mohoucnost,²⁾ možnost pozbytí něčeho, jelikož, pokud věc při změně trvá táž, jest v konu, a pokud může něčeho pozbyti a něčeho nabyti, jest v mohoucnosti.

Změny jsou dvojího druhu: tělesa buď jsou měněna (voda přechází v páru, skála se trhá), anebo sebe sama mění (bylina roste, zvíře vidí potravu, člověk myslí).

Uvažme nejprve tělesa měněná.

oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

¹⁾ Kon = actus.

²⁾ Mohoucnost = potentia.

B)

Těleso a , jež jest měněno, není měněno od sebe samého, ale od jiného tělesa b : voda nepřechází v páru sama sebou, ale teplem, jež vychází od dřeva hořícího; skála sama sebou se netrhá, ale vodou ve štěrbinách skalních zmrzlou. Neboť nic není měněno, leč pokud je schopno, čili mohoucno toho, več jest měněno, čili pokud jest v mohoucnosti: skála je trhána, pokud jest schopna, aby byla roztržena, pokud jest v mohoucnosti roztržení. A nic není měnícím, leč pokud jest v konu, ve skutečnosti, poněvadž měniti znamená převést něco z mohoucnosti ve skutečnost a poněvadž převedeno býti může něco z mohoucnosti ve skutečnost jenom tím, co jest v konu: voda zmrzlá jest měnící, pokud jsouc skutečně zmrzlou převádí mohoucnost roztržení ve skutečné roztržení, pokud skutečně tlačí stěny štěrbin skalních.

Avšak není možno, aby totéž zároveň bylo v konu a mohoucnosti v téže příčině: skála mohouc býti roztržena právě tím, že může býti roztrhána, není skutečně trhána. Nemůže tedy totéž těleso býti v téže příčině zároveň měněným a měnícím.

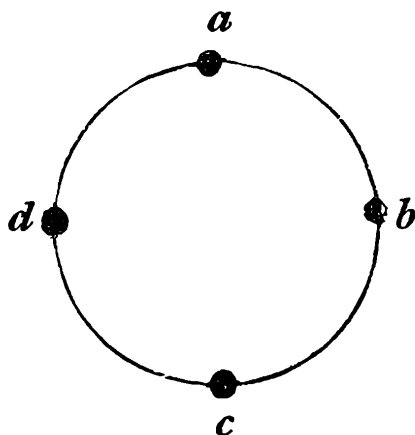
Musí tedy těleso a býti měněno od jiného tělesa b . Avšak těleso b opět jest měněno a sice od c , c od d atd.: břeh zaplaven vodou, voda v řece vystoupila, řeka vzrostla silnými dešti, silné deště vznikly vzduchem parami přesyceným a silně ochlazeným. Tato tělesa a , b , c , d a t. d. tvoří řadu. Takových řad je velké množství, vespolek spojených a jakousi tkaninu do šířky, délky a hloubky tvořících; tak jest břeh v jiné řadě těles tak měněných, že tato tvoří břeh; podobně řeka, déšť, vzduch. V řadách těles, jež jsou měněna, nemůžeme pokračovati bez konce. Neboť a) řada skutečná (a ve světě skutečném mohou býti jenom řady skutečné) jsouc na jednom konci ukončena, musí také na druhém konci býti ukončena: řada skutečná, která končí na druhém konci článkem desátým, musí na prvním konci končiti článkem prvním. Jsou-li však jednotlivé řady konečné,

je také seřadění těchto řad konečno; tkanina řad jest konečna. *b)* Řada jest množství, množství však jest ve světě skutečném skutečné, množství skutečné jeví se určitým číslem, určité číslo není nikdy skutečně nekonečno. Totéž říci sluší o tkanině řad. *c)* Kdyby řada byla skutečně nekonečna, čekalo by poslední těleso a , jež má býti změněno, až by předposlední b , od kterého býti má změněno, změněno bylo od c , c by čekalo, až by d změněno bylo od e a t. d., tak že pro řadu nekonečnou žádné těleso, ani a , nemohlo by se dočkati změny, tak že by vůbec změny nebylo, kdežto přece, jak zkušenost učí, skutečny jsou změny, kterými tělesa jsou měněna.

Proto musíme klásti bytost, od které tělesa jsou měněna buď přímo anebo nepřímo, která však sama není měněna. Od této bytosti je těleso z přímo změněno; od z je změněno y od b je změněno a ; tedy od oné bytosti jsou kromě z všechna tělesa nepřímo měněna.

Namítá se: Není potřebí klásti bytost, od které tělesa jsou měněna, která však sama není měněna, tvoří-li řada těles měněných kruh. Tato námitka jest nepravdiva.

Neboť 1. tvoří-li tato řada kruh, jest každé těleso zároveň v téže příčině měněným a prostředně skrze jiná tělesa měnícím. Abychom to dokázali, vezměme čtyři tělesa a , b , c , d .



a má býti od b změněno; má-li však b měniti, musí samo změněno býti od c ; má-li c měniti, musí býti změněno od d ; má-li d měniti, musí býti od a změněno; má-li

a měniti, musí býti od b změněno a t. d. Tedy nejenom se nikdy neuskuteční změna, kterou a má býti změněno, ale také zároveň má býti a od b měněno a zároveň a měniti má b skrze d a c , aby od b bylo měněno. Totéž nutno říci o b , c a d .

2. Potřebuje-li jedno každé těleso měněné, aby od jiného bylo měněno, nemůže této potřebě býti vyhověno, jsou-li všechna tělesa stejně potřebná v jednom kruhu spojena. Neboť nemohou-li články řetězu samy o sobě viseti bez hřebu, nemůže sám o sobě viseti bez hřebu ani celý řetěz, z nich sestávající a kruh tvořící, byť i článků bylo sebe více; nemají-li jednotliví lidé peněz, nezaloží banku, byť i sebe více jich se spojilo v jednu společnost. Je-li ze 30 jinochů jeden každý učitele potřebný, je všech 30 učitele potřebno, utvoří-li spolek.

Bytostí, od které tělesa jsou měněna, která však sama není měněna, nemůže býti těleso, jež samo sebe mění. Neboť takové těleso, bylina, zvíře, člověk, pokud je tělesem, samo jest měněno a pokud samo sebe mění, jest s jedné stránky měnícím a s druhé měněným, tak že potřebí jest prvotě, která by tyto dvě stránky od sebe různé spojila. Jsou sice mnohá tělesa měněna tělesy, jež sama sebe mění: na př. bylina rozkládá kyselinu uhličitou, uhlík podržuje a kyslík vypouští; zvíře připravuje výkalem a zdechlinou prst; člověk staví z nerostů domy. Avšak nelze říci, že by těleso, jež samo sebe mění, bylo posledním důvodem všech změn, kterými všechna tělesa jsou měněna, jelikož 1. nerosty měněné jsou podmínkou změn, kterými živokové sami sebe mění — co by si počali živokové bez nerostů? zda nesestávají z prvků nerostů? — jelikož 2. nerostové byli dříve než živokové a jelikož 3. změny nerostů přemnohé dějí se, nezávisíce na živocích.

Z toho následuje, že, hledáme-li důvod změn, kterými jsou tělesa měněna, musíme klásti bytost (ne těleso), jež ani měněna není, ani sebe nemění.

C)

Také důvodem změn, kterými tělesa sebe sama mění, musí býti bytost, jež ani měněna není, ani sama sebe nemění.

Neboť 1. tělesa, která sebe sama mění, bylina, zvíře, člověk, pokud jsou tělesy, jsou měněna. Zajisté, jak zkušenost učí, podrobena jsou změnám, jichž od nerostů doznávají, jsouce od nich měněna, a jež jim jsou buď ke prospěchu, mohou-li jich, přijatých, užití činností sobě vlastní, životní, anebo ke škodě, nemohou-li jich užití; za příklad budtež uvedeny vzduch, voda, světlo, teplo, jimiž měněna jsou. Pročež předpokládají, jako nerosty, bytost, jež ani měněna není, ani sebe sama nemění.

2. Pokud ona tělesa sebe sama mění, rozeznávati v nich musíme dvě prvotě, věcně od sebe různé, měnící a měněnou, poněvadž nemůže býti táže prvotě zároveň a v téže příčině měnící a měněnou podle zásady protikladu. Bylina sebe měnící jest v jedné příčině¹⁾ měnící, v druhé měněnou; tyto dvě stránky od sebe se různí věcně, tak že bylina měnící není bylinou měněnou.

Bylina, jedna podstata tělesná úplná, sestává ze dvou částí soustavných,²⁾ podstat neúplných, hmoty prvé a údoby podstatné, silami, případy opatřené. Údoba jednou silou působí, že hmota jest živena; druhou, že hmota roste; třetí, že hmota se rozplozuje. Podobně soudíme o zvířeti a člověku. Jedním a posledním důvodem spojení obou prvotí, měnící a měněné, v jedné podstatě tělesné, nemůže býti tato podstata tělesná sama, poněvadž oním spojením teprv vzniká, ale musí jím býti bytost, jež ani měněna není, ani sebe sama nemění.

3. Změny trpné, při kterých tělesa jsou měněna, a zvratné,³⁾ při kterých tělesa sebe sama mění, v tělese živém se provázejí vespolek; neboť zkušenost nás učí, že změny, které

¹⁾ Příčina (ohled), ratio.

²⁾ Soustavný, constitutivus.

³⁾ Zvratný, reflexivus.

působeny jsou v bylině od nerostů, probouzejí činnost životní, kterou bylina sama sebe mění, a opakem že změny, činností životní v bylině působené, probouzejí změny nerostů, prvků, ze kterých bylina sestává; totéž říci sluší o zvířeti a člověku. Nejbližším důvodem mají tyto změny trpné a zvratné pro své vzájemné provázení jednu přirozenost tělesa živého; ale posledním důvodem tato není, jelikož posledním není ani změn trpných ani zvratných, jsou-li oboje uvažovány o sobě, jak jsme se v 1. a 2. bodě přesvědčili. Tímto posledním důvodem změn trpných a zvratných, v tělese živém vespolek se provázejících, musí býti bytost, jež ani měněna není ani sebe sama nemění.

4. U člověka rozeznáváme *životní změny*, které má člověk společny s bylinou a zvířetem, pokud prokazuje s nimi činnost vegetativnou a sensitivnou skrze svou duši, s ústrojím v jednu příčinu spojenou, *od životních změn*, jež jemu rozdruženě (specificky) náležejí, pokud má rozum a svobodnou vůli, kterými mohutnostmi duše, jsouc povahy duchové, bez ústrojí tělového myslí a chce. Ani těchto druhých změn životních není přirozenost lidská posledním důvodem. Neboť *a)* jim předcházejí a je provázejí změny, jež má člověk se zvířaty společny. *b)* Duše myslící a chtějící dělí se na měnící a měněnou, ne sice sama, poněvadž jest podstata fysicky jednoduchá, ale pokud má rozum a svobodnou vůli, svými mohutnostmi, případy a pokud myšlenky a úmysly k ní přistupují jako případy. Tak rozeznáváme u člověka poznávajícího duši, podstatu a rozum, případek k duši jako k podmětu lnoucím, dvě věci od sebe věcně se lišící; duše jest měněnou, rozum měnícím; změna pak záleží v poznatku, myšlence, která jako případek přistupuje k duši, ve své podstatě neměnitelné, a s duší se spojuje v jeden celek složený. *c)* Změna úmyslů, svobodnou vůlí učiněných, podmíněna jest změnou myšlének; změna však myšlének nemá jediným důvodem podmět myslící, ale také předmět myšlený, který jest brzy ten, brzy onen, kterým podmět myslící není, ale kterým spíše jest měněn. Nad těmito dvěma prvotěmi, podmětem myslícím a předmětem myšleným, musí býti jedna

prvot poslední, bytost, jež ani měněna není ani sebe nemění.

Avšak bytost, jež ani měněna není ani sebe nemění, zove se Bůh.

Tedy buď že uvažujeme tělesa, která jsou měněna, anebo tělesa, jež sebe sama mění, říci musíme:

Bůh jest.

D)

Bytnost Boží usouditi můžeme z pojmu bytosti měnitelné. Poněvadž bytost měnitelná jest nedokonalá, složená, jest konem smíšeným: jest bytost neměnitelná dokonalou, jednoduchou, čirým konem. Poněvadž každé těleso jako těleso jest měnitelné, není bytost neměnitelná tělesnou, ale pouhým duchem; poněvadž duše lidská, ač, pokud myslí a chce, jest povahy duchové, přece se mění ve svých případech a proto s jednoduchostí podstaty fysickou spojuje složenost metafysickou¹⁾: jest bytost neměnitelná pouhým duchem případků prostým, metafysicky čili naprosto jednoduchým. Poněvadž bytost měnitelná závisí na důvodu svých změn nezávisí bytost neměnitelná na ničem a sama sobě dostačí; tedy trvání bytosti měnitelné je vztažné, trvání bytosti neměnitelné jest naprosté, absolutní.

E)

Se změnou souvisí pohyb a klid; kde změna, tam pohyb, klidem provázený. Neboť změna záleží v přechodu z jednoho stavu do druhého, tedy v pohybu, a v dosažení tohoto stavu druhého, tedy v klidu, jenž po pohybu následuje. Poněvadž bytost měnitelná, pokud trvá, stálým jest podrobena změnám, je stále provázen pohyb a klid pohybem a klidem. Podle změny rozeznáváme pohyb. Změna nerostu,

¹⁾ Duše lidská jest fysicky jednoduchá, poněvadž ve své podstatě nesestává z částí fysických; jest metafysicky složená, poněvadž k ní lnou jako k podmětu případky: mohutnosti a činové poznávací a snaživé.

bytosti neústrojné, vyžaduje pohyb *fysický*, zevně způsobený: voda přijímá pohyb, jí od dřeva hořícího sdělený, magnet přitahuje aneb odpuzuje železo, dešťové kapky padají k zemi; změna živoka, bytosti ústrojné, vyžaduje pohyb životní, z nitra té bytosti způsobený, jelikož prvoť životní jest v živoku a činnost životní se odbývá v témže živoku; pohyb životní je trojí: při bylině *vegetativný* (pohyb výživy, vzrůstu, rozplozování), při zvířeti *sensitivný* (smyslné představování, smyslné snažení, pohyb místní), při člověku *nadsmyslný* (myšlení a chtění). Z těchto čtyř pohybů předpokládá následující předcházející: není vegetativný bez fysického, není sensitivný bez vegetativného a fysického, podobně nadsmyslný; je spojen: vegetativný s fysickým, sensitivný s vegetativným a fysickým, podobně nadsmyslný; než jsa jiného druhu nevyvine se následující z předcházejícího: vegetativný se nevyvine z fysického, ani sensitivný z vegetativného, ani nadsmyslný z sensitivného.

Poněvadž změna se jeví v pohybu, platí totéž o pohybu, co o změně. Nejblíží důvod jako změny, tak i pohybu je sice v nerostu, bylině, zvířeti, člověku; ale poslední jest v bytosti, jež ani měněna není, ani sebe nemění, v Bohu. První pohyb i fysický i vegetativný i sensitivný i nadsmyslný pochází od Boha.

O pohybu fysickém jsou tohoto mínění přírodozpytci. Newton praví: Netvrdím, že by tíže (*skutečné* směřování, tíhnutí tělesa k tělesu) náležela k bytnosti těles. Leibnitz: Pohyblivost náleží k bytnosti těles, ale nikoli pohyb. Du Bois-Reymond¹⁾: Pohyb se jeví nám na hmotě něčím nahodilým. Clarke, žák Newtonův: Přitažlivost, na které spočívá všeliký pohyb těles nebeských, může býti účinkem nárazu, který však zajisté nebyl hmotný; jest účinkem příčiny nehmotné. Cauchy: »Jediná bytost, od které pocházeti může síla fysická, jest bytost nutná; síla jest výrazem její vůle; různé síly rovnováhy a pohybu jsou příčinami přidruženými²⁾;

¹⁾ Ueber die Grenzen d. Naturerkennens. Die sieben Welträthsel, pag. 76.

²⁾ Přidružený, secundarius.

obecná gravitace, přitahování dvou těles, jež se děje v obráceném poměru čtverce jejich vzdálenosti, jest zákon, výraz vůle Boží.«¹⁾ Nadpřirozený původ pohybu fysického uznává Barthélemy-Saint-Hilaire a P. Janet. Tedy přírodozpytci uznávají závěr, který o pohybu činíme ze změny, že řada hybatelů pohybovaných jest ukončena hybatelem, posledním důvodem všeho pohybu fysického, Bohem.

Než velikost pohybu fysického jest ve světě určita. Tato velikost určitá nenáleží k bytnosti světa; mohla býti menší nebo větší. Určitost, nemajíc důvodem bytnost těles pohybovaných, pochází od Boha, posledního důvodu pohybu, Jenž jsa neměnitelný nezávisí na ničem, a proto velikost pohybu určil svobodně a, poněvadž svoboda přísluší vůli, která předpokládá rozum, také rozumně.

Je tedy první hybatel, Bůh, bytost rozumná a svobodná.

Je-li první pohyb fysický od Boha, předpokládá-li jej pohyb vegetativný a nemůže-li tento ani sám sebou vzniknouti, ani z onoho se vyvinouti: musí míti první pohyb vegetativný důvodem Boha, poslední důvod změny. Také určitost jeho podmíněna jest Bohem, bytostí rozumnou a svobodnou.

Podobně souditi lze o prvním pohybu sensitivním a nadsmyslném.

Pochází-li však pohyb všeliký, klidem provázený, od Boha, posledního důvodu, a je-li Bůh prost změny, musí býti také prost pohybu, klidem provázeného, ve kterém změna záleží.

Konečně je-li vztažné trvání bytosti měnitelné opakováním pohybu a následujícího klidu, nemůže v něm záležeti naprosté trvání bytosti neměnitelné; avšak trvání bytosti měnitelné, pocházejíc od Boha, jest nedokonalým obrazem trvání Božího. Pročež chceme-li si představit trvání bytosti neměnitelné, musíme vzdáliti od trvání bytosti měnitelné nedokonalost, ustavičné opakování a střídání pohybu a ná-

¹⁾ Comtes-rendus hebdomadaires. Tom. 21. Paris 1845.

sledujícího klidu. Tedy jest v trvání bytosti neměnitelné zároveň, jednotně a nerozlučně sloučen pohyb s klidem, a sice jeden životní pohyb nejmocnější, pouhému duchu naprosto dokonalému a naprosto jednoduchému příslušný, s klidem nejhlubším, blažeností naprostou.

F)

S pohybem těles, nerostu, byliny, zvířete a člověka, pokud jest živočichem vegetativně a sensitivně žijícím, souvisí *čas*, číslo pohybu čili trvalosti miznoucí ve příčině dřevnosti a potomnosti počítané, čas, který má počátek a konec, čas, ve kterém a s kterým jsou tělesa, bytosti porušitelné; s pohybem nadsmyslným, jenž duši právě lidské, t. j. pokud má povahu duchovou, přísluší, souvisí *věk*, t. j. doba, ve které trvá duše lidská, bytost počátek mající, ale konce nemající, bytost v případcích, mohutnostech a činech měnitelná, ale ne v podstatě.¹⁾ Poněvadž pohyby bytostí měnitelných nemají důvodu posledního v těchto bytostech, ale v Bohu: nemá ho ani čas ani věk v nich, ale v Bohu, Jenž jsa naprosto neměnitelným, nemůže podléhati ani času, ani věku. Je tedy posledním důvodem času a věku Bůh skrze Svou věčnost,²⁾ t. j. neomezeného života majetek pojednou celý a naprosto dokonalý, čili skrze míru jsoucnosti naprosto trvalé, čili skrze trvalost žádné změně, žádnému úbytku ani přírůstku nepodrobenou.

S pohybem těles souvisí *prostor*, a sice zevnější, t. j. objem povrchu těleso obkličujícího, a vnitřní, t. j. tělesem obkličným zaujatý. Prostornost bytostí tělesných jest založena v rozloženosti (*extensio*) a ličnosti (*quantitas*) hmoty a mění se pohybem; tyto bytosti tělesné jsou v prostoru nejen omezeně (*definitive*), tak že jsou v tomto místě, a ne v jiném, ale i opisně (*circumscriptive*), tak že částem jejich ličným (*quantitativis*) odpovídají části prostoru, od nich zaujaté. Bytosti netělesné (pouzí duchové) a nehmotné (duše lidské) nejsou v prostoru opisně, ale pouze omezeně. Poněvadž spočívá prostor na pohybu, a pohybu není těleso po-

¹⁾ Čas tempus, věk aevum.

²⁾ Věčnost aeternitas.

sledním důvodem: není těleso ani prostoru posledním důvodem. Posledním důvodem prostoru jest bytost, která jest posledním důvodem pohybu těles, Bůh. Než Bůh jest pohybu, tělesům příslušného, prost; není tedy prostorem obklíčen, není prostoru podroben, není v něm ani opisně, ani omezeně, ale přesahuje všeliký prostor, jest nesmírný, immensus. Tedy posledním důvodem prostoru jest nesmírnost Boží, kterou jest Bůh všem tělesům skutečně přítomen; touto přítomností uděluje jim prostornost.

Jako určitost pohybu, má také určitost času a prostoru svým důvodem posledním Boha rozumného a svobodného.

Tedy z trpné stránky změn, kterým podrobena jsou tělesa, vyplývá *jsoucnost* Boha, Jemuž přísluší tato *bytnost*:

Bůh jest posledním důvodem změny, pohybu, času a věku, prostoru; nepodléhá ani změně, ani pohybu, ani času a věku, ani prostoru; jest čirý kon, naprosto dokonalý, úplně nezávislý, Sobě dostačující, trvání naprostého, pouhý duch naprosto jednoduchý, rozumný a svobodný, v němž zároveň, jednotně a nerozlučně sloučen jest pohyb s klidem, a sice jeden životní pohyb nejmocnější, pouhému duchu naprosto dokonalému a naprosto jednoduchému příslušný, s klidem nejhlubším, blažeností svrchovanou; jest věčný, nesmírný.

§ 3.

Důkaz z činné stránky změny vedený.¹⁾

Při změně nelze dělit činnost od trpnosti, jelikož každá změna děje se činností a trpností, tak že něco jest měnící a něco měněné. Aniž může býti ve tvorech viditelných, ze

¹⁾ Invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo

kterých sestává svět, jedna stránka bez druhé, poněvadž každý tvor záleží ze hmoty, prvotě trpnosti, a z prvotě činnosti, údoby podstatné, skrze kterou je tvor právě takovým, jakým jest, jako na př. stříbro chová v sobě kromě hmoty to, skrze co právě stříbrem jest. Jenom v myšlénkách tyto dvě stránky můžeme od sebe oddělití a každou pro sebe uvažovati, aby tvor důkladně byl prozkoumán; ovšem základ tohoto rozeznávání jest ve tvoru samém, ze dvou různých součástí, hmoty a údoby podstatné, sestávajícím. Pokud sestává těleso z údoby podstatné, jest příčinou. Tedy z příčin a sice účinnivých se vede důkaz druhý.

A)

Příčina je to, čím něco jest děláno; příčině odpovídá pojem souvztažný (*correlativus*), účinek, jenž opět slovně, jako příčina, se vyměřuje tím, co příčinou jest uděláno. Jiný výměr, než slovný, není možný aniž potřebný, jelikož oba pojmy jsou samozřejmými základy našeho myšlení. Tak má socha, účinek, svými příčinami *sochaře*, který ji učinil, *mramor*, z něhož jest učiněna, *údobu* na př. sv. Václava, která učinila, že socha má určitý význam, *vzor*, ideu, podle které jest udělána, *účel*, který sochaře vybídl, aby ji udělal; příčiny tyto se zovou podle pořadu příkladů: účinnivá (*efficientis*), látková (*materialis*), údobná (*formalis*), vzorná (*exemplaris*), účelná (*finalis*). Z nich má při druhém důkaze místo příčina účinnivá.

Účinnivou jest příčina, která svou činností fysickou, to jest z přirozenosti vycházející, věc tvoří. Účin čili vliv od příčiny účinnivé vycházející směřuje mimo ni k něčemu, co jej přijímá a co jej přijavši a změny doznavši, stává se účinkem ve smyslu užším. Účinek v tomto smyslu je to, co

si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

jest od příčiny účinnivé učiněno; jest něco věcného a nového; jest buď podstatou (socha) anebo případkem (kulatost na hlíně učiněná). Okolnosti přistupují k příčině (kdo quis), účinu (kdy quando, kde ubi, kterak quomodo), účinku (co quid) činíce je jedinečnými; quis: pohan anebo křesťan; quando v čas modlitby anebo mimo čas tento; ubi: na místě veřejném anebo soukromém; quomodo méně uctivě anebo rouhavě; quid: promluvil o Kristu Pánu anebo o svatém. Není účinku bez přiměřené příčiny účinnivé; nemůže býti příčiny, jež by sebe samu jako účinek tvořila; nemohou dvě bytosti sobě býti vzájemně příčinou účinnivou; účinek věcně se liší od své příčiny, ale mohoucně jest obsažen ve své příčině, dříve než se stane skutečným. Tyto čtyři pravdy samozřejmě vyplývají z pojmu příčiny účinnivé a účinku; nejsou schopny aniž potřebny důkazu. K těmto čtyřem pravdám přistupuje pátá též samozřejmá: Příčina je dříve než účinek.

B)

Že jsou ve světě příčiny účinnivé a účinky, víme ze zkušenosti. Tak se nazývají vůbec a právem příčinami účinnivými a účinky: vítr — vlnění, blesk — požár, přitažlivost slunce — oběh země, magnet — přitažení železa, vedení elektrického proudu do vody — rozloučení vody ve vodík a kyslík; bylina símě vydavší — bylina z něho vyrostlá, požití bylinné šťávy jedovaté — otrávení, ovoce — nasycení, les — vzduch zdravý, zpracování lnu — vyhotovení plátna; lev spatří kořist — vrhne se na ni, samec a samice — mládě, pták — zpěv, zvíře má zdravé oči otevřeny — vidí, kůň — tažení vozu; podmět myslící a předmět — myšlénka, stud — zardění, obuvník — obuv, neštěstí — zármutek, vůle — čin mravně dobrý, vychovatel — vychovanec.¹⁾ O příčinách účinnivých a účincích, ve všech oborech tvorstva se naskytujících patrně a samozřejmě, tak jsme přesvědčeni,

¹⁾ Tolik jest uvedeno příkladů všeho druhu ze zkušenosti, aby patrně vysvitlo, jak nepravdivé někteří zamítají pravé, skutečné příčiny a pravé, skutečné účinky.

že vědeckými a pravdivými považujeme ony důkazy, jimiž dle forem logických soudíme z účinků na příčiny účinnivé. Pročež nelze přisvědčiti těm, kteří ve světě jich neuznávají.

Tyto příčiny a účinky tak jsou uspořádány, že jedna věc jest příčinou druhé, druhá, účinek první věci, jest příčinou třetí, třetí, účinek druhé věci, jest příčinou čtvrté věci atd. Praděd jest ploditel děda, děd jest ploditel otce, otec jest ploditel syna; zpracování kůže jest příčinou vyhotovení obuvi, obuv jest příčinou ochrany nohy, ochrana nohy jest příčinou zachování zdraví, zachování zdraví jest příčinou prodloužení života; dusno jest příčinou vichru, víchř jest příčinou zničení úrody, zničení úrody jest příčinou hladu; pohyb parostroje jest příčinou pohybu prvního vozu, tento pohyb jest příčinou pohybu třetího vozu atd. Řada těchto příčin účinnivých záleží buď v bytostech jednorodých: praděd, děd, otec a syn; více kulí, z nichž první pohne druhou, druhá třetí atd.; magnet přitáhne železo, železo magnetem učiněné přitáhne jiné železo atd.; první kladka kladkostroje pohne druhou, druhá třetí atd. Anebo záleží ve věcech nestejnorodých: símě, kterým jedno zvíře plodí druhé, vzniklo z látky potravné, látka potravná byla poskytnuta od byliny, bylina opět předpokládá jiné látky, jež do sebe přijímá a sobě přizpůsobuje; úkaz mechanický jest příčinou úkazu elektrického, úkaz elektrický jest příčinou úkazu světelného, úkaz světelný jest příčinou rozeznávání předmětů; bytost neživá účinn prokazuje na živé a také opačně; bylina účinn prokazuje na živočichu a také opačně; zvíře účinn prokazuje na člověku a také opačně. Tedy shledáváme řady příčin účinnivých v říši nerostů, bylin a zvířat a v pokolení lidském; tyto jednotlivé řady opět spojeny jsou v jeden celek rozmanitě spletený, kterým vládne poměr příčiny účinnivé k účinku.

V řadách příčin účinnivých a účinků nemůžeme pokračovati bez konce z důvodů podobných, jež platnost mají o řadách těles měněných.

Pročež řady tyto v jeden celek rozmanitě spletený spojené končiti musí v bytosti, která jest účinnivou příčinou

všech příčin světových buď přímo anebo nepřímo, která není účinkem žádné příčiny, která se nazývá příčina první, kdežto příčiny světové všechny se zovou druhými. Tato příčina první se nazývá Bůh.

Tedy Bůh jest.

Namítá se: Není potřebí klásti prvou příčinu, Boha, tvoří-li řada příčin světových kruh. Tato námitka jest nepravdiva z důvodů podobných, jež platnost mají o tělesech měněných.

C)

Jakou bytnost má Bůh, Jehož jsoucnost na jevo vychází důkazem druhým? Odpověď nám podají důsledky, které vyplývají z pojmů příčiny účinnivé a účinku.

1. Poněvadž první příčina, nejsouc žádným účinkem jiné příčiny, nemá pro sebe žádné příčiny a poněvadž o ní platnost míti musí čtvrtá zásada logická (nic nemysli bez důvodu dostatečného), které odpovídá zásada o věcech (nic není bez důvodu dostatečného), zásada o poměru důvodu k dovozenému t. j. k tomu, co z důvodu vyplývá, které jest podřaděna jako zvláštní druh zásada o poměru příčiny k účinku (není účinku bez dostatečné příčiny): má Bůh Svůj důvod sám v Sobě, jest bytost seboucí, ens a se.

2. Poněvadž žádná příčina sebe samu netvoří jako účinek, neučinil Bůh, příčina všech příčin, příčiny sebe samé nemající, Sebe tak, že by byl účinkem Svým; v Něm jest důvod a dovozené bytost naprosto táž.

3. Poněvadž účinek skutečný podmíněn jest příčinou také skutečnou, musí býti Bůh, první příčina všeho skutečného, také skutečný.

4. Poněvadž příčiny světové jsou podstaty a poněvadž účinek musí míti příčinu dostatečnou, musí býti příčina všech příčin také podstatou.

5. Poněvadž, je-li účinek, musí býti příčina, ale ne opačně: může býti Bůh, aniž by bylo světa, účinku.

6. Poněvadž od příčiny účinek věcně se liší, ale mohoucně jest v ní obsažen, dříve než se stane skutečným

musí se Bůh věčně lišiti od světa a musí býti, aby učinil svět, dříve, než se státi může svět skutečným; je však netoliko mocen, ale také naprosto nejmocnější, poněvadž jest prvá příčina všech příčin a důvod Svůj má sám v Sobě.

7. Poněvadž příčina jest dříve než účinek, musí býti Bůh dříve než svět; a poněvadž Bůh sám Sebe udělati nemohl, musí býti od věčnosti.

8. Poněvadž Bůh jest příčina žádné příčiny nemající, a poněvadž ve světě jsou příčiny, jež samy opět pro sebe mají příčiny, jest Bůh nad světem, jest bytostí nadsvětovou, přesaznou; ale tak jest nad světem, že jest zároveň ve světě, světu vtomný, vetkvělý jako příčina všech příčin, ne jako část bytnosti světa, ani jako jeho případek.

9. Poněvadž Bůh, první příčina, tak řídí Své působení po všechny časy, že neruší činnosti, která přísluší přecetným příčinám druhým: jest velemoudrý.

10. Poněvadž Bůh jest příčinou, ale ne účinkem, a poněvadž každý tvor viditelný skrze svou údobu podstatnou, prvoť činnosti, jest příčinou a skrze svou hmotu, prvoť trpnosti, jest účinkem: nezáleží Bůh ze hmoty a údoby, jako tvorové viditelní, ale jest čirá údoba podstatná, pouhý duch.

11. Poněvadž Bůh jsa prvá příčina, jež sama v sobě má svůj důvod, Sám Sobě stačí a žádné nutnosti zevnější nepodléhá, proto jsa příčinou všech příčin, jest naprosto svobodný proti druhým příčinám; a poněvadž svoboda náleží vůli, rozumem řízené, naprosto rozumný.

Stručně lze bytnost Boží vyjádřiti takto

Bůh jest bytost seboucí, jest Sobě důvodem, jest skutečný, podstata, může bez světa býti, na něm nezávisí, jest od světa různý, nejmocnější, věčný, nadsvětový a světu vtomný, velemoudrý, pouhý duch, svobodný a rozumný.

Poněvadž trpnost a činnost příslušejí obě všem tvorům tohoto světa: jest poslední důvod trpnosti posledním důvodem činnosti. Týž Bůh vychází na jevo důkazem prvním a druhým.

§ 4.

Důkaz ze jsoucnosti světa vedený.¹⁾

Od zjevů v důkaze prvním a druhém prozkoumaných přichází rozum ku poznání jejich podmětů, t. j. věcí samých, které ve zjevech smyslům se ukazují. O věcech samých poznáváme, že jsou, jejich jsoucnost, a jakými jsou, jejich bytnost. Jsoucnost jest rozumu našemu bližší, proto jí počínáme, abychom soudili z podmíněné jsoucnosti světa na nutnou jsoucnost Boží. Dříve však promluvíme o podmíněném (contingens) a nutném (necessarium).

A)

Bytost podmíněná, slovně vyměřena, jest bytost, jejíž jsoucnost závisí na podmínce, t. j. na jiné bytosti, která oné bytosti jsoucnost udělila, zachovává a odníti může; bytost podmíněná může nebyti. Má-li tedy bytost podmíněná se těšiti ze jsoucnosti, jest jí nezbytně potřebí jiné bytosti, která by její jsoucnost podmiňovala; tato bytost podmiňující nemůže pro bytost podmíněnou nebyti, proto se nazývá nutnou. Tak jest na př. člověk učený bytost pod-

¹⁾ S. Th. Aqu. S. Th. 1. 2. 3. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam, quae suntabilia esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi et per consequensabilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia suntabilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia suntabilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis... Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

míněná, člověk učící jest jeho podmínkou, tedy bytost nutná. Bytost nutná jest nutnou, máme-li zření k bytosti, která ji má podmínkou své jsoucnosti; ale jest opět podmíněnou, máme-li zření k bytosti třetí, na které závisí její jsoucnost a která jest pro její jsoucnost nutnou. Je tedy v jedné příčině, vzhledem k první bytosti, nutnou, v jiné příčině, vzhledem k třetí bytosti, podmíněnou; proto se nazývá vztažně nutnou a vztažně podmíněnou. Onen člověk učící má svou učenost od jiného člověka učícího, který jest jemu nutný; je tedy nutný, přihlížíme-li k prvnímu člověku, a podmíněný, přihlížíme-li k třetímu člověku. Třetí bytost je sice pro druhou nutná, než sama jest podmíněna závisíc na čtvrté; podobně mluviti lze o čtvrté, páté a t. d. Syn jest podmíněn otcem, který jest pro syna nutný; otec jest podmíněn dědem, který jest pro otce nutný; děd jest podmíněn pradědem, který jest pro děda nutný a t. d.

Od této bytosti vztažně nutné rozeznáváme bytost naprosto nutnou, která jest sice podmínkou jsoucnosti jiné bytosti, ale sama pro svou jsoucnost nezávisí na podmínce. Nutnosti naprosté rozumíme ve smyslu užším, míníme-li bytost, která nemá pro svou jsoucnost důvod v ničem jiném, leč v sobě; takto nutným pokládáme jediného Boha. Rozumíme jí však také ve smyslu širším, je-li důvod nutnosti, podmětu nějakému příslušné, ne v podmětu samém, ale v něčem jiném nutném, od něhož ten podmět se liší virtualně; tak nazýváme naprosto nutnými ideje Boží, které nejblíže se zakládají v rozumu Božím, posléze v Bohu samém, od Něhož se liší toliko virtuálně. Posud mluvíme o naprosté nutnosti ve smyslu vlastním. Než máme naprostou nutnost též ve smyslu nevlastním; neboť mnohá věc jest ve smyslu vlastním vztažně nutnou, tedy na podmínce závislou, avšak má-li se naznačiti, že kromě této podmínky není žádné jiné, na které by jsoucnost té věci závisela, říkáme o ní, že jest naprosto nutnou. Tak se zove náboženství naprosto nutným ve smyslu nevlastním; neboť ve smyslu vlastním jest vztažně nutno, závisíc na podmínce, kterou jest stvoření člověka.

Jest nám se tázati, zda je svět podmíněný a vyžaduje-li pro svou jsoucnost bytost ve smyslu vlastním a užším naprosto nutnou.

B)

Zkušenost nás učí o tvorstvu viditelném, že tělesa podstatně vznikají a zanikají. Vznikají tím, že hmota prvá se spojuje s údobou podstatnou, jistému druhu těles náležející; zanikají tím, že od sebe odloučí se hmota a údoba. Dříve než jisté, určité těleso jedinečné vzniklo nabyvši jsoucnosti skutečné, nebylo ho ještě; když zaniklo, není ho více. Před vznikem bylo těleso pouze možné netoliko logicky, pokud pojem jeho neobsahuje nesrovnalosti mezi znaky svými, ale i fysicky, pokud co jest logicky možno, státi se může nějakou příčinou skutečným; tato možnost fysická odnáší se *ke hmotě první*, která jest schopna působením příčiny přijati podstatnou údobu tělesa kteréhokoli, aby tvořila s údobou těleso, hmotu druhou, *ke hmotě první*, která údobu své posavadní pozbyti a jiné opět nabyti může, *ke hmotě první*, která bez nějaké údoby nemůže bytovati. Když hmota prvá pozbývá své údobu, s kterou tvořila těleso, hmotu druhou, vyvádí se působením zevnějších příčin z tělesa hynoucího nová údoba, která se spojí s hmotou prvou a s ní nové těleso tvoří. Těleso takto utvořené poněvadž sestává také z hmoty první, může opět zaniknouti a také skutečně zaniká; načež hmota prvá nové údobu nabývá a s ní nové těleso tvoří. Tento vznik a zánik, jenž se děje u nerostů cestou lučební, nazývá se plozením ve smyslu obdobném a zkažením (generatio et corruptio). Plození ve smyslu pravém se vyskytuje u bylin a zvířat a záleží v tom, že od ploditelů živým jejich působením nabývá splozenec i hmoty první i údobu podstatné; údoba bytosti hyne, ana s ústrojím¹⁾ se zkazí; načež hmota její nabývá údobu tělesa neživého. Také člověk vzniká plozením, t. j. spojením hmoty s údobou, duší, a zaniká zkažením, t. j. odloučením hmoty od údobu, kterážto hmota nové údobu nabývá a s ní nerost tvoří; ale

¹⁾ Ústrojí, organismus.

liší se od byliny a zvířete tím, že údoba jeho nemůže míti v ploditelích svůj původ, aniž zahynouti může s ústrojím, jak učí psychologie.

Tedy tvorové tohoto světa dříve než vznikli, byli možní; pokud trvají skutečně, v tom okamžiku, ve kterém jsou, nemohou nebýti, jsou nutni, ale v následujícím okamžiku nemusí býti, mohou nebýti; když zanikli, pozbyli skutečnosti, jsoucnosti věčné. Jsou tedy pomíjitelní majíce jsoucnost podmíněnou; nejsou sami od sebe, nejsou seboucími. Jsoucnosti jejich skutečné předchází možnost logická a možnost fysická, jsoucnost ještě ne skutečná. Avšak možnost není dostatečným důvodem skutečnosti, ze které se těší tento svět; skutečnost tohoto světa jest podmíněna skutečností světa nejbližší minulou, která jest pro ni nutnou. Avšak skutečnost světa právě minulá jest pouze vztažně nutná, tedy také podmíněná. Neboť co platí o tvorech tohoto světa nynějších, platí též o minulých, jak dokazuje nejen zkušenost, ale i rozumová úvaha; není zajisté možno, aby tvorstvo bylo dříve seboucím a pak se proměnilo pravým opakem v neseboucí. Avšak podmíněnost jsoucnosti světa nejbližší minulé předpokládá nutnost jsoucnosti světa vzdáleněji minulé, kterážto nutnost jest opět vztažná a jest spojena s podmíněností. Tak můžeme pokračovati řadou do minulosti dále a dále. Zda můžeme v této řadě nutností vztažných pokračovati do nekonečna? Řada minulých dob, ve kterých světu přísluší nutnost vztažná a podmíněnost, nemůže býti skutečně nekonečná; neboť čas, ve kterém a s kterým svět trvá, jsa na jednom konci, t. j. v nynějšku ukončený, musí býti také na druhém konci, t. j. v minulosti ukončen a vše, co vztažné, svůj poslední důvod míti musí v naprostém. Vrchní vrstva cihel, ze kterých sestává dům, spočívá na vrstvě cihel nejbližší spodní, tato na druhé spodní, druhá na třetí a t. d., konečně nejspodnější na pevném základě. Tímto základem pevným jest pro jsoucnost celého světa bytost ve smyslu vlastním a užším naprosto nutná.

Avšak bytost v tomto smyslu naprosto nutná nazývá se Bůh.

Tedy Bůh jest.

Aniž je tato bytost naprosto nutná zbytečnou, tvoří-li řada nutností vztažných kruh. Důvody jsou podobny těm, jež o kruhu těles měněných a měnících podány byly v prvním důkaze.

C)

Z podmíněnosti tvorů vyplývá tato bytnost Boží:

1. Bůh jest naprosto nutný, t. j. nemůže nikterak nebyti.
2. Všichni tvorové viditelní mají jsoucnost přímo anebo nepřímou od Boha; Bůh ji má sám od Sebe, jest Svá vlastní jsoucnost.

3. Bůh jest netoliko původcem jsoucnosti tvorů, ale také zachovatelem. Neboť jaký počátek, takové i další trvání. Je-li tedy počátek jsoucnosti závislý na Bohu, jest i její další trvání závislé na Něm. Pročež od Boha musí také býti jsoucnost tvorů zachována.

4. Skutečnosti tvorů předchází jejich možnost logická a fysická. Tedy původce jejich jsoucnosti musil je mysliti, a sice tak, aby jejich znaky mezi sebou si neodporovaly; také dále je mysliti musí, poněvadž jejich jsoucnost zachovává; je tedy Bůh rozumný. Jsa důvodem možnosti fysické, tvorům také jsoucnost udělil; spojuje tedy s rozumností mocnost. Tuto mocnost také prokazuje, An zachovává jsoucnost tvorů. Tu však šetří působnosti tvorů, pravých účinných příčin; pročež druží se k mocnosti Boží také moudrost.

5. Bůh nejsa nikterak podmíněn, nezávisí na ničem. Proto udělil tvorům jsoucnost svobodně a svobodně ji také zachovává. Ano, jelikož Jeho nezávislost jest úplná čili naprostá, svoboda a mocnost Jeho tak daleko sáhají, že jsoucnost tvorům také může odníti; tato však svoboda a mocnost musí se srovnávati s moudrostí Boží.

Je tedy Bůh naprosto nutný, Svá vlastní jsoucnost, původce a zachovatel jsoucnosti tvorů, rozumný, moudrý, svobodný a mocný.

Bůh, poslední důvod zjevů, jest i původce jsoucnosti věcí, jež ve zjevech smyslům se objevují; neboť zjevy a podměty jejich, věci, úzce spolu souvisejí. Bůh třetího důkazu je také Bůh prvního druhého.

§ 5.

Důkaz z počátečné bytnosti světa vedený.¹⁾

Se jsoucností jest ve věci nerozlučně spojena bytnost; neboť, je-li socha Karla IV., musí takovou býti, abychom ji nazvati mohli sochou Karla IV. Poněvadž tento svazek jest nerozlučitelný, nemůže býti jiného původu jsoucnost a jiného bytnost, ale spíše říci sluší: Od koho jsoucnost, od toho i bytnost. Podle této zásady lze souditi z předu, a priori: Poněvadž má svět jsoucnost svou od Boha, má též bytnost od Boha; proto z bytnosti světa následuje jsoucnost Boha a spolu bytnost Jeho, a sice taková, aby svět od Něho bytnost svou míti mohl.

Než uvažujme bytnost tvorů viditelných blíže, abychom o jsoucnosti a bytnosti Boží soudili ze zkušenosti, a posteriori.

Co znamená bytnost, bylo již řečeno. Bytnost nazvati lze též dokonalostí; neboť dokonalé jest úplně hotové čili to, čemu se dostává všeho přirozeností vyžadovaného. Socha Karla IV. jest dokonalá, má-li vše, čeho jest jí třeba, aby mohla se nazývati sochou Karla IV. Dokonalost čili bytnost jest počáteční, kterou tvor viditelný má, když vznikl; než, cíl jest mu vytčen, kterého má dosíci; dokonalost, skrze kterou bytost k cíli spěje, zove se druhá čili prostřední; dokonalost, která záleží v cíli dosaženém, zove se třetí čili konečná. Dítě, když se narodí, má celou přirozenost lidskou, tak že netoliko se zove, ale také jest člověkem; ale má své

¹⁾ S. Th. Aqu. S. Th. 1. 2. 3. Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

síly vyvíjeti, aby se stalo moudrým a ctnostným; vyvinování sil, činnost, která k cíli směřuje, zove se dokonalostí prostřední; nabude-li člověk moudrosti a ctnosti, těší se z dokonalosti konečné.

Bytnost čili dokonalost světa počáteční zkoumati budeme v důkaze čtvrtém, odkládajíc dokonalost konečnou k důkazu pátému, ve kterém budeme mluvit též o dokonalosti prostřední.

Dříve však, než důkazu čtvrtého se podejmeme, připravme si cestu a vyjděme od jsoucnosti.

Jak zkušenost učí, jest jsoucnost tvorů viditelných dvojí: ideální a fysická; neboť jsoucností ideální bytují v nás, když si je myslíme, a jsoucností fysickou bytují sami o sobě, jelikož zdravé mysli jsouce bychom si je nemyslili, kdyby jich nebylo mimo nás. Ovšem oba tyto způsoby jsoucnosti jsou rozdílny mezi sebou; neboť jinak bytují tvorové viditelní v nás a jinak mimo nás. Ale přece mezi sebou obě jsoucnosti se srovnávají a souvisejí; neboť já, ve kterém tvorové ideálně bytují, jsem tvorem, fysicky bytujícím, a jsoucnost tvorů fysická jest jednou z příčin jsoucnosti ideální. Těmito dvěma způsobům jsoucnosti odpovídají dva způsoby bytosti čili dokonalosti počáteční; proto rozeznáváme bytnost ideální, skrze kterou tvor viditelný bytuje ve mně, a bytnost fysickou, skrze kterou bytuje mimo mne. Také tyto dvě bytnosti, jakkoliv jsou rozdílny, mezi sebou se musí srovnávat a souviseti; bytnost ideální musí svůj základ míti ve fysické, má-li tvor viditelný, jenž sám o sobě má bytnost fysickou, v nás svým působením bytovati skrze bytost ideální.

Nejprve prozkoumáme bytnost tvorů ideální a pak fysickou, abychom pro každou zvlášť vyšetřili důvod poslední, načež hledati budeme poslední důvod oběma společný.

A)

Počáteční dokonalost tvorů viditelných ideální jeví se tím, že tvorové jsou pravdiví, dobří a krásní. Jakkoli jsou sami o sobě dokonalými, jak vyžaduje jejich přirozenost druhová, přece, porovnáme-li jednotlivé druhy jejich, jedni jsou

méně, druzí více dokonalí; t. j. jedni jsou předmětem našeho myšlení méně obsáhlým, druzí obsáhlejší, jedni zasluhují méně, druzí více, abychom po nich bažili, jedni nám působí rozkoš menší, druzí větší. Na nejnižším stupni dokonalosti jest nerost, na vyšším bylina, na ještě vyšším zvíře, na ještě vyšším člověk. Ačkoliv člověk mezi tvory viditelnými jest na nejvyšším stupni, přece je tento stupeň toliko vztažně nejvyšší, ne naprosto, jelikož poznáváme, že na něm bytost nedosáhla vrchole dokonalosti naprosto nejvyššího, že si můžeme mysliti bytost dokonalejší, než jakou jest člověk. Mysl tedy naše pokračuje v řadě rozličných stupňů dokonalosti a neustává, dokud nepřijde k bytosti naprosto nejdokonalejší, naprosto pravdivé, naprosto dobré a naprosto krásné, jelikož vztažné, nemohouc tvořiti řadu skutečně nekonečnou, má svůj poslední důvod v naprostém, k Bohu. A že tato bytost skutečně bytuje, ne toliko v mysli, která k ní dospěla v oné řadě pokračujíc, dozvíme se, odpovíme-li, odkud mají tvorové viditelní svou počáteční dokonalost ideální, která záleží v pravdě, dobrotě a kráse.

O pravdě.

Pravdivým se nazývá to, čehož poznáním ukájí se rozum; tedy pravdou zove se srovnalost věci a rozumu. Musí tedy býti pravda i ve věci i v rozumu, ale jinak ve věci a jinak v rozumu, ve věci základně a v rozumu údobně; neboť rozum náš chápe to, co jest ve věci, přizpůsobuje se k tomu a činí myšlenku, jejíž obsahem je to, co ve věci shledal, a kterou jest vyjádřena srovnalost věci a rozumu.

Odkud věci se dostalo základu pravdy? Rozum náš, když věc poznává, jej věci nedal; neboť jej ve věci shledáváje k němu se přizpůsobuje, tak že pravda, pokud se odnáší k rozumu našemu, spočívá ve srovnalosti rozumu s věcí. Ani věc sama si toho základu pravdy nedala, poněvadž základ pravdy jest počáteční bytnost věci, která jest nerozlučitelně spojena se jsoucností a spolu se jsoucností vzniká, a poněvadž věc sama sobě jsoucnosti nedala. Tedy od koho jsoucnost věci, od toho i její základ pravdy. Avšak od Boha

jest jsoucnost; tedy od Boha jest základ pravdy. Pročež z pravdy, která jest základně ve věci, soudíme, že Bůh jest.

Odtud vyplývají o bytnosti Boží tyto pravdy:

Poněvadž Bůh pravdu věci udělil, An udíleje jí jsoucnost ji myslil a podle Svých myšlének ji utvořil, takoruka pečeť Svých myšlének ji vtiskl, aby o nich dávala svědectví, a ji poznatelnou učinil: musí ji také sám míti anebo spíše, maje sám v Sobě důvod Své jsoucnosti, jsa tímto důvodem sám, jsa bytost seboucí, musí býti pravda sama, pravda naprostá, pravda svrchovaná, tak že pravdu pokládati sluší za bytnost Boží, která věčně od ní se neliší. Dále, poněvadž Bůh jest bytost naprosto jednoduchá, není věčného rozdílu ani mezi pravdou Boží a rozumem Božím, který jest nutným požadavkem pravdy Boží, ani mezi rozumem Božím a Jeho myšlénkami čili ideami. Myšlénky Boží, užíváme-li mnohoctu podle obdoby myšlení lidského, mají předmětem *bytnost Boží*, pokud jest o sobě a pokud může býti ve tvorech napodobena, která věčně se neliší od myšlének Božích, a *skutečné věci stvořené*, od kterých se liší myšlénky Boží věčně. Konečně, jsa bytost naprosto jednoduchá, myslí Bůh bytnost Svou a všechny věci konečné jednou jedinou myšlénkou, a touto myšlénkou jest On.

O dobrotě.

Dobrym se nazývá to, čeho dosažením ukájí se vůle; tedy dobrota znamená přiměřenost věci a vůle. Musí tedy býti dobrota i ve věci i ve vůli, ale jinak ve věci a jinak ve vůli, ve věci základně, ve vůli údobně; neboť vůle naše směřuje k důvodu poznanému, který jest ve věci a pro který věc jest předmětem bažení, baží po věci právě pro ten důvod, prokazuje čin, kterým dosáhnuvši toho, co jest ve věci a co jest jí přiměřeno, má to v držení a jest ukojena.

Odkud věci se dostalo základu dobroty? Vůle naše, když po věci baží, jej věci nedala, neboť když rozum jej ve věci shledal, vůle k věci směřuje, tak že dobrota se dokonává dosažením toho, co jest mimo podmět bažící. Ani věc sama si toho základu dobroty nedala, poněvadž základ do-

broty jest počáteční bytnost věci, která jest nerozlučitelně spojena se jsoucností a spolu se jsoucností vzniká, a poněvadž věc sama sobě jsoucnosti nedala. Tedy od koho jsoucnost věci, od toho i její základ dobroty. Avšak od Boha jest jsoucnost; tedy od Boha jest základ dobroty. Pročež z dobroty, která jest základně ve věci, soudíme, že Bůh jest.

Odtud vyplývají o bytnosti Boží tyto pravdy:

Poněvadž Bůh dobrotu věci udělil, An udíleje jí jsoucnost do ní vložil důvod, pro který, rozumem poznáný, vůle k ní směřuje, jí se zmocniti snaží a jejím dosažením se ukájí: musí ji také sám míti anebo spíše, maje sám v Sobě důvod. Svě jsoucnosti, jsa tímto důvodem sám, jsa bytost seboucí, musí býti dobrota sama, dobrota naprostá, dobrota svrchovaná, tak že dobrotu pokládati sluší za bytnost Boží, která věčně od ní se neliší. Poněvadž dobrota věci od Boha udělená záleží ve vztahu k vůli, a poněvadž v Bohu nemůže býti nic vztažného, tedy neúplného, mohoucného, nedokonalého musí Bůh býti dobrota celá, dokonalá, dobrota Jeho musí býti čirý kon. Pročež nevztahuje se dobrota Boží k vůli Boží, ale jest v ní dokonána; Bůh naprosto jednoduchý jest podmětem a předmětem Svého chtění, mezi podmětem a předmětem není rozdílu věčného; Bůh nesměřuje k dobrému, nebaží po něm, nedosahuje jeho, ale jest v držení dobrého od věčnosti, ano toto dobro jest On sám, jest Jeho bytnost; vůle, kterou Bůh chce Svě dobro, Sebe, není mohutností, ale jest bytnost Jeho, jest On sám; jedním činem chce Bůh Svou dobrotu a dobrotu všeho, co jenom na Jeho dobrotě může míti účastenství, a sice dobrotu Svou a dobrotu konečných věcí *možných*, od Jeho bytnosti věčně se nelišící, nutně, dobrotu však konečných věcí *skutečných*, na kterých nikterak není závislým, kterými nikterak není podmíněn, svobodně.

O k r á s e.

Krásným se nazývá to, čehož poznáním rozumovým ukájí se vůle, ovšem počátečně, poněvadž posléze a dokonale se ukájí dosažením poznání; krásné tedy odnášejíc se k rozumu a vůli, musí býti pravdivým a dobrým. Je tedy

krása dobrotou věcí vetkvělou, rozumem poznanou a ve vůli zalíbení a rozkoš působící.

Odkud se dostalo věcí krásy? Snadno jest odpověděti. Krásu netvoříme sami ze sebe, ale nalézáme ji ve věcech; krása není naším holým výmyslem, který bychom na věci toliko přenášeli nejsouce věcmi samými pohnuti, ale jest základem ve věcech, jež působí na náš rozum a naši vůli, údobně v rozumu poznávajícím a ve vůli zalíbení a rozkoš mající. Aníž si dala krásy věc sama, poněvadž sama sebou není ani pravdivou, ani dobrou. Prvotí krásy jest spíše ona bytost, která jest prvotí pravdy a dobroty, Bůh.

Pročež z krásy věcí soudíme, že Bůh jest.

Odtud vyplývají o bytnosti Boží tyto pravdy

Poněvadž Bůh krásu udělil tvorům viditelným, musí ji také sám míti, anebo spíše, poněvadž sám v Sobě má důvod jsoucnosti své, jest tímto důvodem sám, jest bytost sebou, musí býti krása sama, krása svrchovaná, t. j. musí sám Sebe, svrchovanou pravdu, mysle nezbytně na Sobě, nejvyšším dobru, nalézati zalíbení největší. Toto zalíbení, poněvadž jest naprosté, stačí Bohu úplně, měrou svrchovanou; k němu přistupuje zalíbení na kráse tvorů viditelných přídružně, podmíněčně a vztažně, pokud ji Bůh učinil svobodně, aby byla konečným odleskem Jeho krásy nekonečné, aby k ní se vztahující o ní vydávala svědectví.

Vraťme se nyní k začátku tohoto důkazu, z počáteční dokonalosti tvorů viditelných ideálně vedeného.

Bytost, jejíž jsoucností jest podmíněn původ pravdy, dobroty a krásy, tvorům viditelným příslušné, je táže, ku které mysl naše posléze přichází, pokračujíc v řadě rozličných stupňů počáteční dokonalosti ideální, na kterých jsou tvorové viditelní. Je to bytost naprosto pravdivá, dobrá a krásná, Bůh. Je tedy jsoucnost Boha s jistotou plnou, žádné pochybnosti anebo váhavosti ani nejmenší nepřipouštějící, metafysickou dokázána z počáteční bytnosti světa ideálně.

O bytnosti Boží vyplývá z toho, co jest řečeno, tato pravda: Poněvadž jest Bůh pramenem všeliké pravdy, do-

broty a krásy a sám o Sobě naprosto pravdivý, dobrý a krásný, neřekneme o Něm, že má bytnost, božství, že má naprostou pravdu, dobrotu a krásu, ale že jest božství samo, že jest naprostá pravda, dobrota a krása sama.

Tato pravda o Bohu se vyjadřuje takto: Jsoucnost Boží jest věčně totožná s Jeho bytností; čímž se liší Bůh naprosto od tvora, na příklad od Sokrata, jenž má bytnost lidskou, ale není bytnost lidská sama. Bůh jsa naprosto dokonalý učinil tvory účastnými Své dokonalosti, pokud jí účastnými býti mohou, měrou konečnou a nestejnou tak, že nepozbyl ničeho ze Své bytnosti, dokonalosti, jelikož jest naprosto neměnitelný, že Jeho dokonalost, pravda, dobrota a krása na nich se projevuje, že tvorové svou dokonalostí svědectví dávají o Jeho dokonalosti.

B)

Počáteční bytnost tvorů viditelných fysická jeví se v dokonalosti obecné a jedincové; neboť v Sokratu rozeznáváme živočicha rozumného, a to, co jej činí Sokratem, to jest, co má společného se všemi lidmi, a co jest jemu samému zvláštní. Nejprve promluvme o dokonalosti fysické obecné.

a)

Tvoru viditelnému přísluší fysická bytnost obecná tak, že jest podstatou, že nepotřebuje ničeho, k čemuž by lnul, jako k podmětu. Kámen jest podstata, kdežto jeho velikost jest případek, který ke kameni lne jako k podmětu svému; podobně bylina a zelená barva, lev a skok, člověk a myšlénka.

Podstatami jsou tvorové v různém stupni dokonalosti, menší a větší. Jsou podstaty ve příčině druhu ¹⁾ neúplné: hmota prvá, údoba nerostu podstatná, údoba byliny podstatná (životní její prvot), údoba zvířete podstatná (duše zvířecí), údoba člověka podstatná (duše lidská); podstaty ve příčině druhu úplné jsou: nerost, bylina, zvíře, člověk. Hmota prvá

¹⁾ Druh, species.

jest soustavek ¹⁾ podstaty úplné neurčitý a určitelný, údoba podstatná určující; oba soustavky činí podstatu ve příčině druhu určitou. Podstata ve příčině druhu neúplná nelze sice k podmětu, ale spojená s jinou podstatou taktéž neúplnou (hmota prvá s údobou podstatnou), činí přirozenost rozduženou, specifickou, která jest prvotí činnosti, druhu příslušné; úplná ani nelze k podmětu, ani se nespojuje s jinou podstatou, aby činila s ní jednu přirozenost.

Jsou podstaty ve příčině podstatnosti neúplné: údoba nerostu podstatná, životní prvot byliny, duše zvířecí; úplná však v této příčině duše lidská. Duše zvířecí jest neúplná, jelikož není činnosti, kterou by prokazovala na těle nezávisíc; podobně životní prvot byliny, údoba nerostu podstatná. Avšak duše lidská jest úplná, jelikož sama sebou prokazuje činnost sobě jako lidské příslušnou, nadsmyslnou, t. j. činnost rozumu a vůle, subjektivně nezávisíc na těle, s kterým spojena činí jednu přirozenost rozduženou.

Jsou podstaty fysicky složené všecka tělesa z hmoty prvé a údoby podstatné sestávající, tedy nerost, bylina, zvíře, člověk. Podstatami fysicky jednoduchými, ale metafysicky složenými nazýváme všecky údoby tvorů podstatné, ku kterým náleží také duše lidská, která jest fysicky jednoduchá, poněvadž nesestává z částí fysických, jako strom sestává z kořene, kmene a větví, anebo voda z vodíku a kyslíku, anebo živočich z těla a duše, která však jest metafysicky složená, poněvadž přistupují k ní případy, od ní věcně různé, možnosti a činy, jejichž jest podmětem.

Jsou podstaty tělesné, t. j. svou ličností (quantitas), svými částmi ličnými rozložené a po těchto částech hmotných prostor zabírající: všecka tělesa, tedy nerost, bylina, zvíře, člověk. Jsou však také podstaty hmotné, t. j. ne sice tělesné, ale přece s hmotou tak úzce spojené a do hmoty tak ponořené, že bez ní nemohou ani bytovati, ani působiti: údoba nerostu podstatná, životní prvot byliny, duše zvířecí. Je však také podstata nehmotná, která je sice s hmotou spo-

¹⁾ Soustavek, pars constitutiva.

jená, než není do ní tak ponořena, že by nemohla bez ní prokazovati činnost žádnou, že by nemohla bez ní bytovati: duše lidská, která, jsouc povahy duchové, na základě své činnosti vegetativné a sensitivné, spolu s ústrojím tělovým prokazované, bez ústrojí tělového rozumem myslí a vůlí chce a po smrti od těla odloučena bez těla vede život osobní.

Jsou podstaty neživé nerosty, a živé v různých způsobech: bylina, zvíře, člověk.

Jsou konečně podstaty neosobní: nerost, bylina, zvíře, a osobní: člověk.

Dokonalost podstat stoupá od nerostu k bylině, pak ke zvířeti, dále ke člověku; není však mezi tvory viditelnými podstaty nejdokonalejší. A přece nemůže mysl lidská, tyto stupně dokonalosti uvažujíc, přestati na řadě neúplné, nýbrž pokračuje dále, až by přišla k podstatě naprosto úplné, naprosto jednoduché, naprosto duchové, naprosto živé, naprosto osobní, k Bohu. A že tato bytost skutečně bytuje, ne toliko v myslí, která k ní dospěla v oné řadě pokračujíc, dozvíme se, odpovíme-li, odkud mají tvorové viditelní dokonalost podstaty vztažnou.

Nejprve promluvme o tělese vůbec, pak o tělese neživém a živém, posléze o bylině, zvířeti a člověku.

I.

Odkud jest těleso vůbec? Odkud hmota jeho prvá, údoba jeho podstatná?

Každé těleso smyslům přístupné sestává ze dvou soustavných částí fysických: hmoty první a údoby podstatné. Hmota první jest prvot tělesa podstatná, sama vši údoby prázdná, než schopná přijati údobu podstatnou jakoukoli; jest něco neurčitého a určitélného, mohoucnost bez konu; pročez sama o sobě nebytuje. Údoba tělesa podstatná jest prvot podstatná, k tomu přirozeně se nesoucí, aby s hmotou první činila složeninu přirozenou, hmotu druhou, těleso určené; jest součástka tělesa, hmotu první určující, jí skutečnost, určitost udělující. Obě se vespolek k sobě vztahují. Měla-li první tělesa vzniknouti, musily obě součástky zároveň

vzniknouti a v téže době se spojit. Z toho plyne: 1. že při vzniku těles prvních ani hmota prvá, ani údoba podstatná samy sobě nemohly uděliti bytnost, poněvadž ani tato, ani ona nejsou bytci seboucími, ale jsoucnost mají od Boha, a poněvadž v téže době pojednou jsoucnost a bytnost nastati musí, má-li bytnost vzniknouti; 2. že si hmota prvá neutvořila údoby podstatné, poněvadž jest čirou mohoucností, kdežto k utvoření jest činiteli potřebí, aby byl v konu, ve skutečnosti, a poněvadž hmota prvá sama sebou jest lhostejnou k podstatné údobě kterékoliv aniž sama sebou z této lhostejnosti vyběřiti může, a že údoba podstatná si neutvořila hmoty první, poněvadž k tomu se přirozeně nesouc, aby s hmotou první spojena ve hmotě druhé, tělese, působila, nemůže dříve činnost rozvinouti, než s hmotou první se spojí; 3. že samy se spolu nespojily, poněvadž by musily samy sobě uděliti jsoucnost a bytnost a dříve působiti, než jsou spojeny, což obojí není možno.

Musí tedy býti bytnost nadsvětová, která při vzniku prvních těles obě součástky jejich, hmotu první a údobu podstatnou, zároveň učinila a zároveň spojila; nemohla je však sama ze sebe utvořiti, poněvadž jsouc nad světem změnám podrobeným a podmíněným, jest naprosto neměnitelnou, naprosto nutnou, tak že nemůže ničeho pozbyti, nemůže nebýti takovou, jakou jest; ale utvořila je z ničeho, t. j. bez látky ¹⁾ dříve bytující, poněvadž před tělesy nebylo ničeho, z čeho by tělesa bytnost nadsvětová utvořiti mohla; tedy stvořila je z ničeho.

Avšak bytnost nadsvětová, která z ničeho stvořila tělesa, ze kterých svět sestává, zove se Bůh.

Tedy Bůh jest.

Odtud vyplývají o bytnosti Boží tyto pravdy:

Býti stvořitelem světa jest přívlastkem Boha zevnější, který spočívá na přívlastcích vniterných, a sice na rozumu

¹⁾ Látka, materia, hmota též materia. Látkou se zove to, z čeho něco se dělá, na př. kámen, z něhož se dělá socha.

a všemohoucnosti, bez kterých nemohl Bůh tělesa stvořit, a na svobodě, poněvadž Bůh na světě skutečném nezávisí. Že Bůh, původce prvních těles, sám tělesem není, vysvitlo jak dříve, tak i nyní.

Než, tělesa jsou podstatami, jež opatřeny jsou devaterými případy: ličností, jakostí, vztahem, trpností, činností, časem, místem, polohou a majetkem: ¹⁾ Člověk (podstata) veliký (ličnost), mravný (jakost), představený (vztah), vycvičený (trpnost), učí (činnost) dnes (čas) ve škole (místo) před žáky (stojí) (poloha) a má knihu (majetek). Případek sám sebe v držení nemá, takže podmětu potřebuje, k němuž by lnul a kterým posléze jest podstata. Případky se dělí podle lnutí k podstatě buď vniterného nebo zevnějšího na vniterně a zevně příslušné; vniterně příslušné odnášejí se buď prostě anebo vztažně k podstatě. Máme-li na mysli tělesa, případy k podstatě prostě se odnášející vyplývají ze hmotné prvoty podstaty — *ličnost*, a z údobné její prvoty — *jakost*. Případky, k podstatě vztažně se odnášející a základ svůj ve skutečných věcech mající, jsou *vztahy*. Případky zevně příslušné, jež vyplývají ze tří uvedených a přirozeně se druží ke vztahům, jsou: *trpnost*, *činnost*, *míry*; míra pohybu jest *čas* a místo; místo prostě uvažované jest *místo* ve smysle užším či prostor a vztažně uvažované jest *poloha*. Případek, zevně příslušný v míře nejvyšší, lnutí samo, jest *majetek*.

Ani případy samy sebou nevznikly co do bytnosti, poněvadž nejsou seboucími co do jsoucnosti, a poněvadž předpokládají podstatu; aniž první podstaty tělesné samy si učinily první případy, poněvadž pojednou a zároveň vznikly se svými případy.

Proto i první případy prvních podstat tělesných podmíněny jsou bytostí nadsvětovou, a sice touž, kterou podmíněna jest podstata, poněvadž podstata a případy tvoří jeden celek, Bohem.

Tedy Bůh jest.

¹⁾ Quantitas, qualitas, relatio, passio, actio, tempus, spatium, situs, habitus.

Odtud vyplývají o bytnosti Boží tyto pravdy:

Bůh jsa bytost naprosto jednoduchá nemůže míti případků: jest čirou podstatou; to, čím jest, jest v Něm podstatou jednou a naprosto jednoduchou. Co jest u podstaty, která má povahu duchovou, pokud ji má, případkem, jest u Boha bytností samou, na př. Bůh *jest* Svůj vlastní rozum, Svá vlastní činnost rozumová, Svá vlastní myšlénka, Svá vlastní moudrost, neboť Bůh jest naprosto jednoduchý, Jeho jsoucnost a bytnost nejsou věcně od sebe různé. Co jest u podstaty tělesné, pokud ze hmoty sestává, případkem, to nikterak na Boha nepřipadá, Jenž hmotnosti úplně jest prost, tedy ličnost, trpnost, čas, místo. Vztah mezi Bohem a světem znamená závislost ne Boha na světě, ale světa na Bohu; o vniterných vztazích jedná bohověda katolická. O majetku, pokud jest případkem, nelze u Boha mluvit; Bůh má sám Sebe naprosto v držení tak, že majitel a majetek jsou naprosto totožni; svět jest majetkem Božím, avšak ne proto, že by byl případkem Jeho, ale proto, že jest na Bohu ve všem závislý, jsoucností a bytností, a že svědectví vydává o dokonalosti Boží.

II.

Rozeznáváme tvory živé a neživé. Živá bytost prokazuje život pohybem, kterým sebe sama pohybuje, který vychází z bytnosti samé a kterým bytost živá liší se od neživé, jež zevně přijímá popud k pohybu. Živé bytnosti jsou bylina, zvíře, člověk; neživá bytost jest nerost.

O neživých bytostech, jejichž jsoucnost že má posledním důvodem Boha, vysvitlo z důkazu třetího, platí, co právě nyní (§ 5. B. a. I.) řečeno jest o tělesech, že původem bytnosti prvních těles jest Bůh; neboť geologie dokazuje, že bytnosti neživé byly dříve, než živé. Tedy nepravdiv jest materialismus, jenž tvrdí, že hmota neživá má sama od sebe i jsoucnost i bytnost, jakož i pantheismus, jenž tvrdí, že Bůh projevuje ve hmotě neživé i jsoucnost i bytnost Svou tak, že by bez ní neměl ani Své jsoucnosti, ani Své bytnosti.

Tedy z bytostí neživých soudíme, že bytuje příčina jejich, bytost netělesná, nadsvětová, Bůh.

Zdali bytosti živé mají nejen jsoucnost svou, ale i bytnost posléze od Boha? Že bytnosti své nemají samy od sebe, patrně, poněvadž nejsou co do jsoucnosti bytostmi seboucími nejsou seboucími ani co do bytnosti. Aniž se jim dostalo bytnosti od bytostí neživých, jak tvrdí hmotaři, kteří od hmoty neživé, sebe vyvinující, odvozují jak jsoucnost, tak i bytnost bytostí živých.

Neboť *A)* kdyby bytost neživá se vyvíjela a proměnila v bytost živou, musila by podle zásady o dostatečném důvodu míti v sobě důvod vývoje toho. Zda ten důvod může míti sama od sebe, nejsou bytostí seboucí? V čem tento důvod záleží? Zda by nemusil mohoucně v sobě obsahovati život? Co asi působí, že tato mohoucnost přechází ve skutečnost? Mohoucnost věru sama sebou nepřechází ve skutečnost. Zda je tento důvod ve hmotě veškeré? Je-li ve veškeré hmotě, proč vývojem se neproměnila veškerá hmota v bytosti živé? Pakli není, kterak se stalo, že jest v některé hmotě a v jiné není? Na otázky tyto nám nemůže hmotař odpověděti; pročez jeho mínění o vývoji a proměně hmoty neživé v bytost živou zavrhuje.

B) Jest mezi bytostí neživou a živou rozdíl druhový či podstatný či jakostný, který nedovoluje pokládati bytost živou za vývoj bytosti neživé, nikoli případný či ličný či stupňový, jaký shledáváme mezi vzdělaností člověka neučeného a učeného, mezi mladíkem a mužem, mezi dvěma a pěti kilogramy, mezi těstem a rohlíkem, kterýžto rozdíl spočívá na vývoji anebo na zevnějším přidání.

Dříve než dokážeme druhový rozdíl mezi bytostí živou a neživou, tažme se :

V čem záleží život?

Ve zkušenosti jeví se nám život pohybem, kterým bytost sebe sama pohybuje, který vychází z bytosti samé a kterým bytost živá liší se od bytosti neživé, jež ku pohybu přijímá popud zevně. Nemíní se však pohybem životním pohyb toliko místní, jakým živočich sebe pohybuje z místa

na místo, ale také projevení života vegetativního (na př. přijímání a zpracování látky neživé), života sensitivního (na př. pocíťování předmětu zrakem), života nadsmyslného (na př. myšlénka).

Aby živok, t. j. bylina, zvíře, člověk, žil, je potřebí nejprve prvotí, od které by život vycházel, která jest v živoku a nazývá se u byliny životní prvoť vegetativní čili bylinná, u zvířete a člověka duší; dále musí prvoť silami čili mohutnostmi, jimiž jest opatřena, prokazovati činnost, která jest v živoku a jej sama zdokonaluje; touto činností životní jest působen stav, ve kterém jest živok sám; k této činnosti vnitřní čili vtomné, vetkvělé, přistupuje činnost zevnější, kterou působí živok na předměty zevnější, jež se naskytují mimo něj.

Co jest prvotí života?

Že činnost životní se děje v mnohých tělesech, jež bylinami, zvířaty, lidmi nazýváme, dokazuje zkušenost, které odporovati nelze. Než, zkoumati jest potřebí, zdaž prvotí činnosti životní jest hmota, ze které těleso sestává, sama sebou, to jest svými silami lučebnými a mechanickými. Na otázku tuto záporně jest nám odpověděti.

Neboť hmotě nepřísluší býti prvotí života jediné proto, že jest hmotou neústrojnou, hmotou, která jest ovládána silami lučebnými a mechanickými, poněvadž, kdyby tomu tak bylo, každá hmota byla by živou a proto i prvotí života, což odporuje zkušenosti. Proto přísluší *některé* hmotě, aby byla živou a měla v sobě prvoť života, z té příčiny, že jest hmotou *určitou, právě takovou*. Aby však byla hmota právě takovou, musí míti v sobě něco, čím by se rozdruženě čili specificky rozeznávala od hmoty neživé. A toto něco rozdruženě rozdílného jest údobou hmoty živé, t. j. tím, skrze co hmota živá jest; údoba tato jest podstatná, poněvadž hmota živá od neživé se rozeznává podstatně, nikoli pouze případně. Tato údoba bytosti živé podstatná jest prvoť života. Nemůže tedy býti prvotí života hmota sama sebou, pokud jest ovládána silami fysickými.

Této pravdě odporující přivlastňují někteří učenci čin-

nost životní buď silám lučebným anebo mechanickým anebo obojím, aniž rozdílu podstatného uznávají mezi prvotí hmoty neústrojné a prvotí hmoty ústrojné. Tak praví Lotze (Mikrokosmos I. p. 56): »Toliko v seřadění okolností spočívá moc života, tolíko tím seřaděním život sebe umí nejen při zevnějších účincích zachovati, nýbrž také zevnějšek sám k svým účelům podrobiti. Ne silou vyšší, zvláštní, která nepříslušně vládne ostatními ději . . ., ale zvláštní formou seřadění rozeznává se věc živá od neživé.« — Schleiden (Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik): »V bytostech a na bytostech, jež se nazývají ústrojnými, objevuje se množství zjevů jež způsobem docela dostatečným vysvětliti možno jako účinky sil naprosto neústrojných.« Virchow (Abhandlung zur wissenschaftlichen Medicin I. p. 25.): »Učení o síle životní samostatně působící omylem jest sice vyvráceným, ale přece podržeti lze slovo té síly, aby jím označeno bylo určité spolupůsobení sil fysických a lučebných.«

Proti těmto třem učencům lze toto namítnouti:

1. Kterak může Lotze říci: »1. Život 2. umí (versteht es) 3. sebe zachovati (sich zu erhalten), 4. zevnějšek sám svým účelům podříditi,« když zamítá prvot životní? Vždyť ji tou větou klade, nepronáší-li pouhá slova, významu prázdná. Smysl té věty je tento: 1. Život znamená prvot životní; 2. umí, t. j. jest silami životními opatřena a schopna; 3. *sebe zachovávajíc* prokazuje prvot životní *při zevnějších účinech*, jež na ni působí lučebně a fysicky, činnost zvratnou, vtomnou, která jest pravým opakem činnosti tělesa neživého, na venek obrácené, a která ovládá zevnější účiny lučebné a fysické; 4. prvot životní podřizuje zevnějšek lučebně a fysicky na ni působící účelům svým, sobě vlastním, od účelů zevnějšíku rozdílným, účelům sobě vytknutým od nikoho jiného, leč od Boha, svého původce, poněvadž prvot životní si účelu sama nevytkla.

2. Lotze mluvě o *zvláštní* formě seřadění okolností, Virchow o *určitém* spolupůsobení sil fysických a lučebných, oba nechtějíce připustiti musí *něco*, čím by okolnosti, to jest

zevnější účiny fysicky a lučebně působící, té *zvláštní formy* seřadění nabyly, aby v nich spočívati mohla moc života, aby nejen život sebe zachovati, nýbrž také účiny zevnější svým účelům podrobiti mohl, *něco*, čím by tak *určitě* síly fysické a lučebné spolu (s čím jiným, leč se silou životní, jejíž jméno Virchow podržuje) působily, aby život mohl nastati a trvati. Toto *něco*, co okolnosti *zvláštním* způsobem seřaduje, s čím síly fysické a lučebné spolu působí, co *určuje* síly fysické a lučebné, co nemůže býti mimo bytost živou, není nic jiného, leč prvot života, podstatná *forma* čili údoba bytosti živé. Tak souditi nám káže zdravý rozum; proto ne může Virchow neužívati slova »životní síly«, ač ji zavrhuje, či spíše životní prvotě silami různými opatřené.

3. Ačkoli Lotze tvrdí, že život zevnějšek svým účelům podrobuje, přece zamítá sílu vyšší, zvláštní, poněvadž prý nepřislušně (fremd) vládne ostatními ději; také Virchow zamítá sílu životní, poněvadž prý samostatně (selbstständig) působí. Avšak možno jest si mysliti prvot životní, silami životními opatřenou (ne sílu životní) tak, že nevládne nepřislušně a nepůsobí samostatně, jelikož hmota s prvotí životní, látka s údobou, tvoří jeden celek jednotný a uspořádaný. Prvot životní působí silami sobě vlastními, užívajíc sil lučebných jako prostředků, podřizujíc je své činnosti životní; tu vládne příslušně ostatními ději, tu působí ne samostatně, to jest odloučeně, nýbrž společně a svorně.

4. Schleiden vysvětluje zjevy, jež se vyskytují v bytostech a na bytostech a jež se nazývají ústrojnými, jako účinky sil naprosto neústrojných. Tu však odporuje zásadě příčinnosti, která pro účinky vyžaduje dostatečnou příčinu. Síly zajisté naprosto *neústrojné* nemohou býti příčinami zjevů, v bytostech a na bytostech *ústrojných* se vyskytujících.

Proto neprávem zamítají hmotáři prvot životní.

K tomuto důkazu nepřímému připojíme tři důkazy přímé:

α) Prvot životní a priori čili z dozvědu dokázána.

Jestliže od sil neústrojných, lučebných a fysických, pochází život, musí býti za prvot života považována výslednice více spojených sil, hmotě neživé samé o sobě vlastních. Avšak prvot života nemůže býti takovou výslednicí. Neboť jak ze zkušenosti a rozumné úvahy vůbec jest známo, činnosti životní pocházejí z prvotě vtomné či vetkvělé a samy jsou vtomny. Avšak činnosti lučebné nejsou vtomny, poněvadž přecházejí z jednoho podmětu na jiný, na př. z elektrické jiskry na kyslík a vodík, z kyslíku na vodík, z vodíku pak a kyslíku zanikajících na vodu vznikající; činnosti pak fysické nepocházejí z prvoti vtomné aniž jsou vtomny, jak patrně vysvítá z páry, která pohybuje kola vozů železničných.

Proto není pravda, že prvoti života jsou síly neústrojné.

β) Prvot životní dokázána a posteriori, z výzkumů přírodoputných.

Rozdruženě, specificky se liší tělesa neústrojná, neživá, od těles ústrojných, živých

1. sloučením. α) Tělesa neústrojná jsou dílem látky prvotné, prvky, dílem se skládají podle zákonů lučebné příbuznosti ze dvou prvků, jako sloučeniny podvojné anebo prvního stupně, dílem ze dvou sloučenin podvojných jako sloučeniny druhého stupně, dílem ze dvou sloučenin druhého stupně jako sloučeniny třetího stupně: H vodík; Cl H chlorovodík; KO_1 NO_5 dušičnan draselnatý; Cu O_1 $SO_3 + KO_1$ SO_3 siran mědnatodraselnatý. Tento způsob nesdílí s tělesy neústrojnými tělesa ústrojná. β) Určité sloučeniny neústrojné záleží nejen z určitých látek, nýbrž také z určitých rovnomocnin. Mnohé však sloučeniny ústrojné záleží z týchž látek a týchž rovnomocnin, a přece jsou to tělesa různá: $C_{20} H_{16}$ jest olej terpentynový, citronový, kopaivový, jalovcový; $C_{12} H_{12} O_{12}$ jest cukr hroznový, ovocný, mléčný. γ) V neústrojných sloučeninách všechny známé prvky se účastňují, tělesa však ústrojná, jak

je v přírodě nalézáme, hlavně jen ze čtyř prvků se skládají: uhlíku, vodíku, kyslíku, dusíku, k nimž síra a kostík jen ve skromném množství se druží; celkem naskytuje se jen šestnáct prvků v ústrojných sloučeninách. Dřevina, osnova rostlinstva, skládá se jen z uhlíku, vodíku a kyslíku; vedle ní je tu i nepatrný počet sloučenin podvojných; uhlík je takřka jádrem všech sloučenin ústrojných, a ostatní prvky jenom se soustřeďují kolem něho; sloučeniny dusičnaté naskytají se ve zvířecím těle hojněji než v rostlinném. *d)* Sloučeniny ústrojné mění a rozkládají se mnohem snáze než neústrojné, prchají v parách a plynech a zůstávají zbytek černý, uhlí. *e)* Sloučeniny ústrojné mají sice menší počet prvků než neústrojné, ale v oněch shledáváme mnohem větší počet rovnomocnin než v těchto; z čehož jde, že budova oněch látek jest mnohem složitější než těchto, a že látky ústrojné méně jsou stálé než neústrojné. *f)* Ve sloučeninách ústrojných nebývají všechny prvky rovnou silou vespolek sloučeny, jako ve sloučeninách neústrojných; býváť u oněch obyčejně dvou prvků sloučení užší, jež potom teprv s jinými v nové sloučenství vstupuje; skupiny dvou prvků, jež samy jako prvky si vedou a na způsob pravých prvků s jinými se slučují, zovou se radikály. Takovým radikálem jest cyan Cy, jenž se skládá z $C_2 N$ a s kyslíkem tvoří kyselinu cyanovou: $Cy O$. *g)* Konečně dovede lučebník užívaje sil lučebných a fysických vytvářeti látky nejen neústrojné, ale i ústrojné, tyto však *neživé*.

2. Složením. Těleso neústrojné jest celé buď pevné buď kapalné, buď plynné; v tělese ústrojném jsou látky i pevné, i kapalné i plynné. Tělesa neživá se skládají z molekulí hmoty jednostejné, spojivostí k sobě vespolek mechanicky přiléhajících a nerosty dílem vyhráněné, dílem beztvárné tvořících. Tělesa však živá tvoří se z buněk, jež se mění ve vlákna, roury, blány, cévy atd. a jež rozmanitě jsou sestaveny a spojeny, jak vyžadují rozmanité práce rozličných ústrojů. Buňky rostlinné, opatřené tenkým, průsvitným obalem, jenž jest původně kulatý, tlakem však vespolek nabývá tvaru hranatého, zploštěného, tekutinu v sobě chovají jimi

samými připravovanou, která v nich se pohybuje a stěnami jejich proniká k vyživování a opětnému tvoření částek bylinných. Jednotlivé kusy těles neústrojných tak bytovati mohou jako tělesa celá; avšak celé ústrojí tělesa živého podmíněno jest ústrojí jednotlivými a tyto oním.

3. Zevnější úpravou. Tělesa živá v každém stavu vyžadují určitou zevnější úpravu podle druhu, k němuž náležejí; tělesa však neživá sama sebou jí nevyžadují, leč když ve hlatě přecházejí, tak že kromě stavu krystalisačního netečnými jsou k určité úpravě zevnější, která obyčejně u těles neživých závisí na zevnější příčině. Dále i když tělesa neživá krystalisováním přijímají pravidelné tvary geometrické, přece jejich tvary jsou takové, že stejně se vyskytají jak v celku, tak v částech, poněvadž veliké hlati se skládají z menších téhož tvaru; avšak u těles živých nic podobného se neshledává. Konečně tvary těles neústrojných hlatové v přímkách a úhlech záleží, kdežto tělesa ústrojná i ve svých částech nejmenších projevují vždy čáry křivé.

4. Původem. Tělesa živá zpravidla plozením pravým z těles jiných pocházejí, která k témuž druhu náležejí a jejichž tvary přijímají, kdežto tělesa neživá původ svůj mají v zevnějším působení sil rozličných a v zevnějším přistupování částek.

5. Vývojem. Živoci zvolna rostou a zvolna své dokonalosti vlastní dosahují, kdežto u nerostů shledáváme jsoucnost neměnlivou, jelikož trvají, nepůsobí-li proměnu předměty zevnější, v tom stavu, ve kterém prvotně se ocitly. Zevnějším příkládáním bez konce určitelného mohou nerostové se šířiti objemem a mohutněti hmotou, ale živoci dosahují jisté velikosti, kterou překročiti nemohou, jak vyžaduje druh, k němuž náležejí.

6. Zachováním sebe. Živoci ustavičně své ústrojí potřebováním hynoucí obnovují, vjímajíce do sebe potravu, kterou sobě přizpůsobují a ve vlastní bytnost mění; nerostové však v tom stavu trvají, do něhož přivedeni byli zevnější příčinou.

7. Trváním. Živoci trvání mají omezené a během sobě

přirozeným zanikají, kdežto nerostové mají trvání neurčité, jež přestává tehdy, když jsou zrušeni příčinou zevnější.

8. Rozplozováním. Živoci se rozplozují svou vlastní silou a noví jedinci povstávají ze zárodku od rodičů odděleného. Nic podobného neshledáváme u nerostů.

γ) Prvot životní dokázána auktoritou.

Mnozí slavnější přírodozpytci 19. století nenazývají prvotí života soulad sil lučebných a fysických. Slyšme některé z nich.

Cl. Bernard, fysiolog francouzský (Introd. à l' étude de la méd. expér. p. 163): »Život je tvořením. Pročež podstata stroje živého nezáleží v povaze jeho vlastností fysických a lučebných ale ve tvůrčí činnosti toho stroje, který se vyvíjí před námi za podmínek, jež jsou mu zvláštní, a podle určité ideje, která vyznačuje povahu bytosti živé a bytnost života samu Moc života, jež nevyplývá ani z lučby, ani z jiné příčiny podobné, spočívá v ideji, jež vývoj životní řídí. V každém zárodku živém je tvůrčí idea, jež se prokazuje a objevuje ústrojností. Bytost živá po celý čas trvání svého podléhá účinu této životní síly tvůrčí a smrt se dostavuje, když se nemůže ta síla více prokazovati.« Tedy Bernard nazývá prvot života tvůrčí ideou, životní silou tvůrčí, kterou rozeznává od sil fysických a lučebných.

Berzelius, švédský lučebník (Náuka o lučbě): »Není popřáno umění lidskému, sestaviti neústrojné prvky tak, aby něco z nich vzniklo živého. — Kdežto prvky, ze kterých se skládá ústrojné těleso, nepodléhají záhubě, ústrojné těleso hyne na dobro. Jedinec, který umírá, který své prvky vrací přírodě neústrojné, více se nevrací. Z čehož jde, že podstata tělesa živého nespočívá v jeho prvcích neústrojných, ale v jakési prvoti jiné, která uzpůsobuje prvky neústrojné všem tělesům živým společně, aby přispívaly k dosažení výsledku zvláštního a určitého, jenž se srovnává s rázem každého druhu. Tato prvot, kterou nazýváme silou životní anebo přispůsobující (assimilatrix), k prvkům neústrojným nelze

aniž náleží mezi jejich vlastnosti původní, jako jsou tíže, prostupnost, polarita elektrická a t. d.; ale představit si nemůžeme, v čem záleží, jak vzniká, jak končí. Můžeme tedy tvrditi, že kdyby okřšlek zemský trval se svými prvky neústrojnými bez bytosti živé, ale ostatně v týchž okolnostech, trval by neustále bez bytostí ústrojných. Síla nepochopitelná, přírodě mrtvé cizí, tuto prvotí uvedla do hmoty neústrojně. A to se nestalo pouze náhodou; jeví se tu rozmanitost podivuhodná, moudrost svrchovaná, účel ten, aby vznikly výsledky určité, nepřetržitá řada jedinců smrtelných, kteří se rodí jedni z druhých a mezi nimiž zničené ústrojí jedněch slouží k zachování druhých.«

Burmeister (*Geschichte der Schöpfung* 3. Aufl. p. 304): »U těles ústrojných hmota nikdy není prvotí, která údobu podmiňuje, ale spíše naopak jest údoba ústrojí prvotí, jížto podklad hmotný jest podřízen. — Mohutnost, kterou ústrojně bytosti vládnou lučebnými poměry prvků vespolečnými, jež příbuzenstvím nazýváme, náleží mezi vlastnosti, jež o životě svědčí a jichžto prvotí jest síla životní. Co tato síla jest, právě tak nevíme, jako co síla vůbec jest. — Tato síla životní vládne příbuzenstvím lučebným, pokud ona trvá, a tuto vlastnost tělesa ústrojného nazýváme životem. Končí-li doba tato, která jest tělesu vyměřena, nastává smrt. A tu se zmocňuje lučebné příbuzenství hmoty ústrojné a ji mění v bytosti neústrojně řadou proměn, ve kterých hmota kvasí a hnije.«

Th. Bischof dokazuje (*Wissenschaftl. Vorträge*, Braunschweig, 1858): »Jest příčina zvláštní, která celé tělo ústrojné vytváří a staví.«

Cuvier (*Le règne animal distr. d'après son organ. I. Introd.*): »Život, který působí na prvky, z nichž sestává v dobách jednotlivých těleso živé, a na ty, jež přitahuje účinem tomu protivným, kterým by bez něho působilo lučebné příbuzenství obyčejné, — tento život nikterak býti nemůže účinkem lučebného příbuzenství samého; aniž známe v přírodě síly, která by mohla spojití molekuly dříve oddělené. Vznik tedy bytostí ústrojných největším jest tajemstvím přírody.«

Flourens (De la vie et de l'int.): Nežije hmota, žije v ní síla pohybující jí, působící na ni a obnovující ji bez ustání.

Gorup-Besanez (Lehrbuch der physiolog. Chemie 1874. p. 4): »Od té doby, co se podařilo uměle vytvořiti močovinou, již mnoho jiných ústrojných látek, v těle zvířecím se objevujících, uměle jest utvořeno; a ještě hojnější jsou rostlinné sloučeniny, jež lučebník dovede utvořiti Ale nepodařilo se lučbě uměle utvořiti látky skutečně ústrojné aneb aspoň ústrojnosti schopné Aniž z posavadního vývoje lučby čerpáme důvodů, jež by nás oprávněnou kojily naději, že se někdy podaří lučebnými prostředky uměle vytvořiti buňku rostlinnou, sval, nerv anebo jiný útvar v pravdě ústrojný.«

Hanstein (Das Protoplasma als Träger der Lebensrichtungen 1880 p. 283): »Kdo za našich dob se pokoušel účelné vytvoření bytostí ústrojných, jejich specifický tvar určitý a se opakující, jejich vývoj jedincový vysvětliti pouze působením sil molekulárních, ten k cíli žádoucím nedospěl.«

Hyrtil (Lehrb. d. Anatomie d. Menschen p. 5): »Síla ústrojná podle záměru, jenž jest jí vrozen, vytváří ústrojí, od světa zevnějšího přijímá látku, z níž ústrojí dělá Mohutní a rozdrobuje se tou měrou, jakou přibývá látky, v níž ona působí a s kterou jest spojena.«

Liebig (Chemische Briefe I.): »Rozum náš poznává, že v těle lidském jest příčina, která lučebnými a fysickými silami vládne a formy vytváří, jež mimo ústrojence nikde se nevyskytují. Ke třem příčinám, jimiž podmíněn jest vznik sloučeniny lučebné: spojitosti, teple a příbuzenství, druží se čtvrtá, jež spojitostí vládne, již prvky se spojují, činíce nové formy, již nabývají vlastností nových; kteréžto formy a vlastnosti mimo ústrojence nelze shledati. . . Je-li pravda, že v přírodě neústrojné spojitost tvary působí, je také pravda, že v ústrojencích působí síla, příčina pohybu a odporu, která spojitosti a jejím účinkům na odpor se staví, která účinky kyslíku a nejsilnější sloučeniny lučebné ruší a takorba převrací. Průběh životní protivou jest průběhu oxydačního

(okysličovacího), jenž v přírodě neústrojně napořád se vyskytá, jest průběhem redukčním. Za účinu této příčiny nelučebné působí v ústrojencích také síly lučebné; avšak toliko příčinou nelučebnou, která silami lučebnými vládne, nikoli samy sebou sestavují se prvky a tvoří močovinu, taurin. Proto i rozumná vůle lučebníková může je přinutiti, aby mimo ústrojence tvořily sloučeniny, které jako močovina, chinin, kafein, barviva rostlinná a t. d. netěší se z vlastností životních, ale pouze lučebných, jichžto nejmenší části tvoří hlati; ale nikdy se nepodaří lučbě učiniti buňku, sval, nerv «

J. Müller (Handbuch der Physiologie der Menschen I. p. 21): »Mnozí se domnívají, že život jest pouze účinkem souladu, vzájemného zasahování koleček strojových do sebe... Takové zasahování patrně se děje. Než tento soulad článků, jež pro celek jsou nevyhnutelný, původ svůj má přece v síle, jež celkem těch článků proniká a vládne, jež nezávisí na jednotlivých částech a dříve trvá než souladné části celku. Ústrojí podobá se sice uměleckému stroji... ale ústrojí celku v zárodku vytváří ústrojí částí a je rozplemeňuje. Působení těles ústrojných nejen na souladu ústrojů závisí, ale soulad účinkem jest ústrojných těles samých a každá část celku nemá v sobě samé důvod, nýbrž v působení celku příčinném. Stroj umělecký utvořen jest podle ideje, která umělci tane na mysli, která jest cílem jeho působení, a podle této ideje se vytvářejí účelně všechny ústroje; než tato idea jest mimo stroj, jest však v ústrojí.«

K. Schmidt (Zur vergleich. Phys. der wirbellosen Thiere p. 15): »Síla životní není sice uznávána, jelikož se mluví o metabolické síle buňky. Avšak změnila pouze jméno, jelikož metabolická síla buňky jest silou zvláštní, jež v přírodě neústrojně se nevyskytuje.«

Snell (Die Streitfrage des Materialismus): »Jsou názory, jež možno vyvrátiti, uvažujeme-li důkladně věc a vyložíme-li obsah, jenž jí bezprostředně náleží. Ústrojenec¹⁾ svůj tvar obecný podržuje, kdežto hmota v tomto stavu trvalém stále

Ústrojenec, bytost (těleso) ústrojná, organická.

se mění a mine; ústrojenec, ač zevnější svět naň působí, nepřestává býti sobě rovným a sebe zachovává nejen jako jedinec, nýbrž i jako druh, jako bytost obecná výkonem sevšeobecnujícím, rozplemeňujícím, který v něm se děje; ústrojenec netoliko užívá svých ústrojů hotových jako částí stroje, ale také své ústroje si sám tvoří, tak že takřka sám sebe předchází, *takořka* sám sobě jest příčinou a účinkem, *causa sui*, a to nejen při svém vzniku a vytváření, ale i po celý svůj život při každém pohybu i samoděčném i bezděčném, jak zevnějším, tak vnitřním; součiny života ústrojencova zároveň jsou jeho součiniteli; prostředky stávají se účely a účely prostředky; každá část celkem trvá a tedy každá část každou částí. Z těchto všech úkazů ani jeden v přírodě neústrojně se nejeví, ba spíše všechny úkazy přírody neústrojně jsou pravým opakem. Že pojmy obecnosti a jedinečnosti, příčiny a účinku, stejnosti a proměny, prostředku a účelu, jež v přírodě neústrojně se rozcházejí a vylučují, v přírodě ústrojně splývají, v tom záleží rozdíl obojí přírody nejdůležitější.«

Prvotí životní rozeznávají od sil lučebných a fysických také Stahl, Barthez, Jussieu, Bichat, Milne Edwards, Quatrefages, Tommasi, Martini, Taruffi, Renzi, Franceschi, Santi, Liverani.

Ze všeho, co při *B)* posud jsme pravili, tázající se, v čem záleží život a co jest prvotí života, uzavíráme, že mezi bytostí neživou a živou jest rozdíl druhový, který nám nedovoluje tvrditi, že bytost živá vývojem vznikla z neživé.

C) Bohatá zkušenost. s největší pilností a opatrností nabytá, dosvědčuje, že není žádného plození různorodého (*generatio aequivoca*), t. j. že nemůže ze hmoty neživé, ve které není žádného zárodku životního, vzniknouti bytost živá. Spallanzani, Ehrenberg, Schwann, Schulze, Unger, Pasteur dokázali svými pokusy, že příroda nezná plození různorodého; také je zamítají učenci přírody zkušení: Virchow, J. Müller, Cuvier, R. Wagner, Quatrefages, Al. Humboldt, Quenstedt, Liebig, Leukart, Schleiden, Bronn, Flourens, Milne Edwards, Bernard a jiní. Avšak někteří přírodozpytci

zapomínajíce, že souditi mají, opírajíce se o zkušenost, kladou plození různorodé do pradoby, kdy prý hmota neživá těšila se z plodivé síly svobodné (!), které později pozbyla; mezi přírodozpytci, kteří toto tvrdí bez patřičného důvodu, vyskytují se: Burmeister, Büchner, Vogt, Moleschott, Häckel; jejich názor nejen není odůvodněn, ale také se přičí zákonům přírodním, jelikož stupeň působnosti světla, tepla, síly elektrické atd., který by převyšoval míru nyní ustálenou, výkonu životní by kazil, ano i ničil; mohou také lučebníci za našich dob působnost sil přírodních stupňovati, a přece jim nelze přinutiti hmotu neživou ku plození různorodému.

Tedy nevznikly první bytosti živé co do bytnosti ze hmoty neživé samé; původcem jejich musí býti bytost nadsvětová, Bůh, Jenž hmotě prvoť životní, silami životními opatřenou, jako údobu podstatnou, tak vštěpil, aby sil lučebných a fysických jako prostředků k životní činnosti užívala. Že tak se stalo, souditi musíme; ale jak se tak stalo, nás je tajno.

Proto z počátečné bytnosti prvních bytostí živých soudíme, že
jest Bůh.

Odtud plynou o bytnosti Boží tyto pravdy:

Poněvadž Bůh tvorům udělil život a poněvadž život, sám o sobě uvažován, jest prostě prostá dokonalost,¹⁾ musí jej Bůh míti anebo spíše musí býti životem samým, jelikož jej má sám od Sebe. Dále, poněvadž jest Bůh naprosto neměnitelný, nepozbývá ani nenabývá života, když tvory účastnými jeho činí. Dále má-li hmotě vštěpiti prvoť životní, musí býti rozumný a mocný. Posléze, poněvadž na věcech, jež od Něho věčně se různí, nezávisí, udíleje tvorům života, prokázal Sebe svobodným.

III.

Živé bytosti dělíme na bylinu, zvíře a člověka.

Slyšeli jsme, že pouhými silami lučebnými a fysickými nevznikne ze hmoty neživé bytost živá, ani její základní tvar,

¹⁾ Dokonalost prostě prostá vylučuje ze svého pojmu všeliký nedostatek a odpor proti jiné dokonalosti větší nebo stejné, na příklad moudrost.

buňka. Nicméně tvrdí theorie Darwinova, že náhodou buňky vznikly spojením prvků neústrojných, že z několika pratvarů buňkových se rozlišili živokové, jak byliny, tak zvířata, celá flora i fauna, že se tvary, jež nyní se nazývají druhy, vyvinuly descendencí a transmutací, že posléze se vyvinul člověk ze zvířete, a sice z opice.

Slyšme, kterak přírodopytci dokazují, že theorie Darwinova jest o bylinách a zvířatech nepravdiva, anthropologové, že o těle lidském neplatí, psychologové, že psychologii odporuje.

α) Theorie Darwinova o bylinách a zvířatech
nepravdiva.

Zoologové, botanikové, palaeontologové nejznamenitější klidně uvažující tvrdí, že jednotlivé druhy bylin a zvířat již od svého počátku mezi sebou se různí; a to tvrdí proto, že nevíme ze zkušenosti, že by jeden druh vznikl z druhého, na př. kočka ze psa, dále z té příčiny, že nelze docílití smíšenců ze dvou druhů, na př. z krávy a hřebce aneb naopak, umělým chovem sebe pečlivějším, že, vychovávají-li se uměle smíšenci, na př. mezci z koně a osla, sami mezi sebou se nespojují a nerozplemeňují. Přes všelikou tuto zkušenost pokoušejí se někteří učenci zničití rozdíly druhů a dokazují, že jeden druh vznikl z druhého a že všichni druhové pocházejí z jednoho pratvaru nebo aspoň z několika. Před Darwinem vyskytl se v předešlém století Lamarck, jenž vykládá, že z mrtvé hmoty na počátku povstaly dva živé tvary zvířecí: nálevník a červ, že pak přizpůsobením se k novým poměrům místním a cvikem, který odpovídal potřebám a choutkám, jednotlivé ústroje se sílily a vyvíjely, a že takto celá zvířena bohatá od jepice až ke lvu vznikla. Sám Karel Vogt, jenž o Bohu stvořiteli nic nechce vědět, pokládá toto tvrzení za nerozumné, říká, že na témž dvoře, kde jest kalužina, kuře nenabývá blan plovacích a kachna jich nepozbývá, že pták, jenž v bahně žije, nikdy nejeví choutky bydlení v lese, ježto ústrojí k tomu jej vede, aby se brodil v bahně, že žádné zvíře nemůže mítí choutek ani

potřeb, jež by neodpovídaly jeho ústrojí již nabytému. Neznámý Angličan, jenž napsal »přírodní dějepis tvorstva«, od K. Vogta přeložený, doznává, že přizpůsobení Lamarckovo nestačí, že třeba klásti pud, který mají všechny bytosti živé, kterým by se přetvářely a nabývaly nových tvarů dokonalejších.

Tento Angličan nevšímá si toho, že nebylo dosud pozorováno, že by některý druh se přetvořil a změnil v nový druh; jemu dostačí, že se vyskytují odrůdy, variety, o kterých se domnívá, že během časů nesmírných jejich rozdíly se staly tak velikými a stálými, že se z nich nové druhy utvořily. Ani té okolnosti si nevšímá onen Angličan, že jeden druh se neliší od druhého zevnějšími rozdíly, jakými se liší odrůdy, ale že jejich rozdíl spočívá hlavně v nemožnosti pohlavního smíšení a trvalého rozplemeňování smíšenců.

O podobnou theorii se pokusili Geoffroy St. Hilaire, Hudson Tuttle, A. Russel Wallace, kdežto Buffon se domnívá, že nové druhy vznikly pokažením a zvrhnutím. Konečně Büchner předkládá »učenému« čtenářstvu moudrost onoho Angličana, chtěje učiniti Boha a duši zbytečnými.

Také Ch. Darwin vysvětliti chce původ bytostí živých z několika málo prarodů, ba i z jednoho. Ve svém díle »o původu druhů přírodních chovem a výběrem« podotýká, že prarody musil Bůh sám stvořiti a jim uděliti zárodek života. Než, později jeví se Darwin strženým k materialismu od svých přívrženců, kteří kladou různorodé plození prvotní a člověka odvozují od opice.

O různorodém plození prvotním bylo již pojednáno a shledáno, že jest toliko smýšlenkou. Kromě toho, co bylo o něm řečeno, vyskytují se jiné ještě záhady proti němu: Odkud počala neživá hmota sama? její vývoj časový? její pohyb prostorný? Může-li býti bez počátku řada časových vývojů a prostorných pohybů? a jestliže musí býti počátek vývojů a pohybů, jaký musí býti? Na otázky tyto neodpoví, kdo klade různorodé plození prvotní.

Avšak netoliko nepravdiv jest základ Darwinovy theorie, prvotní plození různorodé, ale také pojem, který mají Darwinovci o druhu.

Abychom dovedli oceniti nepravdu darwinismu, je třeba dříve určit, v čem záleží pojem druhu v oboru přírodním; neboť Darwin jedná ve své theorii o vzniku druhů. Kdežto přírodozpytci se nesrovnávají mezi sebou rozděluje byliny a zvířata na třídy, řády, rody, plemena, odrůdy, poněvadž při těchto rozděleních rozhoduje rozličné hledišť: nutí nás příroda sama svým zařízením přijati pojem druhu jako něco stálého. Ústrojenci, kteří zevně často se jeví velmi rozdílnými, mezi sebou pohlavně se mísí, na př. dva psi různých plemen; jiní však ústrojenci, kteří zevně se jeví někdy méně různými, na př. vlk a pes, buď nikterak se nemísí pohlavně anebo plodí potomky neplodné, bastardy. Zde stanoví příroda sama hranice, kterých nelze překročiti. Tento tedy pojem druhu objektivně přírodou stanovený u Darwina platnosti nemá; proto také jest jeho theorie nepravdiva.

Než přikročíme k jeho theorii samé. Co jest jeho cílem a jakých prostředkův užil, aby toho cíle dosáhl?

Za cíl vytknul si Darwin veškerou floru a faunu přivést na čtyři nebo pět pratvarů, aneb chce-li kdo, na jeden. Již tento přídavek: chce-li kdo, dokazuje, na jaké libovůli theorie Darwinova spočívá. Buď jeden pratvar stačí, anebo tolik třeba, co jest pravých druhů; buď se dokáže, že smíšením všech možných druhů vznikají smíšenci, kteří opět mohou se trvale a bez konce plemeniti, pak ovšem stačí jeden pratvar; anebo se nepodaří to dokázat, a pak podržíme tolik druhů, jež nemají mezi sebou společného původu, co se jich jeví neschopnými k pohlavnímu mísení a dalšímu rozplemeňování stálému, a pak musíme klásti právě tolik pratvarů. Ovšem, určující jednotlivé druhy, buďtež přírodozpytci opatrní, aby se nepovažovaly odrůdy za druhy; Darwin tu zásluhu má, že jsou přírodozpytci nuceni, býti opatrnými.

Než netoliko cíl Darwinův nezamlouvá se rozumu, ale ani prostředky, kterých užívá, by došel cíle. Těchto sedmero prostředkův volil Darwin:

1. Člověku rozumnému jest možno umělým chovem bylin a zvířat šlechtiti a měniti nynější rozdíly bylin a zvířat

a vytvořiti rozdíly nové. Podmínky však těchto výsledků jsou také v přírodě, pročez může i příroda sama jako člověk přírodním chovem vytvořiti rozdíly.

2. Jednotlivé byliny a jednotlivá zvířata, sama o sobě mezi sebou různá, žijí v různých poměrech a přizpůsobují se více nebo méně k poměrům klimatickým a potravným. Z této pak rozmanité schopnosti přizpůsobení vznikly také rozmanitosti tvarů.

3. První ústrojenci rozšířili se velmi rychle na zemi; avšak každý ústrojenec bojovati musí od svého počátku s velkým počtem vlivů nepřátelských, se zvířaty, a to dravci, cizopasníky a jinými, s teplotou, počasím, jakož i s ústrojenci sobě podobnými, stejnorodými; musí tedy ústrojenec podstoupiti boj životní, aby se zachoval, aby si zjednal prostředků k výživě, protože příroda sama nestačí, aby uživila všechny jedince. V tomto boji zvítězili ústrojenci, kteří měli větších výhod, kteří byli způsobilejšími a silnějšími. Ostatní buď zahynuli aneb zahynou, a tak se udržují ústrojenci silnější.

4. Žádný ústrojenec zplozený nerovná se úplně ústrojenci plodícímu; zplozený pak přenáší na své potomky nejen vlastnosti, jichž sám zdědil, ale i své vlastní vlastnosti, kterých sám nabyl. V tom záleží zákon dědičnosti.

5. Rozdíly a výhody zděděné rostou a mohutní přirozeným výběrem, kterým příroda sama takoruka vybírá jedince dokonalejší, aby se spojili a dokonalejší potomky plodili, jakož i pohlavním výběrem, kterým samička přednost dává samci krásnějšímu a silnějšímu, anebo samec samičce.

6. Pro vzájemnost všech částí ústrojných nemůže se jedna část změnit, aby nedoznaly změny také ostatní části ústrojné.

7. Neužíváním nebo nedostatečným cvičením nějakého ústroje, jež má příčinou různé poměry zevnější, ústroj slábne a mizí, kdežto ústroje ostatní ustavičným cvikem se sílí, vyvinují a přetvářejí.

Tyto prostředky jsou nedostatečné, aby jimi Darwin došel svého cíle:

1. Z umělého chovu nelze souditi na přirozený chov, nové druhy podle Darwina tvořící. Neboť chov umělý vytváří jen odrůdy, nikoli však nové druhy, jež by se nemohly pohlavně mísiti, aniž potomky plodné zplozovati. Ba, spíše umělý chov svědčí proti Darwinovi; neboť z něho vysvítá, jak nepřekonatelný jsou meze, které druh dělí od druhu, ježto člověku rozumnému a svobodnou vůli užívajícímu nelze docílit všelikým možným šlechtěním a spojováním ničeho jiného než odrůdy, a příroda nemá ani rozumu, ani svobodné vůle, kterými člověk vyniká nad přírodu. Nepodaří-li se to tedy člověku, tím méně se to podaří přírodě, utvořit nový druh.

2. Rozmanitost, kterou jeden jedinec liší se od druhého, tak zvaná variabilita, a schopnost ústrojenců přizpůsobiti se zevnějším účinnům jest vždy omezena ústrojností druhovou, již trvající; dále tytéž druhy shledávají se všude na zemi při poměrech nejrozmanitějších, kdežto naopak rozmanité druhy se vyskytují při týchž poměrech; z čehož jde na jevo, že zevnější poměry nejsou dostatečným důvodem ku tvoření druhů.

3. Není pravda, že boj životní dál a děje se tak, jak jej Darwinovci líčí. Jeden druh slouží k zachování druhého, a příroda tak jest zařízena, aby *při poměrech pravidelných* jeden druh nezhynul druhým. Není to pravý boj, nýbrž vespolečné zachovávání života. A kdyby to byl boj pravý a sice takový, jaký Darwinovci kladou, musili by jedinci dokonalejší a silnější přečkati méně dokonalé a slabší; než vlku podléhají mnohdy ovce nejlepší a slabší zbývají. Je-li boj mezi jedinci téhož druhu, musili by zvítěziti jedinci dokonalejší a silnější; než nebývá ušetřeno ani dokonalejších a silnějších. Konečně, klademe-li vespolečný boj všech druhů, musili by podle Darwina hynouti co den více ústrojenci nejméně dokonalí; avšak těch právě jest nejvíce, kdežto druh dokonalejší řídne a vymírá.

4. Zákon dědičnosti odporuje přirozenému zákonu, jenž má tu platnost, že ráz druhový stále se dědí, kdežto jedincové vlastnosti osobní anebo zděděné, vlastnosti odrůd a plemen mizí, když volnému mísení ustupuje umělý chov.

5. Darwinův výběr s přírodním chovem spojený, jakož i výběr pohlavní pokládá za příčinu, která znamenitější změny hromadí a posilňuje, čtver násobným jest omylem. *a)* Výběr pohlavní, kterým prý jeden jedinec vyhledává druhého jedince krásnějšího, neshoduje se s výběrem přírodního chovu, kterým prý vyhledává jeden jedinec druhého jedince silnějšího; neboť krásnější není vždy silnějším. *b)* U zvířat, která pospolu žijí ve stádech, bylo shledáno, že není pravidlem, aby se pářili dva jedinci nejsilnější anebo dva jedinci nejkrásnější. *c)* Z obojí volby, kterou Darwin shledává při tak zvaném chovu přírodním a při pohlavním obcování, v přírodě se nevyskytuje nic, leč křížování a mísení volné oproti umělému od člověka rozumem a svobodnou vůlí řízenému. V tomto křížování volném mizí změny a rozmanitosti, jež vznikají uměle anebo zvláštními poměry přírodními, tak že se opět vrací starý tvar, od něhož ony změny se odchylují. *d)* Není pravda, že obě tyto volby Darwinovy, podle Darwinova přátelsky se vespolek podporující, se srovnávají s výsledkem, který plyne z Darwinova boje životního. Neboť následkem obou těchto voleb musily by změny ústrojů životnímu boji užitečné stáleji se dědit, změny pak pro ten boj lhostejné snáze vymírat. Avšak ve zkušenosti shledáváme opak.

6. a 7. Vzájemnost ústrojů rostoucích anebo miznoucích, užívání anebo neužívání jednotlivých ústrojů, přímé působení zevnějších vlivů na toto užívání a na ústrojí vůbec nemůže Darwin klásti za podporu svého přírodního chovu a doplněk mezer jeho; neboť to vše bývá někdy prospěšno, někdy škodlivé, někdy působí vývoj, někdy zakrnění, a proto se to vždy nesrovnává s přírodním chovem, jenž prý vždy šetří prospěchu a má cílem zdokonalení ústrojenců.

Oněch tedy sedmero prostředků nevede k cíli. Häckel chtěje opory zjednati darwinismu, domnívá se, že na počátku jsou všechna embrya, zárodky, mezi sebou stejná, že je parallelismus mezi vývojem zárodkův a vývojem druhů, že jako zárodky, tak i druhy na počátku byly zcela stejny a během času teprv se staly rozdílnými. Připusťme tuto

Häckelovu stejnost zárodků, kterou nazývá Darwin původní stejností druhů; můžeme jí užiti proti darwinismu. Neboť vyjdou-li ze stejných zárodků bytosti zcela rozdílné, jež po-
hlavně se nemohou mísiti, souditi musíme na rozdružený
ráz v zárodcích skrytý, který neodvratně působí vylíhnutí
bytostí zcela rozdílných, nesmísitelných. Avšak ona stejnost
zárodků není pravdiva ani mezi jednotlivými druhy pateř-
natců, ani mezi pateřnatci a ostatními zvířaty. Věda na dů-
kladném pozorování založená tuto stejnost zavrhlá. Kromě
toho z nepoctivosti a vědeckého podvodu byl usvědčen
Häckel, jenž užil obrazů buď zfalšovaných, buď vymyšlených,
aby onu stejnost dokázal.

Nic tedy platno; oněch sedmero prostředků nestačí.
Nyní nemohou ony prostředky vytvořiti nový druh, poněvadž
po všecky doby, ve kterých lidé o bylinách a zvířatech vědí,
jak je líčil Aristoteles a jak je nalézáme v prastarých pa-
mátkách egyptských, takovými jsou posud, ač od Aristotela
uplynulo více než 2000 let, ač památky egyptské sáhnají do
doby ještě dřívější; kterak mohly vytvořiti dříve, když zá-
kony přirozené stále působí stejně?

Ježto Darwinovcům nedaří se oněmi prostředky doká-
zati Darwinovu theorii descendenční, utíkají se k pouhé mož-
nosti mlhavé, kterou nelze kontrolovati a za kterou lze se
skrýti velmi pohodlně, tvrdíce, že naše zkušenost jest příliš
nepatrnou, a doba, ve které pokolení lidské žije, příliš krátkou,
aby mohla býti theorie Darwinova zavržena. Proto mluví
Darwinovci o milionech a miliardech let, kterých jest po-
třebí, aby nenáhlým vývojem vznikli druhové. V této době
nekonečné a nezměrné mohlo prý se státi, co v době histo-
rické, jak nás učí zkušenost, se nestalo.

Avšak geologové a palaeontologové, kteří zkoumají
vrstvy naší země a ústrojence v nich zkamenělé, odpovídají
Darwinovcům záporně. Neboť 1. nikde nevyskytují se pra-
tvary Darwinovy, jež by neměly žádného rázu druhového, aniž
nějaké tvary, jež by pratvarům jeho se blížily. 2. Rozmani-
tosti, jež se vyskytují u jednotlivců téhož druhu, nenalézáme
ve zkamenělinách po sobě jako výsledek nenáhlého vývoje,

nýbrž pospolu vedle sebe. 3. Podle Darwina musily by ve vrstvách mladších druhové dokonalejší byti četnější, avšak shledává se někdy opak. 4. Nevyskytují se nové tvary dokonalejší v přechodech nenáhlých a připravených, nýbrž náhle, skokem; tedy objevení se nových druhů vyšších nezávisí na nenáhlém vývoji a descendenci Darwinově, nýbrž na zcela nových poměrech naší země fysikálních, jimž odpovídají nové druhy a tvary rostlin a zvířat tehdy se vyskytujících náhle, když nastaly na zemi fysikální poměry oněm tvorům příhodné.

Objevila se tedy theorie Darwinova i v této příčině lichou.

Shrneme-li vše, co řečeno proti darwinismu, řekneme, že odporuje zákonu protikladu, tvrdě, že z neživé hmoty vznikl živok, že odporuje zákonu příčinnosti, zamítaje cíl a směřování k cíli, ponechávaje vše náhodě slepé, kterou nic nelze vysvětliti, tvrdě, co nemá v předešlém dostatečného důvodu, že odporuje zkušenosti, kterou odpůrcové Darwinovi pravdivě a bedlivě prozkoumali.

β) Theorie Darwinova o těle lidském nepravdiva.

Abychom dokázali, že theorie Darwinova o těle lidském jest nepravdiva, že člověk svým tělem se nevyvinul z opice, jest nám vyšetřiti, 1. jaký jest rozdíl mezi tělem lidským a opičím, 2. zda jsou nyní tvary přechodné z opice ke člověku a z člověka k opici, 3. zda jsou nalezeny tvary bytostí dříve žijících, jež přechod činí mezi opicí a člověkem.

1. Nohama dotýká se člověk země, hlavou strmí k nebi; ruce má volny užívaje jich k pracím nejrozmanitějším, stavě palec proti ostatním prstům. Tím vším se liší od opice. Příma chůze lidská nutně vyplývá z ústrojí celé kostry, útvaru pánve a nohy, kdežto útvar opice, i té, která člověku se podobá nejvíce, podmiňuje chůzi po čtyřech; a vzpřímí-li se opice, sedí toliko na bobku.

Zadní končetina opičí podobá se lidské noze pouze částmi zadními, kdežto přední části spíše s lidskou rukou

se shodují; přední končetina opičí, podporou sloužíc při chůzi po čtyřech, blíží se k noze lidské. U zvířete člověku nejpodobnějšího nenalézáme končetiny podobné ruce lidské, nástroji všech nástrojů, kterým práce koná člověk nejrozmanitější, nejjemnější a nejhrubší, kterým ostatní nástroje používají své platnosti.

Tvarem lebky blíží se opice, člověku nejpodobnější, více ke svým příbuzným, ano i k ssavcům jiným, než ke člověku; lidské lebky tvaru nejméně dokonalého v každé příčině jsou nepodobny opičím lebkám nejdokonalejším a těsně se druží k lidským lebkám dokonalejším; u gorilly méně jest vyvinuta schránka mozku, převládají vybouliny, kdežto u lidské lebky opak shledáváme; u člověka jsou dvě třetiny hlavy lebkou, u opice část mnohem menší. Chrup mocně vyčnívá u gorilly, u člověka jest pošinut do zadu, což patrně vysvětluje z úhlu lícního, jenž nejvíce drží 60° u opice, nejméně asi 70° u člověka, kterážto mezera asi 10° není vyplněna. Zvířeckého výrazu, jakého nalézáme u opice, není pravidelně u člověka v obličeji. Arci, mladá opice poněkud se podobá dítěti tvarem hlavy; ale dítě a mladá opice nejsou ještě vyvinuty a proto nemohou rozhodovati o podobnosti opice vyvinuté a člověka vyvinutého.

Množství mozku jest u člověka větší než u opice. Neboť prostory lebek, mozkem naplněné, obnášejí

u plemene kavkaz.	900—960 kcm.	— u gorilly	520;
malaj.	830—863	— u orangutanga	470;
americ.	750—840	— u čega	470;
ai:hiop.	750—830	— u šimpanse	390.

Mezera mezi nejmenším prostorem lebky lidské a největším lebky opičí ($750 - 520 = 230$) není vyplněna leč snad chorobnými tvary nepravidelnými; tyto však nemohou býti měřítkem pravidelných tvarů zdravých, jež u lidí a opic jediné porovnávati lze.

Závitky a brázdy mozkové u člověka a opice jsou sice téhož tvaru; ale obojí mozky se vyvinujíce již od počátku se ubírají různým směrem a nikdy zcela se neshodují;

porovnáme-li mozek lidský s mozkem orangutanga, tento s mozkem šimpanse, tento s mozkem gorilly, tento s mozkem atelese, tento s mozkem gibbona, tento s mozkem simnopitheka: neshledáme nikde většího skoku při závitcích dvou mozků, než jaký jest mezi mozkem člověka a mozkem orangutanga anebo šimpanse. Mezera mezi vývojem závitků lidských a vývojem závitků orangutangových není vyplněna.

Burmeister: »Člověk od opice se rozeznává dle svého těla větším vývojem mozku, soustavou kostí, jež člověka činí schopným přímé chůze, mocnějším vývojem pánve a nápadným typickým rozdílem, jenž se jeví v obojích končetinách.«

Huxley: »Rozdíly mezi lebkou člověka a lebkou opice gorilly jsou v pravdě nesmírný. Rozdíly mezi člověkem a opicí, i nejdokonalejší, jsou veliké a znamenité; každá jednotlivá kost gorilly má na sobě známky, jimiž ji lze velmi snadno rozeznati od příslušné kosti člověka.«

Aeby (Die Schaedelformen 77, 82): »Ze všeho jde na jevo, že povšechný rozdíl mezi člověkem a opicí jest značnější než rozdíl mezi jednotlivými druhy opic; proto se nerozpakujeme tvrditi, že lidský tvar lebky co nejurčitěji se liší od opičího a že obzvláště opice člověku nejpodobnější, anthromorphy zvané, v každé příčině mnohem těsněji lnou ke svým příbuzným opicím, ba i k ssavcům nižším než ke člověku.

I nejméně dokonalé lebky lidské vzdalují se v každé příčině od nejdokonalejších lebek opičích a lnou tak těsně k dokonalejším lebkám lidským, že již z příčin morphologických by neměl učenec mluvit o podobnosti s opicí.« Týž p. 83, 87.: »V mladém věku blíží se nepatrně lebka dítěte k lebce mladé opice; to však nestačí, abychom přesný a určitý rozdíl zamítli mezi lebkou lidskou a opičí, poněvadž se mezi sebou rozhodně liší již v prvním základě; povždy jest mezera mezi člověkem a opicí mnohem větší, než mezi opicí a ostatními zvířaty.«

Th. Bischoff (Die Grosshirnwindungen p. 102.): »Porovnáme-li mozek lidský s orangovým, tento se šimpansovým, tento s gorilliným, tento s atelesovým atd., nikde neshledáme takového rozdílu ve vývoji závitků mozkových, jaký

mezi mozkem lidským a orangovým nebo šimpansovým. Mezera mezi vývojem závitků většího mozku lidského a vývojem závitků mozku orangova nebo šimpansova nedá se vyplniti, poukazuješ-li na mezeru mezi orangem nebo šimpansem a lemurem. Tato mezera jest vyplněna od druhů opic mezi orangem a lemurem se nalézajících; ona vyplněna není.«

Ostatní rozdíly vypisuje Waitz řka: «Vlasy, poloha vlasů, podnebí, potrava, trvání života tvoří značné rozdíly mezi opicí a člověkem. Zdlouhavý vzrůst, dlouhé dětství, pozdější dospělost, nedostatek určité doby k pohlavnímu mísení a rozsáhlých instinktů, menstruace, velká řada nemocí, schopnost řeči, smíchu a pláče jsou fyziologické známky člověka, které právě tak určitě jej dělí od opice, jak hluboko zasahují do veškerého vývoje života.»

A přes všechny tyto rozdíly tvrdí Darwinovci, že tělem svým pochází člověk od opice. Tuto slepou umíněnost spojují s fantasií tak živou a dětinskou, že vypisují, kterak v jednotlivých dobách se vyvíjel člověk z opice a jaký život při tom vedl, jakoby tento vývoj a život se dál před nimi. Ovšem se nesrovnávají mezi sebou. Také jmenují země, ve kterých se to stalo, každý jinou. Příbuzným opice nazývají člověka; ovšem se nesrovnávají, jedni majíce opici za tetičku, druzí za sestřenici člověka a t. d. Praopici, ze které prý se člověk vyvinul, nemohou Darwinovci nám ukázati. Vyhylna prý spolu s přechodními tvary mezi člověkem a opicí. Snadná to a laciná výmluva! Že by člověk svým tělem pocházel od některé z opic nynějších, nelze říci; neboť mezi opicemi člověku podobnými není žádná člověku nejbližší ve všech příčinách, nýbrž každá ve příčině jiné.

Tak praví sám Häckel, rozhodný Darwinovec (Nat. Schöpfungsgesch. 498): »Orang člověku jest nejbližší útvaru mozku, šimpanz důležitými zvláštnostmi útvaru lebky, gorilla útvaru nohou a rukou, gibbon útvaru hrudi.« Že by podobnost již svědčila o původu, neosmělují se přírodopytci střízliví tvrditi; neboť pak by musil člověk pocházeti z oranga, šimpanse, gorilly a gibbona, pak by musil člověk pocházeti z byliny, která také tak přímo stojí jako člověk,

z ptáka, s kterým člověk sdílí zpěv a t. d. Proto říkají Darwinovci, že ona opice, ze které prý člověk pochází, vyhynula.

Než připustíme původ opicí. Kde jsou prostřední tvary mezi člověkem a opicí? K. Vogt se klame, chtěje prázdnou mezeru, která dělí opici od černocho, vyplniti mikrokefaly. Neboť on sám praví, že tito blbci všichni pošli z rodičů zdravých a měli též bratry a sestry zdravé; jsou to tedy tvary nepravidelné, ve kterých člověk se nevrací k opici, od které prý má svůj původ, jak se domnívá Vogt. Když na jabloni se znetvoří jablko, že se podobá švestce, zajisté neřekneme, že z té příčiny jabloň pochází ze švestky. Aeby zavrhuje důsledky, jež Vogt z mikrokefalie činí, tamtéž p. 87.: »Co nejrozhodněji zamítáme, že by mezi nynějšími tvory bylo někde *pravidelných* tvarů, jež by sloužiti mohly za přechod z opice ke člověku. Ovšem zdá se, že mikrokefalové v mnohé příčině spojují lidský tvar se zvířecím. Avšak není dovoleno pravidelné řady tvarů doplňovati pathologickými« to jest chorobnými, nepravidelnými. Pročež z mikrokefalie nelze souditi na původ z opice. Aniž u opic nalézáme pravidelných tvarů, jež by vyplniti mohly mezeru mezi člověkem a opicí. J. Ranke praví (Der Mensch II. B. Leipzig 1887): »Za doby naší nebytují v celém pokolení lidském ani plemena nebo kmenové nebo rodiny, ani jednotlivci, kteří by se mohli co do těla považovati za tvary přechodné mezi člověkem a opicí.« Podobně Virchow pravil při schůzi přírodopyské ve Wiesbadenu 1887 »Lidé diluviální neměli ústrojí nedokonalejšího než mají divoši. Poněvadž jsme v posledních letech viděli Eskymáky a Křováky, Araukány a Kirgisy, poněvadž ode všech plemen, která se zovou nejnižšími, nás došly aspoň lebky, nelze již více říci, že by některý kmen nynějších divochů mohl se považovati za přechodní tvar mezi člověkem a zvířetem.«

A jako nemáme nyní přechodních tvarů mezi člověkem a opicí, tak ani ze starších dob nenalézáme památky o vymřelých tvarech takových. Sám Huxley, ač jest darwinovcem rozhodným a původ člověka v opici nalézá, přiznává, že

není jich, a těší se tou nadějí, že ve vrstvách země posud neprozkoumaných naleznou palaeontologové, snad ještě nenarození, zkamenělé kosti opice, která jest člověku podobnější, anebo člověka, který jest opicí podobnější, než shledáváme na kostech posud známých. A že není ještě takové zkameněliny, jest jisto. Neboť o lebce v Engisu nalezené praví též Huxley, že je to dobrá lebka prostřední, kterou mohl míti člověk filosof anebo člověk divoch, která mohla náležeti člověku Evropanu anebo člověku austrálskému. Lyell, rozhodný darwinovec, z lebky Neanderthalské souditi nemůže na lidský původ z opice, jak sám vyznává; Huxley ji nepovažuje za tvar mezi člověkem a opicí prostřední; Aeby ji považuje za tvar pathologický, chorobný, nepravidelný; podobně se vyjádřil anatom Hyrtl. R. 1891 a 1892 našel lékař Eug. Dubois na ostrově Javě na různých místech a v různých dobách zub, temeno lebky a stehenní kost a přivlastnil je tvorů mezi opicí a člověkem prostřednímu, kterého nazval *Pithecanthropus erectus*, kterým prý jest překlenuta propast člověka od opice dělící a ze kterého prý lze souditi, že člověk se vyvinul z opice. Než proti jeho vývodům se postavili mnozí učenci, kteří jej vinili z lehkovážnosti víře nepodobné, nedbalé soudnosti, nevědecké povrchnosti, z nepravdy, jelikož není dokázáno, že ty tři kosti náležejí téže kostře a jelikož každá z nich jednotlivá náleží člověku dokonalému. Tak píše na příklad Dr. Westhoff v časop. »Natur und Offenbarung« r. 1894 a Dr. R. Martin v čas. »Globus« sv. 67. č. 14. 1895.

Z čehož patrno, že theorie Darwinova nemá platnosti o těle lidském.

γ) Theorie Darwinova o duši lidské nepravdiva.

Přesvědčili jsme se, že tělo lidské se nevyvinulo z těla opičího, jelikož tomuto vývoji odporují znamenité rozdíly mezi tělem lidským a opičím, a jelikož nám zkušenost ani o přítomnosti ani o minulosti lidský původ z opice nepotvrzuje. Avšak ještě rozhodněji zamítnouti nám jest tento původ, porovnáme-li duši lidskou s opičí a život lidský

s opičím. Tu ovšem zápoliti nemůžeme s teorií Darwinovou, ale spíše ji odmítnouti musíme a ji jako nepravdivou prostě prohlásiti, jelikož darwinista rozhodný jest hmotařem, který uznává toliko hmotu a síly fysické a lučebné, který o údobě podstatné, jež s hmotou prvou se spojuje a úplnou podstatu s ní tvoří, nic nechce věděti, který prvoť životní, od hmoty a její sil fysických a lučebných různou a těmito silami jako prostředky vládnoucí, zamítá, tedy ani opici ani člověku duši nepřivlastňuje. My však jsme se přesvědčili, že jest v živoku prvoť životní, kterou se liší druhově a podstatně živok od nerostu, že zvíře a člověk má duši. Tedy k darwinovcům mluvit nebudeme, ale k těm, kteří v člověku a zvířeti duši uznávající lidskému původu z opice přejí.

Zda se mohla duše lidská a její činnost vyvinouti z duše opičí a její činnosti? Jaký jest rozdíl mezi touto a onou?

Hlavní rozdíl spočívá v poznání a snažení.

Duše opičí poznává toliko zjevy těles zevnějších a těla svého, poznává toliko svými smysly, jež mají svá sídla v ústrojích hmotných, poznává toliko, spojena jsouc s ústrojím tělovým, tedy s hmotou v jednu účinnou příčinu svého poznání. A sice skrze smysly zevnější: zrak, sluch, hmat, čich a chuť, znamená prostor a čas, povrch a hutnost, velikost, vzdálenost, polohu, pohyb a směr, světlo, barvy, zvuky, teplo a váhu, přiměřenost vzduchu k dýchání a potravě a nápoje k zažívání, a to vše ne odtažitě t. j. bez podmětu, k němuž to vše lne, nýbrž srostitě t. j. spolu s podmětem, tedy něco v prostoru jistém a určitém, něco v jistém a určitém čase, něco určitým způsobem velikého atd. Dále smyslem povšechným pocituje duše opičí stavy nelibé a libé, ve kterých se vyskytuje vlastní tělo činností nervů vegetativných a smyslů zevnějších, pocituje tělo, ale jenom pokud se v těch stavech vyskytuje, srostitě, t. j. jak právě nyní se má; smyslem povšechným se stávají pocity smyslů zevnějších uvědoměnými; jím rozeznává se pocit jednoho smyslu zevnějšího od pocitu jiného smyslu, jím se vztahuje více pocitů k témuž podmětu pocitujícímu, jakož

i k témuž předmětu pocíťovanému; jím se pocíťují pohyby svalové. Jiným smyslem, obrazivostí čili fantasí, obnovuje duše opičí představy těles smyslné, obrazy smyslné, ač nejsou tělesa přítomna, jež by čidla dojímala. Jiným opět smyslem, mohutností oceňovací, znamená duše opičí vlastnosti předmětů smyslných, smyslům zevnějším nepřístupné, smyslně takorčka oceňujíc a posuzujíc předměty smyslné, smysly zevnějšími dříve poznané aneb obrazivostí obnovené, aby poznáním oněch vlastností své jednání nutně řídila; tato mohutnost jest obdobou rozumu, ale pouze obdobou, jest smyslem vnitřným, na ústrojí závislým, ale ne rozumem, poněvadž její předměty jsou jedinečné a srostité, nikoli obecné a odtažitě, poněvadž její soudy jsou taktéž jedinečné a srostité, podstatně se lišíce od lidských logických, ve kterých rozeznáváme podmět, přísudek a vztah a které sestávají z pojmů obecných a odtažitých. Posléze smyslem paměti poznává duše opičí smyslné poznatky minulé, obnovené svými poznatky minulými; předmětem její paměti jest minulý zjev srostitý, smyslu přístupný, jenž jsa minulým nepřestává býti srostitým, smyslu přístupným; její paměť závisí na vývoji a dokonalosti ústroje, v němž sídlí, mozkou.

A na tomto poznání smyslném, jež má svůj původ ve smyslech zevnějších a smyslech vnitřných: smysle povšechném, obrazivosti, mohutnosti oceňovací a paměti, vesměs na ústrojí tělovém závislých, přestává duše opičí.

Avšak duše lidská na základě poznání smyslného, jež jí nelze upříti a jehož nabývá, pokud je spojena s tělem v jednoho činitele, zjednává si poznání nadsmyslné čili pomyslné, intelektuální, jež nikterak nelze považovati za proměnu poznání smyslného, poněvadž toto má zjevy předmětem, ono věc samu, bytnost čili nitro její, podklad čili podmět zjevů. Na základě nadsmyslné známosti bytnosti těles, jejichž zjevy jsou smyslům přístupny, nabývá duše lidská nadsmyslného poznání o předmětech, jež smyslům jsou nepřístupny. A konečně také zjevy těles si představuje duše lidská nadsmyslně, kdežto duše opičí má o zjevech jenom představy smyslné, jež, učiní-li je smyslná mohutnost,

obrazivost, povšechnými představami čili obrysy, nepřestávají býti smyslnými. Poznatky nadmyslné, které duše lidská tvoří, jsou: pojem, soud a úsudek; pořádány jsou od ní výměrem, rozdělením, důkazem, methodou, vědou. Ani ony troje poznatky pořádané ani tyto prostředky pořádací nejsou účinkem smyslů, jsou spíše účinkem mohutnosti nadmyslné, jejíž činnost není závislou na ústrojí tělovém, účinkem rozumu. A poněvadž duše lidská touto mohutností nadmyslnou nabývá poznání sobě, jako lidské, příslušného, není sama, jako lidská, závislou na hmotě, jest nehmotná, má povahu duchovou. A poněvadž má povahu duchovou, jest sebe vědoma, kdežto duše opičí, jsouc smyslná, do hmoty zcela ponořená, tak že bez hmoty nemůže ani působiti ani bytovati, k sebevědomí nikdy nedospěje.

Avšak rozdíl mezi závislostí na hmotě a nezávislostí je takový, že ona v tuto se nemůže proměnit, jako se promění dítě v jinocha, těsto v rohlík, pět kilogramů v deset.

Tedy nemůže se z duše opičí vyvinouti duše lidská.

K témuž výsledku dojdeme, uvážíme-li snažení.

Snažiti, t. j. směřovati k tomu, co jest přirozenosti přiměřeno, k dobrému přísluší duši jak opičí tak lidské. Avšak velice se liší snažení duše opičí od snažení duše lidské. Neboť jelikož snažení jest podmíněno poznáním a jelikož poznání duše opičí jest pouze smyslné, musí také její snažení býti pouze smyslné. Opičí duše baží dále po dobrech toliko smyslných, jež smyslně poznává, po dobrech, jež jsou přiměřena přirozenosti tělesné; je tedy její snažení pouze smyslné. Smyslnost jejího snažení záleží posléze v tom, že jest snaživost její závislou na ústrojí tělovém, že podléhá nutnosti, jaká vládne hmotou, že nutně určována jest poznáním určitého dobra a svobody postrádá. A na tomto snažení smyslném přestává duše opičí.

U člověka shledáváme sice také snažení smyslné, jako poznání smyslné. Ale jako poznání smyslné připravuje cestu nadmyslnému, tak opět snažení smyslné předchází nadmyslnému, jež má předmětem dobro nadmyslné, dobro duši povahy duchové přiměřené. Dobra smyslná jsou duši

lidské prostředkem k dosažení dober nadsmyslných. Nadsmyslnost snažení, jež duši lidské jako lidské přísluší, záleží v tom, že není snaživost její závislou na ústrojí tělovém, že nepodléhá nutnosti, jež vládne hmotou, že není určována poznáním, jež snažení lidskému předchází, ale sama sebe určuje a že se těší svobodě, kterou ze dvou dober jedno volí.

Takový rozdíl mezi snaživostí opičí a lidskou nám nedovoluje tvrditi, že duše lidská se vyvinula z opičí.

Tento vývoj odmítnouti nás nutí také rozdíl mezi dojmy opičími, jež jsou pouze smyslné, a lidskými, jež jsou nadsmyslné, kdežto smyslné jim předcházejí anebo je provázejí. Tento rozdíl se srovnává s rozdílem, který dělí poznání a snažení opičí od lidského; neboť dojem jest výsledkem ukončené snaživosti, která podmíněna jest poznáním.

Z rozdílu, který jsme znamenali při poznání, snažení a dojmu, vyplývá rozdíl, který veškerý život právě lidský přísně dělí od opičího.

Člověk zná pravdu, mravní dobro a krásu; jimi svůj život právě lidský pozuzuje a řídí, a v tom shledává ideálnost, která jest ozdobou jeho života. Opice však v životě svém neubírá se sama směrem ideálním. — Věda, na důvodech poznané věci samé se týkajících založená, a víra, hodnověrností svědka zaručená, jsou člověku dva prameny poznání, jež člověk si zjednává ve všech oborech a jež slučuje v jeden celek souladný, domáhaje se posledních důvodů všech věcí. U opice marně to hledáme. — Myšlénky své spojuje člověk s řečí článkovanou, kterou provází zpěvem, kterou označuje písmem. U opice není ani myšlének ani řeči ani zpěvu ani písma. — Činy lidské jsou buď mravnými anebo nemravnými, buď záslužnými anebo trestu hodnými; člověka buď zdobí ctnosti anebo hyzdí nepravosti; člověk pokládá Boha za svého stvořitele a nejvyššího zákonodárce, za svůj cíl nejvyšší, ve kterém jediném naléztí může svou blaženost pravou a nejvyšší. Opice nic takového nejeví. — Porovnejme společnost lidskou se společností opic. Den a noc! — U opic není ani stopy těch zaměstnání, jež

u lidí shledáváme. — Pokrok vládne celým životem člověka jednotlivého a lidstva vůbec. Opice pokroku neznají sobě jsouce zůstaveny. — U člověka jest napodobování rozumné, u opic slepé. — Pokrmem, užíváním ohně, zbraněmi, šatstvem, hmotnými pracemi jest člověk od opice daleko vzdálen. — Lidská postava a tvář dokazují, jak velice se liší duše lidská od opičí. — Člověk necítí v sobě k opici žádné náklonnosti příbuzenské; ano, považuje opici za svou karikaturu a panství provozuje nad ní, jaké mu přísluší nad přírodou, a podrobuje si ji jako každé zvíře jiné. — Náзор o lidském původě z opice působí na lid zhoubně a nemůže býti pravdiv, poněvadž pravda nemůže člověka připravit i o důstojnost právě lidskou. — Posléze postavme vedle svatého Augustina nějakého opa, vedle sv. Anežky nějakou opici. Rozdíl jest patrný.

Z toho všeho jde na jevo, že duše lidská se nevyvinula z opičí.

Je tedy theorie Darwinova o bylinách, zvířatech a člověku nepravdiva. Proč se tak velice rozšířila, když jest od mnohých a učených přírodopytců, anthropologů a psychologů z nepravdy usvědčena? Pouze proto, že se mnozí domnívají, že darwinismem se vymknou Bohu. »Tímto způsobem,« vece Wigand (*Der Darwinismus* II. p. 88.), »lze toliko vysvětliti, že způsobem neslýchaným darwinismus téměř všecko strhl do víru a pohybu závratného. Neboť pravdy vědecké, také výzkumy Kopernikovy, Keplerovy a Newtonovy, pomalu sobě cestu kleslí. Jediné ideje, které více ve vůli, než ve vědě mají kořeny, jako vichr bouřlivý se víří, valí a šíří.« Virchow vyjádřil se na sjezdě anthropologickém takto: »Jest málo těch dob, kdy záhady tak důležité byly pojednávány tak lehkomyšlně, či spíše tak pošetile.« J. Rob. Mayer napsal r. 1874: »Nelze pochybovati, že darwinismus jenom proto nalezl tolik přívrženců, že se ho užití mohlo k rozšíření atheismu.«

Proto bytnost prvních jednotlivých druhů bylin a zvířat a bytnost prvního člověka jsou podmíněny jsoucností Boží.

Tedy Bůh jest.

Odtud vyplývá o bytnosti Boží, že Bůh jest stvořitel bytnosti prvních jednotlivých druhů bylin a zvířat a bytnosti člověka prvního.

Vraťme se nyní k začátku tohoto důkazu *B) a)* a slyšme o bytnosti Boží pravdy z něho vyplývající:

Mají-li mítí tvorové viditelní fysické obecné dokonalosti sobě příslušné, musí také jejich původce z dokonalostí se těšiti; tyto však musí býti naprosté, poněvadž dokonalosti jsou Jeho bytnost, která musí odpovídati Jeho jsoucnosti, s ní jsouc totožna, a která tedy musí býti naprostá, poněvadž Jeho jsoucnost jest naprostá. Tedy dokonalost podstaty stvořené vztažná má důvodem Boha, podstatu naprosto dokonalou, tedy naprosto úplnou, naprosto jednoduchou, naprosto živou, naprosto osobní, naprosto duchovou. A tato podstata je táže, ku které mysl naše přichází, když v řadách dokonalostí tvorů viditelných pokračuje.

b)

Tvor viditelný jest ve skutečnosti jedincem (individuum). Jedinec znamená podstatu skutečnou, ve příčině druhu úplnou, která nelze k žádnému podmětu jako případek, která není částí celku ani celistvou (ruka), ani druhovou (prvot životní), která náleží sama sobě nesdílejíc sebe samu s podstatou jinou, která, cokoli činí, skrze sebe činí, tak že její činy přivlastňujeme jí samé. Jsoucnost takové podstaty se nazývá ostavečnost (subsistentia), podstata taková ostavek (suppositum, subsistens); těší-li se ostavek z rozumu, zove se osoba (persona, hypostasis).

Tvorové viditelní jsou jedinci v různém stupni dokonalosti. Na nejnižším stupni jest nerost, který měrou neurčitou může býti zvětšován a zmenšován, který může na množství jedinců býti rozdroben, který s jiným jedincem může býti spojen a opět rozložen. Této dokonalosti jest prázdnen jedinec živý; avšak jeho jedinečnost trpí tím, že se musí starati o potomky, jež ze sebe plodí a že může některých částí, jež k jeho celistvosti náležejí, postrádati. Mezi živoky jest jedinec bylinný na nejnižším stupni, jelikož svými ko-

řeny tkví v zemi a jelikož některé jeho části celistvé, od něho odloučené, se mění v jedince. Této nedokonalosti jest jedinec zvíře prost; avšak jeho jedinečnost trpí tím, že neví o sobě, že jest o sobě. Této nedokonalosti jest jedinec člověk prost; avšak jeho jedinečnost trpí tím, že neví stále o sobě, že jest o sobě, že ví o sobě vždy v jednotlivém činu svém, tedy v případě, a sice v jednom, stále se měnícím, že usuzováním stává se vědomým své bytnosti a té obecné, všem lidem společné, ku které připojuje případy, aby věděl o své bytnosti, která jemu jedinému náleží. Máme tedy stupnici jedinečnosti: nerost, bylina, zvíře, člověk; lidská jedinečnost jest na stupni nejvyšším, ale toliko vztažně, ne naprosto nejvyšším, poněvadž trpí nedostatky. Avšak mysl naše pokračuje v této stupnici, až by přišla k jedinečnosti naprosto nejvyšší. A že bytost naprosto jedinečná, naprosto osobní bytuje, dovíme se, odpovíme-li, odkud mají tvorové viditelní svou jedinečnost.

Tvor viditelný ve skutečnosti bytuje jako jedinec, na příklad Sokrates, ve kterém, co jest celému druhu jistých tvorů (lidí) společno, tedy to, co jest obecně (živočich rozumný), s tím, co jest každému tvorů zvláštní (pohanský mudrlec athenský, učitel Platona, k smrti odsouzen pro pravdu), spojeno jest v jednu bytnost věčně nerozdělitelnou. Obecnina, která jistému druhu tvorů (lidí) přísluší, (živočich rozumný), základně bytuje v každém tvorů jedinečném (Sokratovi), údobně v myslí, která, co jest více tvorům jedinečným (Sokratovi, Caesarovi, Karlu IV., Ressleru, Vinařickému) společno, odlučuje od toho, co jest v nich jedinečné a zvláštní, a vztahuje ono jako bytnost obecnou k celému druhu (člověku). Důvod nejbližší, pro který tvor viditelný se těší z obecné bytnosti a obecným jest myšlen, záleží v tom, že může býti mnohonásoben, pokud více tvorů vzniká, jež bytností obecnou úplně se mezi sebou rovnají, ale jedinečností se mezi sebou různí. Může však tvor takto býti mnohonásoben, poněvadž jedinečnost není jeho bytností samou; není však proto jeho bytností samou, poněvadž jeho jsoucnost a bytnost nejsou totožny, poněvadž jemu přísluší jsoucnost případná, jež od bytnosti jiné, posléze od bytnosti seboucí po-

chází. Tato bytost seboucí jest Bůh. Tedy poněvadž jedinečnost tvorů viditelných jest podmíněna jsoucností Boží, soudíme závěrkem, že Bůh jest.

Odtud vyplývá o bytnosti Boží tato pravda:

Jsoucnost Boží skutečná jest totožná s bytností; avšak jsoucnost skutečná jest jedinečnost. Proto jedinečnost jest Jeho bytnost; proto nemůže ani myšlen býti Bůh obecným. Jemu tedy přísluší naprostá jedinečnost, kterou jest podmíněna jedinečnost tvorů viditelných vztažná.

Do naprosté jedinečnosti čili osobnosti Boží nemůže rozum lidský vniknouti; jí nás učí bohověda katolická.

Tato bytost naprosto jedinečná je táže, ku které mysl naše přichází, když v řadě bytostí, z jedinečnosti méně nebo více dokonalé se těšících, pokračuje.

Bůh, ku Kterému jsme důkazem čtvrtým dospěli, jest jeden, poněvadž bytnost každého tvora ideální a fysická, jak obecná tak jedinečná, odnáší se ke tvoru jednomu a témuž a poněvadž všichni tvorové činí jeden celek souladný.

Bůh čtvrtého důkazu je také Bohem třetího důkazu, poněvadž jsoucnost a bytnost jsou nerozlučně spojeny.

§ 6.

Důkaz z konečné bytnosti světa čili z účelnosti vedený.¹⁾

I. Co jest účelnost?

Pojem o účelnosti lze si učiniti z činnosti právě lidské. Když člověk, jako bytost, rozum a svobodnou vůli mající a mocí výkonnou opatřená, nějaké dílo prokáže: pojme dříve

¹⁾ S. Th. Aqu. S. Th. 1. 2. 3. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent . . ., operantur propter finem. Quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet, quod non a casu sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente . . . Ergo est aliquod intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

myšlénku čili ideu, podle které by dílo vykonal, a máje patričný důvod, který jej vybízí, aby dílo skutečně podle ideje vykonal, činí svou vůlí svobodnou úmysl, dílu v myšlénce ideálně bytujícímu uděliti jsoucnost skutečnou, věcnou, činí úmysl, k cíli sobě vytknutému směřovati a cíle dojíti. Aby svůj úmysl provedl, ohlíží se po prostředcích, které by k tomu cíli pomáhaly, podle cíle je vybírá a upravuje; načež jich užívá, stále na zřeteli máje cíl, jehož chce dosíci a jenž, pokud jest poznaným předmětem úmyslného směřování, účelem se zове, a řídí se zákony, jež k cíli vedou. Takovým postupem činnosti právě lidské vzniká dílo, jež se zове účelným. Účelnost dokonalá jest podmíněna úmyslem dobrým, který vychází z rozvahy rozumné, svobodné vůle a dostatečné moci. Dílo pak na účelnosti dokonalé spočívající jest: 1. pravidelně se opakující, 2. podle jistých zákonů vyhotovené, 3. spořádané, souladné, souvislé, 4. samo v sobě dobré, dokonalé, 5. užitečné, 6. rozkošné. Dílo však lidské, jež postrádá účelnosti dokonalé, má vlastnosti, které jsou protivné vlastnostem díla dokonale účelného. Účelnost shledáváme nejen v životě lidském, ale také ve přírodě.

II. Kdo zkoumati má účelnost ve přírodě?

Bako Verulamský tvrdí, že zkoumati účelnost ve přírodě nepřipadá na přírodozpytce, nýbrž na filosofa v metafysice, jelikož prý toto zkoumání lenivým činí přírodozpytce hledajícího příčiny mechanické, jimiž se jeví moc přírody a jejichž poznání uděluje člověku panství nad přírodou, a jelikož vyšetřování příčin účelných jest neplodné; vede prý sice účelnost k Bohu, ale nepřináší člověku žádného užitku.

Avšak právem vyvrací Trendelenburg Bakona, řka (Log. Untersuch.): »Odkazuje-li se účel ze živého přírodozpytu do abstraktní metafysiky, zbavuje se násilně masa a krve a odsuzuje se k smrti. Aniž jest pravdivo, že poznání účelu jest neplodné.« Proto 1. důsledně nutí mínění Bakonovo přírodozpytce tvrditi, že není v přírodě žádné účelnosti. 2. Metafysika předpokládá vědy zkušebné, které by jí látku poskytly, aby ji zpracovala. Nevšímá-li si tedy

pravý přírodopysce podle Bakona účelnosti, odkud ji vezme metafysika? Z metafysiky musí účelnost naprosto vymizeti. 3. Zkoumá-li přírodopysce účelnost ve přírodě, kde se každému v hojnosti naskytne, může pro svou vědu mnoho získati, jako Harvey, jenž přemítaje o účelu chlopní, v tepnách se vyskytujících, vyzkoumal oběh krve, a jako Cuvier, jenž z jedné kosti, účelně vyšetřené, usoudil celé zvíře.

Skoro v téže době, kdy vymýtil Bako z přírodopysu účelnost, vymýtil ji z metafysiky Cartesius, jenž bytnost tělesa hledá jedině v prostornosti a uznává v tělesech toliko příčiny mechanické, nikoli také účelné. Tak se postavil Cartesius příkře proti Aristotelovi a filosofům křesťanským, kteří dokazovali, že tvorstvo řízeno jest účelností, jež příčin mechanických užívá jako prostředků.

Proti Bakonovi a Cartesiovi tvrditi nám jest, že zkoumati účelnost ve přírodě přísluší nejprvé přírodopysci a že, co nám předkládá přírodopysce o účelnosti ze zkušenosti, to má filosof v metafysice projednati, aby se dopátral prvotí, principů účelnosti.

III. Jsou-li tvorové přírodní účelní?

Na tuto otázku odpovídá přírodopysce ze zkušenosti, že jsou účelní, když vyšetřil, že jsou opatření těmi vlastnostmi, ze kterých se těší účelná díla lidská: pravidelností, zákonností, spořádaností, vniternou dobrotou, užitečností, rozkošností. A zajisté 1. kdož by nevěděl, že lvice pravidelně rodí lvíčata, že slunce jistého dne vychází pravidelně v určitou hodinu? 2. Jisté zákony řídí v bylině pohyb šťav; jisté zákony určují polohu a pohyb hvězd, takže Leverrier dříve počítáním vyzkoumal oběžnici Neptuna, než byla dalekohledem spatřena. 3. Části mouchy domácí tak jsou uspořádány, že tvoří celek souladný, souvislý, že části jsou podmíněny celkem a celek částmi; slunce a jeho oběžnice tvoří soustavu spořádanou, která opět s jinými soustavami svazkem souladným jest spojena; uspořádaný jest poměr jedné říše tvorstva k druhé, a všechny říše náležejí k jednomu celku souladně uspořádanému. 4. Každý tvor má všechno, čeho jest

mu potřebí, aby bytoval a se zachoval, jest sám v sobě dobrý, dokonalý; o čemž můžeme se přesvědčiti, pozorujeme-li zvíře třídy nejvyšší, ssavce, anebo třídy nejnižší, prvoka; totéž říci možno o rostlině a nerostu. Dokonalost tvorů přírodních působí, že kdo se obírá zkoumáním přírody, zdokonaluje svůj rozum. 5. O užitečnosti tvorů přírodních není potřebí slov šířiti; neboť příroda nám slouží za prostředek k dosažení přemnohých cílů. Posléze 6. ani rozkošnost nelze přírodě upříti; neboť příroda jest krásná; každý, jak učený, tak neučený má na přírodě jak celé, tak na její částech zalíbení čisté, ušlechtilé. A s jakou rozkoší pozoruje přírodozpytec předmět přírodní jakýkoli, byť i sebe nepatrnější!

Z těchto šesti vlastností soudíme, že tvorové přírodní a jejich účinkové jak jednotliví, tak v celku spojení z účelnosti se těší.

Dále uvažme pohyb, který vládne celou přírodou, ve kterém tvorové jsou a kterým účinky vytvářejí. Zdaž vydává svědectví o účelnosti přírody?

Pohyby veškerého tvorstva jsou účelné, t. j. směřující k cíli a cíle docházející. Slyšme, poněvadž vypočísti nelze všechny doklady účelnosti, jež se nám takofka vtírají a do očí bijí, aspoň některé příklady, a sice nejprve ze tvorstva ústrojného, u kterého jest účelnost v popředí, ze životních pohybů samoděčných, jež se dělí na vědomé a pudové, a fyziologických, jež se dělí na odrazové a samopůvodové.

Pohyby samoděčné, vědomé. Aby kořenonožec, *arcella vulgaris*, v našich vodách stojatých v milionech a bilionech přehojný, vystupoval na povrch nebo sestupoval na dno, mění svou váhu specifickou tím, že objem bublin vzdušných, v něm se nalézajících, rozmanitě buď zvětšuje anebo zmenšuje, kteréžto změny nazývá Engelmann, fyziolog, jenž důkladně pozoroval život této arcelly, naprosto účelnými. — Máme-li ve sklenici vody polypa a vložíme-li do vody živého nálevníka, způsobí polyp svými rameny vír, aby nálevníka pohltit. — Sotva že hmyz vyleze z kukly, pohybuje své nohy zcela pravidelně a tak dokonale, jakoby chůze jeho

nebyla nic nového. Účelnost, kterou vidíme u zvířat nejmenších, jest ještě patrnější u zvířat větších, na př. u lva, jenž se vrhá na kořist.

O pohybech samoděčných pudových praví Schneider ve svém spise »Der thierische Wille«: »Má-li pohyb různým účelům sloužiti a podle toho se měniti, nestačí úprava fyziologická, čiře ústrojná, ale musí se pudy probouzeti, jež jsou přiměřeny okolnostem změněným. Všecky pohyby čiře fyziologické slouží toliko jednomu účelu zcela určitému a jsou vždy tytéž; jejich postup jest vždy stejný. Avšak všecky pohyby psychické mají do sebe tu zvláštnost, že slouží různým účelům a různé vlivy provázejí, že podle různých okolností příslušných se sdružují a se mění. Aby tak se státi mohlo, musí jisté pudy působiti pohyby účelům odpovídající a určiti jejich kombinace a změny.« Všecky pohyby pudové slouží k tomu, aby jedinec a druh byl zachován, a proto jest slušno nazvati je účelnými. Myši polní vykoušají zrní nashromážděnému zárodky, aby v zimě jim nerostlo. — Tchoř a káně napadají hady nejedovaté bez rozpaků, ale na zmiže, byť je dříve nebyli viděli, útočí velmi opatrně a snaží se jim rozdrtití hlavy, aby nebyli od nich úštknuti. — Aby čmelák vybral med z květu hledíku, antirrhinum, musí jej dříve otevřít; proto se posadí na dolejší pysk. Avšak u balsaminy prokousá do ostruhatého přívěsku květu díru, která pomáhá mu k medu.

Účelnost pohybů fyziologických uznává Wundt, řka (Grundzüge der physiolog. Psychologie) »Skoro všecky zjevy odrazové mají do sebe ráz účelnosti. Že úpravy ústrojí ústředního, jež se podobají úpravám stroje, sebe regulujícího, působí účelné účinky, o tom nelze pochybovati.«

Že i u bylin, jež vesměs postrádají pohybů samoděčných, pohyby fyziologické svědčí o účelnosti, dokazuje, abych uvedl příklad, heliotropismus, kterým bylina se snaží hořejší povrch všech možných listů obracet ke světlu, jakož i apogeotropismus a circumnutace, kterými bylina ze země vyrůstá. Sem vřaditi nutno také organoplastickou činnost jak bylin, tak živočichů, kterou ústrojí sebe tvoří, sebe za-

chovává, sebe hojí, sebe rozplozuje. Pozorujme na př. vejce ptačí, které jest dosti pevné, aby vydrželo tlak ptáka líhnoucího. Avšak v pravý čas má skořápka jeho se otevřítí, aby na světlo vystoupilo mládě. Proto má mládě ústroj, který slouží k otevření skořápky, tvrdý vápenitý hrbeček, který později ze zobáčku zmizí, když ho není potřebí. Než tento hrbeček by nestačil, kdyby skořápka se nestávala slabší a křehčí, kdyby její vápno zvolna nepřecházelo do nitra vejčího, aby jím se tvořily kosti mláděte. Není-li zde účelnost patrna? Obrátme se k bylinám, u kterých všecko, kořen, kmen, listí atd. účelně jest opatřeno, účelně činné. Zvláštěního povšimnutí zasluhuje mucholapka, *dionaea muscipula*, jejíž listy mají uvnitř na povrchu čepele ostré štětinkovité chlupy a mezi nimi hojnost přisedlých hlavičkovitých a pak hvězdičkovitých žlázek. Usedne-li hmyz, přilákan barvou červenou a vonnou šťávou byliny na čepel listu, podráždí citlivé chlupy tak, že se sevrou obě polovice čepele a že působením žlázek vestřebává se lapený a usmrcený hmyz. Když byl hmyz umrtven, rozevívá se opět list. Jiné byliny, aby chytly hmyz, který by jim sloužil za potravu, sbírají na svých listech vody, ve které hmyz se utopí. Často se byliny přizpůsobují účelně různým poměrům. Nemá-li jejich lodyha dosti síly, aby celou tíží jejich unesla, jsou tak upraveny, že se okolních předmětů přidrží; což se děje v nížinách. Avšak ve vyšších krajinách postrádají úponků, poněvadž by, vysoko rostouce, příliš trpěly větrem a zimou; na místě úponků mají listy, které širším povrchem větší ochrany bylinám poskytují.

Ze zkušenosti tedy jsme se zevrubně přesvědčili, že svědectví o účelnosti dává jak živočich, tak bylina. Uvažujme nyní vzájemný poměr mezi živočichem a bylinou a sice pouze jednu stránku jeho. Životu živočišnému jest kyslík nevyhnutelně potřebný; od živočicha jest vdýchán, plicemi do krve přiváděn, kde spaluje uhlík a teplo připravuje; takto spojen jsa uhlík s kyslíkem, mění se v kyselinu uhličitou a jest vydechován. Aby se kyselina uhličitá ve vzduchu nehromadila a neškodila živočichu dýchajícímu, k tomu slouží

byliny, jež ji ze vzduchu do sebe vjímají a rozloživše ji, upotřebují uhlíku a kyslík vypouštějí. Tato vzájemnost svědectví dává o účelnosti.

Pozorujme dále účelnost u tvorů neústrojných.

Jak učí astronomie, vládne zákon gravitace všemi pohyby soustavy sluneční. Aby však trval a působil, musily se určitým způsobem spojití okolnosti, a tělesa nebeská musila se jistým způsobem utvořiti a seřaditi; neboť kdyby se tak nebylo stalo, přitažlivost a odpudivost nepůsobily by nynější pravidelnost pohybů. Musila zajisté 1. odstředivá síla oběžnic tak býti odměřena, aby dostředivá síla nebyla ani příliš malá, ani příliš veliká; neboť v prvním případě by oběžnice nebyla sluncem přitahována, v druhém by padla ke slunci. Totéž platí o souputnících. 2. Slunce musí býti právě ve společném ohnisku elliptických drah, kterými se pohybují oběžnice. Totéž platí o souputnících. 3. Oběžnice musí býti od sebe vespolek vzdáleny určitým způsobem, aby do sebe nevrazily. 4. Dráhy oběžnic musí býti takové, aby pohyb jedné nepřekážel pohybu druhé. 5. Vzdálenost oběžnic od slunce nesmí přesahovati meze, ku kterým sáhá přitažlivost slunce. Toto vše musilo býti upraveno, aby mohl zákon gravitace vládnouti naší soustavou sluneční. Bez této účelnosti nebyla by naše soustava sluneční vznikla; byla by to směsice neuspořádaná, byl by to chaos.

Tato účelnost není omezena naší soustavou sluneční. Hvězdáři soudí, že soustav slunečních je velké množství, jež mají společný střed, kolem něhož se dějí pohyby všech soustav. Účelnost, která vládne naší soustavou sluneční, musí vládnouti každou z ostatních soustav a soustavou všech soustav slunečních.

Zákonem a pravidlem všehomíra jest rovnováha sil a pohybů. Zjevy přírodní svědectví dávají o tom, že společně působí síly protivné, jež docházejíce rovnováhy, jsou zjevů příčinou. Tento zákon rovnováhy jenom tehdy má svou platnost, je-li každé síle od počátku míra ustanovena, které překročení nemůže a která se srovnává s měrou ostatních sil. Toto uspořádání sil přírodních podmíněno jest účelností.

Ze všehomíra přejdeme k zemi. Vzdálenost země od slunce tak jest vyměřena, že paprsky sluneční děje neústrojně a ústrojně vzněcují a že přijímá země paprsky slunečními právě tolik světla, co mizí ustavičným vyzařováním. A tak se stává, že na zemi život ústrojný se může vyvíjeti. Dále sklon ekliptiky k rovníku tak jest vyměřen, že na něm spočívá střída čtyř počasí ročních, jakož i život ústrojný, bohatost a rozmanitost flory a fauny. Souš a voda jsou tak rozděleny na povrchu zemském, aby flora a fauna se zachovaly a vyvíjely, aby proudy mořskými, od severu k jihu aneb opačně směřujícími, voda teplá se ochlazovala a studená se ohřívala, což ústrojnému životu velice prospívá.

Uvažujme posléze podmínku života vegetativného, prst, ve které bylina má své kořeny a ze které přijímá svou potravu. Úplně přiměřena jsouc potřebám života vegetativného, svědectví dává o účelnosti přírody. Neboť chová v sobě množství kyseliny uhličitě, která jest bylině nevyhnutelně potřebna; jest schopna přijímati, ba i bráti vodu ze vzduchu a podržeti, a to měrou větší, než ostatní živly v zemi se naskytující; černá barva působí, že prst mnohem více tepla přijímá; také v ní ústrojně látky hnijí a její teplo rozmnožují. Voda pronikajíc prstí nerozpouští, co v prsti se naskytá, kysličník draselnatý, kyselinu křemičitou, fosforovou a čpavek, kterýchžto látek v prsti jest potřebí k životu vegetativnému, ano, voda je přenechává prsti, jsou-li v ní obsaženy.

Z toho všeho vysvítá, že veškera příroda svědectví dává o účelnosti, že pohyby jsou v přírodě veškeré účelosemřené.

Účelosemřenost tvorstva veškerého je tedy dokázána. Zkoumejme nyní způsob, jakým tvorstvo účelosemřenost projevuje.

Větším souborem příčin účinkujících se utvoří jeden účinek důležitý; z přecetných způsobů vývoje, které jsou možny, ten právě jest volen, který k účinku tomu vede; tento vývoj po delší dobu jest zachováván přes všechny překážky blízké; obtíže, které se při tom naskytují, se odklízují způsobem patřičným, daleké prostředky, vývoji příznivé, se zaopatřují;

vývoj přihlíží k souladu, trvalosti a kráse; při vývoji se objevuje, co teprv pro pozdější dobu jest prospěšno; celek, který má teprv vzniknouti, dříve než vznikne, řídí a spravuje části, ze kterých celek sestává; vývoj si tvoří nástroje a poměry, jež jemu slouží. Co řečeno abstraktně, vyložme konkrétně.

Účelovsměrnost zvláště vyniká u tvorů ústrojných. Neboť kde příčina *účinkující* něco vytváří, vytvářejí části celek; než, kde vládne *účel*, vytváří celek části. Celek se stává úlohou; načež se klade otázka: kterak se může uskutečniti? Které a jaké části mohou ten celek učiniti? Celek, který ještě není skutečným, bdí nad vytvořením částí, ze kterých bude teprv celek skutečně sestávati. Proto také části úzce mezi sebou souvisejí, jedna část se odnáší ke druhé. Proto nastanou-li okolnosti neobyčejné, podniká síla organoplastická změnu okolnostem přiměřenou a spolu účelnou. Abych příklad uvedl, uřízneme-li hlemýždi opatrně hlavu, naroste mu hlava nová s částmi hlavě náležejícími. Odejmeme-li raku nohy anebo klepeta, nahradí se mu patřičně. Odumře-li v těle lidském část holeně poraněním, vyvrhne se z něho a utvoří se nová. Příroda si tak vede jako umělec, který podle vzoru vytváří dílo a směřuje k tomu, co má teprve vzniknouti. Chodíme, vidíme, mluvíme nejen proto, že máme nohy, oči, mluvidla, jako šilhavý proto šilhá, že svaly oční jsou v nepořádku, ale také proto máme nohy, oči, mluvidla, abychom jimi chodili, viděli, mluvili. Příroda upravila ústroje pro potřebu budoucí, aniž jest užívání ústrojů toliko následkem jejich jsoucnosti. Nejrozmanitější částí ústrojí co nejdokonaleji odpovídají životu ústrojencovu, žádný ústroj nepřekáží druhému, doplňují se vzájemně k účinku jednotnému, žádná část není neupotřebena. Poněvadž bytost ústrojná nemá ústroje zbytečného, poněvadž bytosti ústrojné neschází ústroj, který jest vyžadován způsobem jejího života, poněvadž všechny ústroje nejrozmanitější mezi sebou se shodují a jistému způsobu života zcela určitého přináleží: upravují se ústroje podle způsobu života, který má býti veden, ne tento podle oněch. Co zde řečeno, platí jak o živočiších, tak i o bylinách.

Z přírodopytců, kteří uznávají tento způsob, jakým tvorstvo projevuje účelovost ve přírodě, budiž jmenován von Bär, jenž ve svém spise »Studien« toto praví: »Kterak jest možno neznámati, že všechny tvorby organické se vztahují k potřebě budoucí, že podle toho se spravují, co teprv má se státi? Takový poměr nazývají filosofové *causa finalis*, příčina, která jest na konci čili u cíle. Látky vejčí nenáhle se připravují k vytvoření ústrojů, takže možno říci, že vývoj takovým postupem se ubírá, jakoby ve vejci seděl vědomý a rozumný stavitel, který nejen látek, jež nalézá, ale také přídavků, jež dostává, moudře užívá, aby z toho všeho utvořil zárodek. Život pokračující není, jak patrné, nic jiného, než pokračující účelovostné přetvořování sebe samého, a zákony tohoto přetvořování jsou přiměřeny zevnějším poměrům přírody. Kdyby tvoření oka dělo se ne účelovostně, musily by podobné tvorby se vyskytovat na témž těle v různých formách. Avšak u každého obratlovce jsou vždy jenom dvě oči a vždy na hlavě. Průhledné ústroje bezúčelné nevyskytují se u žádného obratlovce. Všeobecná povaha postupu životního záleží v účelovosti.«

Též u bytostí neústrojných vyskytuje se účelovost, ač ne tak patrně, jako u ústrojných, poněvadž při oněch není jedinečnost tak ostře označena jako při těchto. Účelovost jejich poznáme, když uvážíme, že podle zákonů zcela určitých působí.

Bytosti neústrojné podmiňují sebe vespolek, působíce podle své přirozenosti; přitahují a odpuzují, poněvadž bytuje něco jiného, co jest přitahováno a odpuzováno. Vztahují se k sobě vespolek a ustavičnou činností působí zjevy, ve kterých se zakládá pořádek světa. Tu jest patrna účelovost jejich.

Uvažujme tuto zákonitost v jednotlivých stránkách. Podobajíce se ústrojencům řadí se k sobě bytosti neústrojné ve tvarech zcela určitých, ve hlatích; některé z nich podobají se tvarům rostlinným, na př. květy ledové a zinkové. Zkomolené hlati obnovují svůj tvar původní, jak jest jenom možno. Rozpínavost plynů roste, čím menší prostor zaujímají,

a to podle jistého zákona. Při světle pohybuje se aether kmity příčnými podle mathematických poměrů přesně určitých. Hmotě važitelné slouží poměry nevažitelného aetheru pohybovaného k tomu, aby se tělesa mezi sebou přitahovala a odpuzovala, aby se otáčelo jedno těleso kolem druhého rychlostí, která jest v obráceném poměru ke čtverci vzdálenosti. Sloučeniny nerostů spočívají na určitém pravidle číselném. Hmoty sebe hledají a uchvacují, rozlučují a odpuzují sebe ne neurčitě, nýbrž podle jistých poměrů zcela určitých a tvoří tělesa povždy určitá. Vlastnosti prvků jsou takové, že v poměrech zcela určitých k sobě se blíží a vzájemnou změnou že na sebe vespolek působí. Důvod této určitosti záleží v účelnosti; neboť, poněvadž tělesa mají způsobiti tento neb onen účinek, proto mají tuto neb určitou činnost.

Dává tedy veškera příroda svědectví o účelnosti a účelovsměrnosti.

Proti tomu svědectví se činí některé námitky:

1. Kdo usuzuje účelnost v přírodě, užívá úsudku analogického, poněvadž z účelnosti děl právě lidských soudí na účelnost děl přírodních. Než, úsudek analogický jest pouze ku pravdě podoben. Proto nelze o účelnosti v přírodě nic jistého říci. Tak čteme ve spise Lange-ově »Geschichte des Materialismus«.

Avšak pozorujeme-li díla lidská, shledáváme, že každé dílo lidské pravidelné, spořádané a souladné jest nevyhnutelně podmíněno účelností, a že, kde není účelnosti, není takového díla, že bezúčelnost a protiúčelnost není příčinou pravidelnosti, spořádanosti, souladu, a také rozumem uznáváme tento nutný svazek, který vyplývá jak z pojmu pravidelnosti, uspořádanosti a souladu, tak z pojmu účelnosti. Odtud vzniká všeobecné pravidlo: Kde pravidelnost, uspořádanost a soulad, tam účelnost příčinou. Toto všeobecné pravidlo majíce na zřeteli soudíme: Díla přírody pravidelná, uspořádaná a souladná mají účelnost příčinou nevyhnutelnou. Není tedy tento závěr analogický, ku pravdě podobný, ale vývodný, jistotný. A zajisté předpokládají-li díla právě lidská

účelnost nevyhnutelně, nemohou nepředpokládati ji díla přírodní, jelikož díla lidská předpokládají díla přírodní, která svou pravidelností, uspořádaností a souladem převyšují díla lidská. Kterak by mohla býti díla lidská účelnými, kdyby nebyla jimi díla přírodní, s kterými ona úzce souvisejí? Že účelnost řídí život lidský, který mocně, často a hluboce zasahuje do dějů přírodních, učí zkušenost. Kterak by mohl účelností řízen býti život člověka, jenž, pokud má tělo, náleží k přírodě, a kterak by mohl život lidský zasahovati do dějů přírodních, kdyby nevládla účelnost přírodou?

2. Známe toliko nepatrnou část tohoto světa; proto mluvíti můžeme o účelnosti této části, ale ne o účelnosti celého světa. Tak píše na př. Schulze ve své filosofii vědy přírodní.

Avšak přírodozpytec nezná všechny lvy a přece s jistotou soudí o přirozenosti lva vůbec; nezná všechny ssavce, a přece s jistotou soudí o přirozenosti ssavců vůbec atd. Podobně užiti lze o účelnosti celé přírody jistotného důkazu neúplně návodného, jenž takto se vede: Jistá vlastnost, kterou shledávám u několika jedinců jistého druhu, úzce souvisí se specifickou přirozeností jistého druhu, musí se vyskytovat u všech jedinců k tomu druhu náležejících; tedy ta vlastnost nutně náležeti musí všem ostatním jedincům, kteří nejsou prozkoumání. Anebo: Jistý výjev, který jako účinek vyplývá z příčiny přirozené ve všech případech, které pozorovati mohu, trvale a stejně souvisí se specifickou přirozeností té příčiny; každý však výjev, který trvale a stejně souvisí se specifickou přirozeností příčiny, jest účinkem této příčiny; proto i ve všech ostatních případech, jež nepozoruji anebo pozorovati nemohu, vyplývati musí takový zjev z činnosti té příčiny přirozené, kdykoli tato svou přirozenost specifickou projevuje. Opírá se tedy důkaz neúplně návodný o tyto dvě zásady: k stejnému důvodu náleží stejný následek, a stejné příčiny přirozené, podle své přirozenosti účinkující, týmiž účinky jsou provázeny. Tyto zásady obecně nutné a samozřejmě jisté udílejí důkazům z neúplného návodu ráz obecné nutnosti a jistoty.

3. Ve světě jsou zla metafysická, fysická a mravní; avšak zlo odporuje účelnosti. Proto nevládne světem účelnost.

Avšak není zla metafysického, za které se považuje konečnost a omezenost tvorů, poněvadž přirozenost tvorů v tom právě záleží, že mají dokonalost konečnou, omezenou, že jsou dobra toliko účastnými, že jsou vztažně dobrými, ne naprosto, a poněvadž, má-li býti věc dobrou, není potřebí, aby dobrou byla naprosto, ale postačí vztažně býti dobrou. Zlo fysické jest následkem zla mravního, poněvadž příroda, z počátku dobrá, když jí člověk zle užil, aby se dopustil zla mravního, se pokazila, aby člověka potrestala a napravila; kromě toho je zlo fysické zlem vztažným, jelikož vede nepřímou a prostředně k dobrému fysickému. Pravým zlem jest zlo mravní, hřích; které však nebytuje samo o sobě, ale na dobro, a majíc původ svůj v nezřízeném užívání vůle o sobě dobré, jehož se dopustil člověk, je toliko dopuštěno a tak řízeno, že přispívá k dobrému. Zlo tedy nepřekáží nazývati svět účelným.

4. V přírodě jsou mnohé věci bezúčelné, ba i protiúčelné, ze kterých souditi nutno, že není v přírodě účelnosti.

Avšak je sice mnohá věc v jedné příčině užitečnou, v jiné škodlivou. Než, nezapomeňme, že žádný tvor, poněvadž je tvorem, bytostí konečnou, omezenou, nemá všecky dokonalosti, že jeho dokonalosti nejsou na stupni nejvyšším, že škodlivost jeho jest případná, ne podstatná, že i škodlivost vede k cíli dobrému. Také se zdá mnohá věc býti bezúčelnou, protiúčelnou, poněvadž neznáme všech cílů tvorům vytknutých. Čím však dále vědy přírodní pokračují, tím větší vědomosti nabýváme o účelnosti; cíle, jichž neznali naši předkové, známe my, a cíle, jichž neznáme my, poznají naši potomci. Kromě toho zkoumajíce účelnost jednotlivých tvorů mějme na zřeteli také celek, poněvadž tvor jednotlivý není toliko pro sebe, ale také pro celek; také slouží tvor méně dokonalý dokonalejšímu. Tak-li pozorujeme tvorstvo, bezúčelnost a protiúčelnost zamítneme.

Slyšme příklady:

Filosof Schopenhauer praví: Proč jest voda mořská slanou? Snad proto, aby jí člověk nemohl píti, aby zahynul žízní?

Avšak voda mořská jest slaná z těchto příčin účelných:

1. Sůl v moři obsažená činí vodu mořskou poměrně těžší než jest voda sladká, takže moře větší břemena nésti může.
2. Voda mořská nemůže se tak rychle vypařovati a tak snadno mrznouti, jako voda říční.
3. Látky organické ve vodě slané tak snadno nehnijí jako ve vodě sladké.
4. S parou přichází sůl do vzduchu k velikému prospěchu bytostí ústrojných; umělým vypařováním vody mořské nabývá člověk soli.
5. Koupati se v mořské vodě slané jest člověku velmi prospěšno. A konečně 6. zahynouti nemusí člověk žízni na moři, jelikož máje rozum nebezpečí tomu se může vyhnouti a také se vyhýbá.

Lange, dějepisec materialismu, a Schneider, žák Häckelův, píší: Přemnoho zárodků životních zahyne, aniž se z nich vyvinou živokové; nelze tedy pochopiti, za jakým účelem vznikly.

Avšak zárodky životní proto nevzcházejí všechny, 1. aby poskytovaly potravu zvířatům a lidem, 2. aby hnijíce přispívaly ke tvoření prsti, 3. aby se nerozšířili živokové přílišně a sobě vespolek nepřipravovali záhubu.

Voltaire tvrdí: Je-li účelnost pravdivým názorem světa, musíme říci, že vznikl nos proto, aby na něm člověk nosil brejle. To však tvrditi jest směšno.

Avšak rozeznávati sluší účelnost hlavní, prvotní od vedlejší, následné. Hlavní účelnost nosu záleží v tom, že tak jest upraven, aby sloužil čichu za čidlo, vedlejší v tom, že na něm spočívati mohou brejle. Má-li dílo lidské kromě cíle hlavního také vedlejší, proč bychom totéž nemohli říci o díle přírodním? Nejapný je tedy posměch, kterým Voltaire zavrhuje účelnost.

5. Pořádek ve přírodě jest působen všeobecným bojem o život; není tedy potřebí hledati ve přírodě účelnost. Tak volají darwinovci.

Avšak boj působí sám sebou spíše nepořádek, než pořádek; pročez, je-li boj, z něhož vychází pořádek, musí býti tvorové bojující tak řízení a spravováni, aby nesčíslné síly mezi sebou bojující a živly nepřátelské svorně se snášely a

k společnému konci a to překrásnému přispívaly. A v tom záleží účelnost. Ostatně nazývá se působnost tvorů vespolečná nesprávně bojem; pravým bojem utkávají se lidé a sami sobě jej připravují, zle užívajíce své vůle a vinu na sebe uvalujíce. Takového boje není u zvířat.

Vydávají tedy díla přírody neklamné a jistotné svědectví o účelnosti.

6. Kdo zavrhuje účelovsměrnost ve přírodě, musí účinky účelozvěstné, jež se těší z pravidelnosti, uspořádanosti, souladu, nazvat náhodilými. Avšak náhoda ni jedna ni tisíce jich nejsou prvotí pořádající, která by atomy tak spojovala, že by vznikala tělesa přerozmanitá v souladném celku. Pravidelnost a náhoda se mezi sebou vylučují. Náhodou vzniká výjimka, která od pravidla se liší. Proto nazývá Demokrit náhodu výmluvou nevědomosti. A Cicero náhodu odsuzuje řka: »Jestliže náhodilým spojením atomů tento vesmír vzniknouti mohl, proč nemůže nyní pouhá náhoda učiniti chrám, dům, město, což jest mnohem snadnější než učiniti vesmír?« Podobně lze říci: Hoďme do sudu množství písmen a otáčejme jím tak, aby otvorem vypadlo vždy jedno písmeno; zdaž náhodou písmena vypadnou tak, aby vznikla Iliada?

A kdy asi by mohla náhoda učiniti nějaké určité dílo přírodní? Kolik náhod by k tomu asi bylo potřebí? Vložme do nádoby 64 kamínky, z nichž po 8 mají tutéž barvu. Měli bychom kamínky v takovém pořádku vytáhnouti, že by se vždy po 8 objevilo téže barvy přímo za sebou, budiž postupnost jednotlivých barev jakákoli. Bez účelovsměrnosti, pouhou náhodou by se tak státi mohlo, kdybychom učinili 312290 septilionů pokusů. Tak malá jest pravděpodobnost. A nyní uvažme podivuhodnou sdruženost, komplikaci, jaká se jeví na nejjednodušších ústrojech, jaká se vždy opakuje pravidelně; uvažme, jak nesčíslně možny jsou kombinace, kterým podrobeny jsou nesčíslné částčky hmoty; uvažme, jak stará jest již naše země, příbytek ústrojenců. Tu nelze neříci: Pro pouhou náhodu rovná se pravděpodobnost nicce.

Zavrhujeme tedy úplně náhodu? Zkoumejme blíže, co jest náhoda.

Náhoda jest účinek, jenž se stal mimo pořádek ustanovený anebo mimo úmysl příčiny účinnivé: narodí se dítě, mající na jedné ruce šest prstů; kdo kope základy domu, nalezne poklad. Minou-li se s cílem příčiny nutné, nastala náhoda ve smyslu užším: náhodou spadla se střechy taška, když jsem šel kolem domu; pakli příčiny svobodné, mluvíme o štěstí anebo neštěstí: byl jsem tak šťasten, že jsem, jda přítele navštívit, na ulici našel zlatý prsten anebo tak jsem nešťastně vykročil, že jsem si nohu vyvrtl.

O náhodě mluvíti můžeme, máme-li na zřeteli toliko příčiny druhotní, na př. dítky jedné rodiny, a ne spolu příčinu prvotní, která druhotní řídí a spravuje, na př. otce rodiny. Neboť druhotní příčině nejen nutné, ale i svobodné brániti může příčina jiná, aby nenásledoval účinek, který očekávati lze podle pořádku příčině jednotlivé předepsaného anebo podle úmyslu jednotlivého člověka, nebo jednotlivé společnosti lidské (šťastnou náhodou vyhrálo vojsko, nešťastnou prohrálo), a to z té příčiny, poněvadž příčiny druhotní nejsou prostě obecné ani neomezené. Avšak máme-li na zřeteli příčinu prostě první, která stojí nade všemi druhotními: náhodu zamítnouti jest nutno. Neboť žádný účinek nemůže se vymknouti ze svazku, kterým všechny příčiny druhotní mezi sebou souvisejí, podrobeny jsou jedné příčině nejvyšší, prostě obecné a neomezené, která je řídí. Pročež při prvním pohledu zdá se býti něco nahodilým; ale před zrakem bystřejším, kterého věda vyžaduje, mizí náhoda.

Tedy náhodou nelze vysvětliti pravidelnost, uspořádanost a soulad, ze kterých se těší díla přírodní a jež podávají svědectví o účelnosti. Díla přírody jsou účelná.

IV. Má-li účelnost přírody princip čili prvot sobě zvláštní?

Podle zásady o dostatečném důvodu musí míti účelnost prvot sobě přiměřenou. Za takovou prvot pokládají mnozí čirý mechanismus, jediné působení mechanických sil přírodních, lučebních a fyzikálních, působení slepě nutné a nazývají účelnost, v pravidelnosti, uspořádanosti a souladu se

jevící, toliko účinkem nevyhnutelně a slepě od mechanických příčin účinnivých působeným. O jednotlivých případech pořádku mluví mnozí takto: Pták nemá křídel, by vzduchem mohl létat, ale poněvadž příčinami pouze mechanickými křídla mu narostla, proto vzduchem létá; oko nenabylo své úpravy proto, aby sloužilo k vidění, ale poněvadž své úpravy nabylo příčinami pouze mechanickými, proto jediné slouží k vidění.

Avšak toto mínění čirě mechanické lze vyvrátiti tím, co jeho stoupenci předpokládají.

1. Stoupenci naprostého mechanismu považují nesčíslné množství *atomů* za prahmotu světovou. Aby tedy v nich prokazovaly činnost svou přírodní síly čirě mechanické, jimiž jedinými chtějí vyložiti pořádek tohoto světa, musily se dříve utvořiti jisté skupiny atomů; tyto se utvořiti nemohly na počátku, leč bez působení sil, poněvadž jejich působení jisté skupiny atomů předpokládá, tedy čirou náhodou, o které jsme se přesvědčili, že nestačí, aby utvořila jisté skupiny atomů. Musí tedy býti ještě jiná prvot kromě sil čirě mechanických.

2. Slepá nutnost *sil* přírodních nestačí, aby utvořila pořádek světový. Neboť měl-li pořádek světový vzniknouti, nejen nesměly se síly přírodní mezi sebou rušiti, ale také musily mezi sebou souladně působiti; každá tedy síla musila jistým směrem se ubírat, který se srovnával se směrem ostatních sil. Avšak poněvadž silám přírodním samým o sobě jest lhostejno, kterým směrem se berou, musil jim ten směr býti uložen od příčiny nad nimi bytující. Tedy slepou nutností sil přírodních, bez zvláštní prvotě účelnosti nelze vyložiti pořádek světový.

3. Naprostý mechanismus učí, že síly působí podle jistých *zákonů*. Avšak odkud jsou tyto zákony? Síly samy si je nedaly aniž jich mají od hmoty, na kterou síly působiti mají podle zákonů; spíše silám uloženy jsou od příčiny, která jest nad silami. A co činí zákon? Určuje činnost síly a uděluje jí určitý směr, kterým by síla prokazovala činnost;

což se nemůže státi bez cíle, k němuž zákonem činnost jest vedena.

Proto nedůsledně zamítají stoupenci čirého mechanismu zvláštní prvotí účelnosti, mluví-li o atomech, silách a zákonech.

Tomuto názoru čirě mechanickému oddáni jsou darwinovci, kteří vykládají vznik druhů nynějších změnami prvotního tvaru, jež podmíněny jsou toliko příčinami mechanickými. Zde vyvrátíme pouze odpor darwinovců proti zvláštní prvotí účelnosti.

1. Darwinovcům nedaří se bez zvláštní prvotě účelnosti dokázati vznik druhů nynějších pouhými příčinami mechanickými, poněvadž v soustavě Darwinově má velikou úlohu náhoda, o které jsme se přesvědčili, že není důvodem pravým, vědeckým, ba nesmírné množství náhod. Děje se zajisté, jak učí Darwin, toliko náhodou, že někteří jedincové, ani se nepřispůsobují k zevnějším poměrům anebo jisté ústrojí cvičí, podnikají užitečnou změnu prvotního tvaru. Tato náhoda musí býti nutnou, poněvadž Darwin zamítá zvláštní prvotí účelnosti, která je spojena se svobodou. Avšak náhoda s nutností se nesrovnává. Než, je-li přece náhoda nutnou, nemohli jenom někteří jedincové podniknouti užitečnou změnu prvotního tvaru; musilo tak se díti při všech. A co platí o změně prvotního tvaru, platiti musí o všech změnách následujících. Dále, poněvadž změny podle Darwina se musí hromaditi v počtu nesmírném, aby vzniknouti mohl jistý druh, od jiných druhů přísně se lišící, musilo býti šťastných náhod se shodujících a setkávajících nesmírné množství. Tedy veškerý darwinský vývoj druhů nyní pravidelných záleží v nesmírném množství náhod, které pokládají všichni lidé v obecném životě za odchylky od pravidla. Avšak rozum připustiti nemůže, aby pravidelnost vznikla z nepravidelnosti.

2. Darwinovci zamítajíce zvláštní prvotí účelnosti, mlčky ji připouštějí. Tím, že se setká a shoduje nesčíslné množství odchylek nahodilých, vzniká prý druh. Avšak zda se mohou tyto nahodilé odchylky setkávati a shodovati, nepůsobí-li

ustavičně nějaká příčina, aby změny se setkávaly a shodovaly? Či to snad opět dokáže náhoda, o jejíž nicotě vědecké jsme se přesvědčili? Dále zkušenost učí, že odchylky mizejí skoro pravidelně v následujícím pokolení. Proč tedy a kterak se dostavily vždy právě takové podmínky, které zabezpečovaly to, čeho odchylkou bylo dosaženo? Jak se stalo, že při slepém a nutném pohybu hmoty vždy se naskytly okolnosti, jež působily změny a odchylky prospěšné? Jak se stalo, že příznivé změny vždy dědičně přecházely s jednoho jedince na druhého, když děj rozplozovací, podle Darwina číře mechanický, nikterak s takovým děděním nesouvisí? Či se to opět děje náhodou, proutkem kouzelným? Jenom zvláštní prvotí účelnosti mohou darwinovci tyto záhady řešiti.

3. Změny prý se dály pramalinké, hromadily se prý nesčíslně po miliony let, aby vznikl nynější druh, či spíše, poněvadž darwinovci zamítají zvláštní prvotí účelnosti, dříve než vznikl nynější druh. Než, kterak tyto pramalinké změny v době milionů let se hromadící mohly býti jistým jedincům prospěšny v darwinském zápase o život? K čemu sloužilo jedinci, nebezpečím ohroženému anebo potravu hledajícímu, oko teprv vznikající, ještě ne hotové, jež vývoje dlouhého, v nesčíslných pokoleních trvajícího potřebovalo, aby jedinec jím poprvé spatřiti mohl nepřítele anebo potravu? Takových otázek jest mnoho. Takoví jedinci dříve byli by zahynuli; nebyla by se ani utvořiti mohla říše nynějších druhů bytostí ústrojných. Podobně souditi musíme o instinktu, vykládá-li se jeho vznik darwinsky; instinkt nehotový, kousek instinktu jedinci neprospívá nikterak k zachování.

Nestačí tedy výklad číře mechanický. Kromě sil mechanických musí býti nějaká prvotí účelnosti, která by jimi vládla a k cíli je vedla.

V. Je-li zvláštní prvotí účelnosti pouze myšlená?

Čtvrtá zásada logická samozřejmá zní: O žádné bytosti nemysli bez důvodu dostatečného, že skutečně jest, že jistou bytnost určitou má. (Zásada o dostatečném důvodu.) Této zásadě logické odpovídá zásada ontologická: Každá

bytost má pro svou jsoucnost skutečnou, jakož i pro svou bytnost skutečnou dostatečný důvod skutečný. Podle zásady logické soudíme: Účelozvěstnost a účelosměrnost má prvoť sobě přiměřenou; podle zásady ontologické: tato prvoť jest skutečná. Jestliže účinky jsou skutečny, musí také jejich příčina býti skutečna; proto, poněvadž jsou díla ve přírodě účelná skutečnými, jest i jejich prvoť skutečnou.

Avšak proti tomu závěru se vzpírá Kant. Uznává sice ve přírodě účelnost a tu nejen vztažnou, skrze kterou jedna věc prospívá druhé, ale také vnitřní, skrze kterou všechny části věci jak ve své jsoucnosti, tak ve své bytnosti jsou možny skrze svůj vztah k celku a proto určeny jsou skrze ideu celku; uznává sice účelnost, skrze kterou bytosti přírodní sebe samy utvářejí a proto za příčinu a účinek sebe samých mohou býti považovány, a síly tvořivé kromě mechanických. Než takové uvažování přírody nazývá Kant toliko naší potřebou, pokud prý naše síla čili schopnost soudná (*Urtheilskraft*) je tak upravena, aby rozmanitost naší zkušenosti přivedla v jednotu, aby sama ze sebe ideu účelu přenesla do přírody; proto prý není objektivná skutečnost účelu zaručena, jelikož nutným myšlénkám našim nemusí odpovídati věci skutečné. Účelnost prý nesmíme přivlastňovati dílům přírodním samým, jelikož jest účelnost pojmem apriorickým, jenž má svůj původ jedině v naší síle soudné. Proto soudíme-li podle Kanta, není prvoť účelnosti skutečná, ale toliko v nás, tedy subjektivní; je to prvoť regulativná, která naše názory o světě upravuje, ale nikoli konstitutivná, kterou by svět sám byl sestaven.

Než, Kantův názor o prvoti účelnosti jest mylný, jelikož spočívá na nepravdivé jeho kritice o poznání lidském. Není pravda, co praví Kant o poznání lidském: Člověk prý věděti může pouze o zjevech věcí smyslem chápaných a sice pouze to, co jim sám udílí, tiskna zkušenost smyslem zjednanou do prázdných forem, jež v něm před zkušeností jsou pohotově.

VI. Je-li zvláštní prvotí účelnosti skutečná jedna čili dvojí?

Mnozí mluví pouze o jedné prvoti; jedni z nich ji hledají ve věcech přírodních, jiní mimo věci tyto.

a) Je-li bytost přírodní jedinou prvotí účelnosti, musí míti rozum a svobodnou vůli, poněvadž obou těchto mohutností vyžaduje pojem účelnosti, na počátku od nás podaný, anebo aspoň mohutnost poznávací a snaživou, které od rozumu a svobodné vůle se různí toliko stupněm. A poněvadž mohutnost poznávací a snaživá přísluší duši, musí míti každý tvor přírodní duši; rozdíl pak mezi duší lidskou a duší každého jiného tvora, jakož i mezi duší zvířecí a bylinnou, mezi duší bytosti ústrojné a duší bytosti neústrojné musí býti toliko stupňový. Tento psychismus čili hylozoismus hlásají na př. Leibniz, Lotze, Nägeli, Zöllner, Du Prel.

Avšak duše přísluší toliko člověku a zvířeti a sice člověku duše, která má povahu duchovou, která myslí a chce a jest nesmrtelná, zvířeti duše smyslná, která smyslně poznává a smyslně se snaží, která jsouc pohřížena do hmoty, smrtí zaniká; bylině přísluší prvotí života pouze vegetativního; bytosti neživé, nerostu, přísluší podstatná forma, skrze kterou náleží bytost neústrojná od bytosti ústrojné, živé, podstatně se lišící, jistému druhu. Tohoto rozdílu podstatného mezi člověkem, zvířetem, bylinou a nerostem šetřiti káže nám věda na základě zkušenosti logicky uvažující. Právem tedy kárá Nägeliho, psychistu čili hylozoistu, Virchow, řka o něm, že učinil psychismus krok, který nutno považovati za velmi nebezpečný a zkušeností neodůvodněný.

A pak není-li člověk ze všech tvorů viditelných nedokonalejší, který pokud má tělo, náleží ku přírodě, pokud má duši povahy duchové, jest nad přírodu povznesen, své účelnosti jedinou prvotí, kterak to lze říci o tvorech přírodních? A že není člověk své účelnosti jedinou prvotí, prvotí nejvyšší, dokazuje psychologie.

Posléze nejsou-li jednotliví tvorové jedinou prvotí své účelnosti, není ani příroda, t. j. souhrn všech tvorů přírodních, jedinou prvotí účelnosti své všeobecné.

Ani totožníme-li pantheisticky přírodu s božstvím, z něhož prý se vyroňuje svět, anebo jež se ve světě vtěluje, nebo se vyvinující světem se stává, nejsou tvorové jedinou prvotí účelnosti. Neboť pantheismus odporuje zkušenosti a logice, odporuje pojmu o božství a světě. Nebudeme tedy souhlasiti ani se Schellingem, ani s Hegelem.

b) Jiní pokládají Boha za jedinou a zevnější prvotí účelnosti v přírodě. Dle Leibnize předurčil Bůh harmonii monad. Dle Ulriciho vtiskuje přímo Bůh skrze sebe sama zevně v jednotlivých případech příčinám účinným, mechanickým, směr účelný. O. Flügel praví (*Die Probleme der Philosophie*): »Uvažujeme-li přírodu podle atomistiky, tvrdíme-li, že působnost atomů vespolečná jest naprosto slepá a přísně zákony řízena a že každý jednotlivý atom jest bytost jednoduchá, postrádající původního množství vnitřního, původních vnitřních vztahů anebo pudů: dospějeme methodou přírodopysnou k prvotí od přírody rozdílné, sebevědomé, k prvotí účelnosti; z té příčiny pokládá Herbart víru ve stvořitelenskou inteligenci za oprávněnou «

Tento názor o prvotí účelnosti jest nepravdiv. Neboť 1. prvotí činnosti, kterou prokazuje každý tvor, jest přirozenost, která věcně se neliší od bytnosti jeho. Avšak činnost každého tvora jest podstatně účelná. Proto musí býti také bytnost každého tvora prvotí účelnosti. 2. Ve vědě panuje zásada: Zjevy přivlastňovati sluší věcem, na kterých je sledujeme, pokud nás nenutí důležité důvody, hledati příčiny jejich jinde. Avšak který důvod by nás nutil příčinu, proč zvíře a bylina své ústrojí souladem krásným rozvinuje, bezprostředně hledati ne ve zvířeti a bylině, ale v Bohu? Udělil snad Bůh nejmenším částčkám hmotným pohyb tak, jako střelec kouli? 3. Pohybem, který Bůh zevně udělil věcem přírodním, nelze vysvětliti účelnost. Neboť tento pohyb nemůže tvorům uděliti účelovost, skrze kterou tvorové po jistou míru porušení svého ústrojí účelně odkliditi a sebe obnoviti se snaží. 4. Pohyb udělený předpokládá ve tvoru podstatnou jakost, kterou jest pohyb určován. 5. Bůh projevuje svou všemohoucnost a moudrost lépe, když tvory upraví tak, aby

od Něho stvoření, zachovávání a řízení, sami ze sebe činnost účelnou prokazovali, než když by na ně sám bezprostředně a zevně působil, jako člověk, který za hodinami stojí a stále rafijemi pohybuje, aby naznačovaly čas.

Není tedy ani příroda samojediná ani Bůh samojediný prvotí účelnosti ve přírodě. Ale jsou dvě prvoti: tvor jest prvotí vniternou čili nejbližší, Bůh prvotí zevnější čili vzdálenou.

VII. Jakou jest prvotí účelnosti vnitřní čili nejbližší?

Účelná činnost bytosti přírodní jest podle zásady příčinnosti (kde účinek, tam příčina; jaký účinek, taková příčina) podmíněna schopností, mohutností, silou a sice právě takovou, aby skrze ni bytost přírodní účelnou činnost prokazovala. Tato síla, skrze kterou bytost přírodní směřuje k cíli, se nazývá snaživost; její předmět, cíl, se zove dobrem, jehož nabytím snaživost jest ukájena. Snaživost jako síla předpokládá podmět, k němuž by lnula, podstatu. Jsou však v bytosti přírodní dvě části podstatné: hmota prvá a údoba podstatná, část určitelná a část určující, které spolu činí hmotu druhou čili těleso, bytost určenou. Snaživost jako síla určitá, jako příčina, která činnost určuje, musí podmětem míti těleso, pokud sestává z údoby čili formy podstatné, části těleso určující. Mechanická síla, poněvadž určena býti musí snaživostí, která jí užívá jako prostředku, přísluší bytosti přírodní, pokud sestává ze hmoty první, části určitelné. A jako hmota prvá a údoba podstatná tvoří jednu bytost přírodní jednotnou, tak vychází od snaživosti a síly mechanické jedna činnost jednotná, ve které účelnost a mechanismus souladně spojeny jsou.

Seznejme blíže snaživost a její podmět. Také tu jako jsme na počátku činnost účelnou zkoumajíce vyšli od člověka, přihlížeti budeme nejprve ku snaživosti lidské a jejímu podmětu. A učiniti tak můžeme, poněvadž člověk jako člověk, rozumem a svobodnou vůlí obdařený, jest sice nad přírodu povznesen, ale jako živočich s přírodou souvisí.

a) Člověk prokazuje tři činnosti účelné, vespolek spojené a jeden celek souladný tvořící: nadsmyslnou čili rozumovou, smyslnou čili živočišnou, vegetativnou čili rostlinnou. První přísluší člověku jako člověku a jest prokazována snaživostí nadsmyslnou či rozumovou či svobodnou vůlí, majíc podmínkou poznání rozumem prokazované a majíc předmětem slušné dobro mravní; druhá jest člověku společna se zvířaty a jest prokazována snaživostí smyslnou či živočišnou, majíc podmínkou poznání smyslem prokazované a majíc předmětem dobro rozkošné; třetí jest člověku společna s rostlinami a jest prokazována snaživostí přirozenou, postrádajíc všelikého poznání a majíc předmětem zachování sebe a druhu. Snaživost první a druhá se nazývají probuzené (totiž poznáním), jež tvory přímo k činnosti probuzují, třetí však nejbližším základem má přirozenost bytosti a proto se zove přirozenou.

Prvotí těchto tří činností a snaživostí, mezi sebou různých, jest duše lidská, a sice pro snaživost první, pokud má povahu duchovou, pro druhou a třetí, pokud jest spojena s tělem v jednu prvot; pro snaživost první jest duše lidská prvotí formálnou čili údobnou, pro druhou a třetí virtualnou.

Snaživost první potřebuje poznání rozumového jako podmínky, založena však sama není v poznání, nýbrž ve snaživosti přirozené. Podle své přirozenosti musí člověk mravní dobro schvalovati a mravní zlo odsuzovati; podle své přirozenosti cítí se povinným mravního dobra dosíci a mravního zla se varovati, a nuceným, hledati svou blaženost. Této snaživosti podmětem je tentýž člověk jedinečný, který jest podmětem snaživosti probuzené. Mechanické provedení toho, k čemu směřuje snaživost probuzená, má sice nejbližším důvodem mechanické příčiny účinnivé, ale posledním, přiměřeným důvodem jeho jest určitý účel na základě snaživosti přirozené svobodně umíněný. Tedy od přirozenosti lidské vychází účelnost rozumová a mechanismus.

b) Snaživost druhá, smyslná či živočišná, jeví se v životě instinktovém a přísluší vlastně zvířeti jako zvířeti. Zkušenost o zvířatech spojená se zkušeností, kterou máme

o člověku, pokud jest živočichem, nám snaživost smyslnou blíže vyloží.

Umělost zvířat instinktová porovnat se může s umělostí lidskou, která, když jest rozumem a svobodnou vůlí osvojena a když delším cvikem jest zjednána jistá organická úprava, jež nahraditi může skutečné užívání rozumu, se prokazuje ze zvyku, ač rozum nepůsobí. Taková úprava organická jest u zvířete hotova a založena v přirozenosti. Dále v životě jak lidském, tak zvířecím, bezděky druží se k jistým zkušenostem jisté představy, které pamatovány a vybaveny podnět dávají příslušným činům instinktovým. Aniž jest vždy představ pamatovaných a vybavených potřebí, aby podnět daly činům instinktovým; postačí velmi často skutečné uznamení zevnějších předmětů, které se děje buď zdálí anebo dotykem. Posléze pouhým pocíťováním vnitřních stavů subjektivních stává se, že pudy se probouzejí a účelnou činnost vzněcují.

Činy zvířat instinktové nelze vyložiti vrozenými ideami čili vzory, podle kterých na př. ptáci dělají hnízda, poněvadž takových není ani u lidí, ani u zvířat. Nelze vyložiti neuvědoměným viděním jasným, kterým prý veverka vidí, ve které skořápce jest jádro a ve které nikoli, poněvadž veverka pocitem svalovým shledává ořech prázdný příliš lehkým a proto jej neotvírá. Aniž mají činy zvířat instinktové svůj důvod v rozumu, poněvadž zvířata rozumu nemají. Bývá zajisté účel, kterým činové zvířat řízení jsou, takový, že jej zvířata, i kdyby měla rozumu, poznati nemohou ani sama ani od rodičů, ani uvažováním, ani zkušeností, ani cvikem, ani napodobováním. Bývají také činy zvířat instinktové tím podivuhodnější, umělejší, spleťitější, čím nižší jsou třídy, ku kterým zvířata náležejí a čím neobratněji si vedou v okolnostech sobě cizích. Také podnikají zvířata činy instinktové, když jsou bezúčelné. Dále, kdyby měla rozumu, byla by rozumnější než lidé. Posléze činy zvířat instinktové se těší z jednoduše a nezměnitelnosti, kdežto čin člověka rozumný jest rozmanitým proměnám podroben.

Však přece, ačkoli zvířata nemají rozumu, poznávají

smysly, které mají společny s člověkem, a sice smysly zevnějšími: zrakem, sluchem, hmatem, čichem, chutí, a vnitřními: smyslem povšechným, obrazivostí, mohutností oceňovací, pamětí. Zvláště zmíniti se jest o *mohutnosti oceňovací*, kterou znamenají zvířata vlastnosti předmětů smyslných, smyslům zevnějším nepřístupné, smyslně takoruka oceňující a posuzující předměty smyslné, smysly zevnějšími dříve poznané anebo obrazivostí obnovené, aby poznáním těch vlastností svá jednání řídila, o *mohutnosti*, kterou rozeznávají, co jest jim užitečno a příznivo, od toho, co jest škodливо a nepříznivo. Nejvíce ze všech souvisí s účelem mohutnost oceňovací, která má pro zvíře podobnou platnost, jakou má pro člověka rozum praktický, jenž vypovídá: Dobré jest činiti, zlého jest se varovati. V mohutnosti oceňovací jeví se pud přirozený, jenž k dobrému pobádá a od zlého odvrací.

Než, dobro jest slušné, rozkošné, užitečné. Prvé jest předmětem snahy, poněvadž, uvažováno samo sebou, odpovídá přirozenosti; druhé, poněvadž ukájí potřebu; třetí, poněvadž slouží k dosažení dobra buď slušného nebo rozkošného. Nejprve jeví se dobro zvířeti rozkošným, pokud ukájí pud probuzený; ve všem, cokoli zvíře instinktem činí, hledá ukojení pudu, nějakým uznamenáním nebo pocitem probuzeného, rozkoš. Zvíře poznávajíc neznamená toliko smyslem zevnějším předmět sám, ale také smyslem vniterným, mohutností oceňovací dojem buď příjemný anebo nepříjemný, kterým předmět působí na ústrojí morfologicky a fyziologicky jistým způsobem upravené; toto pak uznamenání dojmu probouzí účelně pudy, které žádají ukojení, a pohyby, které skutečně ukájejí. Tato však úprava tělesná jest hmotným podkladem psychické úpravy, která záleží ve zvláštním vztahu k určitým činům života smyslného. Snaživost po dobru rozkošném jsouc ústrojná přísluší prvoti, na hmotě závislé, s hmotou v jednoho činitele spojené; proto nemocí anebo porušením ústrojů se jinačí život instinktový jak u zvířete, tak u člověka. Podle řádu však přirozeného jest dobro rozkošné také slušným; o kteréžto slušnosti zvířata nevědí ničeho, ačkoli jí dosahují. Snaživostí tedy probuzenou dosa-

huji zvířata dobra rozkošného, snaživostí přirozenou dobra slušného, jež záleží v zachování sebe a druhu. Posléze znamenajíce zvířata dobro rozkošné, znamenají také prostředek, který k dosažení dobra slouží; přirozené spojení prostředku s účelem působí, že prostředek nabývá té vnady, že ho zvíře užije; často je prostředek sám sebou rozkošným. Proto užívají zvířata prostředku jako prostředku, ačkoli právě tak nemají představy o něm, jako o účelu.

Tedy k dobru slušnému táhne se u zvířat snaživost přirozená, mohutnost, jejížto podmětem jest duše zvířecí, nehmotná sice, ale se hmotou úzce spojená, tak že bez hmoty ani bytovati ani působiti nemůže.

Snaživost probuzená a snaživost přirozená úzce mezi sebou souvisejí, příslušejí jedné bytosti, sídlí v bytosti ústrojně, která sestává ze hmoty první a formy podstatné, duše, jež jsou spojeny v jednu bytost.

Zvířata projevujíce formálně účelnou činnost smyslnou, projevují virtuálně účelnou činnost rostlinnou, která přísluší rostlinám jako jim formálně vlastní.

c) Že účelná činnost rostlinná, fyziologicky a organoplasticky se jevící, má v rostlině samé prvoť, snaživost přirozenou, dokazuje botanik *von Hanstein*, an píše (*Das Protoplasma* 285.): »Různé tvary buněk a tkaniv se rozlišují zvolna ze tvaru jednotného. Z jednodušších buněk vznikají buňky rozmanité; buňky dcerské, z buňky matičné vzešlé, jsou původem tvarů protivných; všecko se odděluje, rozděluje a článkuje a přece jest a trvá všecko uměle spojeno, což se děje tvořícím pudem vniterným, samostatným, nikoli působením síly zevně doléhající, aniž nutkáním molekulového příbuzenství nahodilého, aniž nějakou jinou vlastností atomovou. Nahodilým nutkáním molekulových pohybů po sobě jdoucích, jež bez účelu, bez cíle se dějí, nevzniká tvar ústrojný, nevyvíjí, nepřetváří se. Spíše se děje stavba ústrojí a všeliká proměna jeho další pro cíl, jehož má býti dosaženo. Výrok Aristotelův: »Celek jest dříve než části« má platnost také za naší doby. Od buňky vaječné počínaje jest každý protoplast ovládán při své práci jednotlivé budoucím

dosažením cíle výtvarného, a celkový výsledek prací všech buněk neustále tak jest řízen, že všechny buňky svorně směřují k témuž cíli. Za tou příčinou se utvářejí jednotlivé části místem různé, podnikají se postupně vývoje časem různé, překážky se odklízají anebo obcházejí, ztráty se nahrazují, pomůcky se vyhledávají, posléze trvalá řada tvoreb druhů zvláštních k dokonalosti dospívá.« To věru není pouhý mechanismus, který působiti může toliko jistou řadu dějů lučebných a fysických, ale nikoli vývoj, trvání a obnovu bytosti ústrojné, která sebe podle jistého záměru vniterného tvoří, zachovává, přetváří, obnovuje. Život rostliny vysvětliti nelze bez snaživosti, která jest v rostlině, která jest založena v její přirozenosti, bez snaživosti přirozené, která přísluší životní prvotí rostliny, se hmotou prvou v jednu bytost jednotnou spojené.

Shledáváme tedy ve člověku, zvířeti, rostlině snaživost přirozenou, která přísluší údobě podstatné, prvotí životní, se hmotou prvou spojené, která jest v bytosti živé. Zdali ji také shledáváme v nerostu, bytosti neústrojné?

d) Účelnost bytostí neústrojných nezáleží toliko v tom, že se vztahují k bytostem ústrojným, že jest jedna bytost neústrojná v jistém poměru ke druhé. To by byla účelnost pouze zevnější. Také účelnost vniternou znamenáme. Neboť v neustálém toku vzniku jeví se nám bytost neústrojná hotovou skutečností, dokonalostí, výsledkem určitého vzniku, od něhož vychází opět určitý vznik. Provedením tohoto vzniku vládne zákon, prvotí zákonodárnou jest bytost neústrojná sama. Každá bytost náleží určitému druhu nerostů; druhy jsou stálé, přesně mezi sebou se rozeznávají, stále se vracejí určitostí mathematickou přes všechny kombinace lučebné a fysické. Tu věru nelze mluviti o pouhé náhodě, o zevnějším vlivu. Toho všeho jest nejbližším důvodem bytost sama. Tento důvod nezáleží ve stavu, do kterého pohyby přivádějí atomy; neboť pouhými pohyby nevznikají vniterné rozdíly specifické, které shledáváme u nerostů, a jakost pohybu jest podmíněna specifickou jakostí nerostu. Aniž jest tím důvodem různý tvar nejmenších součástek ne-

rostu. Neboť je-li tento tvar pouhým stavem rozprostraněnosti, jest právě tak netečný, neurčitý, proměnlivý, jako stav pohybu. Tvar tento by mohl býti jenom tehdy prvotí nějaké určitosti, když by určitost čerpal z prvotí jakostné, která jest v něm, z bytnosti nerostu samé, z jeho přirozenosti. Tu by však byla přirozenost zároveň podmiňující a podmíněnou; což odporuje zásadě protikladu. Musí tedy býti prvotí účelnosti nerostu v přirozenosti jeho; snaživostí přirozenou projevuje nerost sebe účelně činným. Tato snaživost přirozená přísluší údobě podstatné, která se hmotou prvou tvoří bytost neústrojnou.

Snaživost nerostů přirozená vysvítá také z porovnání nerostů a ústrojenců. Neboť jsou-li ústrojenci, jak jsme se přesvědčili, opatření snaživostí přirozenou, poněvadž jejich zjevy životní nemůžeme vysvětliti silami mechanickými, musí také v každém jedinci neústrojném býti snaživost přirozená, poněvadž jej nečiní jeho části, ze kterých sestává, bez ní. Praví zajisté dobře Nägeli: »Rostliny jsou látkami, ze kterých sestávají, právě tak dokonale a tak nedokonale vysvětleny, jako bílkovina, buničina, kyselina jablečná, křemen, kyselina uhličitá, voda atomy, jež v jejich sloučeniny nastupují. Kyselina sírová právě tak není ještě učiněna jedním atomem síry a třemi atomy kyslíku, jako není ještě učiněna buňka kvasničná bílkovinou, buničinou, dextrinem.«

Posléze kdyby přírodou neústrojnou nevládla snaživost přirozená, byla by příroda neústrojná oddělena trhlinou nepochopitelnou od přírody ústrojné, kterou snaživost přirozená vládne. Kterak by mohly při této trhlině nerosty služby konati ústrojencům, ze snaživosti přirozené se těšícím?

Trendelenburg sice uznává v přírodě ústrojné snaživost přirozenou, ale nerostům ji upírá, řka (Logische Unters. 2. p. 18.): »Všecko tu leží jedno vedle druhého lhostejně; tu nelze mluvit o účelu.« Avšak Trendelenburg se mýlí; neboť každý nerost chová v sobě důvod zákona, podle kterého není mu lhostejno, s kterými jinými nerosty se spojuje a jakým způsobem na jiné nerosty působí.

Také *von Bär* připouští snaživost přirozenou v ústro-

jencích, nikoli v nerostech, an píše (Studien p. 224.): »Vzduchu musí býti úplně lhostejno, že jest pružný.« Také tento učenec se mylí. Vzduchu jest sice určitá míra pružnosti lhostejna, pokud není vzduch vědom pružnosti své a její důležitosti. Ale jinak není jemu pružnost lhostejna, poněvadž, je-li rovnováha porušena, vzduch úsilovně rovnováhu obnovuje. Podobně nelze říci, že hmotě krystalové jest lhostejno, kterým tvarem tuhne, když z tekutého skupenství přechází v pevné. Že hmotě krystalové přísluší snaživost přirozená, dokazují krystaly znetvořené a nedokonalé, které vznikají, když snaživost hmoty se setkává s překážkami zevnějšími.

Vládne tedy veškerou přírodou snaživost přirozená, jež jest v bytostech přírodních samých.

VIII. Jakou jest zevnější čili vzdálená prvotí účelnosti?

Účelnost jest podmíněna myšlénkou před dílem pojatou, podle které by dílo se vykonalo, pohnutkou, která jednajícího vybízí, aby podle myšlénky dílo vykonal, úmyslem, svobodnou vůlí učiněným, k cíli sobě vytknutému směřovati, výběrem prostředků, které by k dosažení cíle pomáhaly, zákonem k cíli vedoucím, úpravou bytosti k cíli směřující, která bytost schopnou činí, aby k cíli skutečně směřovala a cíle došla. K tomu všemu jest potřebí rozumu a vůle. Avšak rozumu a svobodné vůle tvorové přírodní postrádají. Tedy nemohou býti poslední a nejvyšší prvotí své účelnosti.

Rozum a vůli má sice člověk; avšak zkušenost učí že člověk není původcem účelnosti, která řídí tvory přírodní. Ba, člověk sám, jakkoli jest povznesen nad přírodu svou duší, povahu duchovou mající, není jediným a posledním původcem účelnosti své. Neboť má sice rozum, který poznává cíle jako cíle a prostředky k cíli vedoucí jako prostředky; má sice vůli, která dobrovolně cíle jako cíle stanoví anebo přijímá, k nim svobodně míří a prostředky volí; avšak nezná všechny cíle a prostředky, podroben jest cíli nejvyššímu, který jest mu spíše vytčen, kterému podřaďo-

vati má ostatní cíle, což opět jest mu uloženo; obdařen jest, ne sám od sebe, pudy, jež jsou mocnými pakami účelnosti, aniž ze svobody naprosté se těší, jelikož jeho vůle pudem přechází ze zárodečnosti ve skutečnost a činna jsouc nevyklučuje vlivu jiné bytosti.

Musíme tedy tvrditi, že kromě prvoti účelnosti vniterné a nejbližší je také prvoť zevnější a vzdálená čili nejvyšší, poslední, bytost nadsvětová, která rozumem svým o cíli ví jako o cíli, která jej vůlí svou chce, jej stanovivši, vytknuvši, která jej mocí svou tvorům ukládá a od nich žádá, aby k cíli směřovali. Tato bytost se nazývá Bůh.

Nadsvětová prvoť účelnosti rozumná, svobodnou vůli mající a mocná, žádá-li od tvorů, aby k cíli vytčenému směřovali, musí je tak upravit, aby svou činností cíle skutečně došli; avšak prvoť činnosti je přirozenost, od bytnosti věčně se nelišící. Proto musí ona bytost nadsvětová podle cíle bytnost tvorů upravit. Avšak bytnost upravit může řádně jediný ten, kdo ji tvoru udělil; posledním však a nejvyšším původcem bytnosti tvorů jest Bůh. Tedy jest Bůh posledním a nejvyšším, zevnějším původcem účelnosti. Snaživost přirozená, kterou tvorové směřují k cíli, jest od Boha.

Cestu, která vede k cíli, stanoví zákon. Avšak zákon pocházeti nemůže od tvorů, kteří rozumu a vůle nemají. Aniž jej dává tvorům člověk; on sám, ačkoli jest zákonodárcem, přece podroben jest zákonu, který jest mu stanove od Boha. Tedy jest prvotí zákona, podle kterého tvorové k cíli docházejí, bytost nadsvětová, která má rozum, vůli a moc, táž bytost, která vytkla cíl a bytnost řádně upravila, Bůh. Tato bytost zákony stanoví tak mocně, že jich tvorové šetří s nutností dílem fysickou, dílem morální. Než, této bytnosti není lhostejno, zdali tvorové cíle dojdou či nic, jí nestačí toliko tvory podrobovati zákonům; nejvyšší zákonodárce také pečuje o to, aby řádně jich bylo užito a cíle dosaženo, šetře bytnosti tvorů, činnost sobě příslušnou prokazujících, táže bytost, která tvory stvořila a zachovává, řídí je k cíli, Bůh.

K cíli jsou vybízeni tvorové pohnutkou, která náleží

k úpravě bytnosti, t. j. přirozenou a vrozenou náchylností k činnosti přiměřené, náchylností, která jest určována předmětem na bytost působícím a kterou se stává, že čin bytosti jest určitý a k cíli směřuje. V životě živočišném nazývá se tato náchylnost instinktem. V životě právě lidském spočívají pohnutky na rozumném uvažování a provázeny jsou činností svobodné vůle. Jelikož pohnutky kterékoli závisejí na úpravě bytnosti, která od Boha pochází, závisejí také na Bohu.

Na základě bytnosti první, kterou mají tvorové, když vznikli, prokazují tvorové činnost, kterou nazvati lze bytností druhou, případnou, a docházejí bytnosti třetí, konečné, dokonalosti dovršené. Tato dokonalost jest jejich cílem. Avšak tento cíl není nejvyšším. Neboť kdyby byl nejvyšším, byl by tvor sám sobě cílem; což není možno, poněvadž není bytostí seboucí, od sebe samé původ svůj mající, není bytostí naprostou, absolutní. Z téže příčiny ani tvorstvo není samo sobě cílem. Nejvyšším cílem, jemuž jest onen cíl jako prostředek podřaděn, jest bytost nadsvětová, která jest nejvyšším původcem tvorstva, nejvyšší prvotí jeho účelnosti, Bůh, bytost seboucí, která jest sama sobě cílem, od věčnosti svrchovaně dosaženým. Tento však nejvyšší cíl tvorstva nutně záleží v tom, že tvorové všichni svými dokonalostmi svědectví dávají o Bohu a o Jeho dokonalostech, že tvor rozumný, člověk, v Něm nalézá svou blaženost, k Němu se vrací činností rozumu a svobodné vůle, jak byl od Něho vyšel, a užívaje tvorů rozumu nemajících jako prostředků, je přivádí k Bohu, tak že i oni prostředně skrze člověka se vracejí k Bohu, jak byli od něho vyšli. Tento dvojí návrat nemůže býti nikterak všebožecký, poněvadž ani původ není všebožecký; Bůh jest a zůstane věčně rozdílným od Svých tvorů.

Odtud vysvítá, že Bůh jest, bytuje.

Ale také o bytnosti Boží vycházejí na jevo tyto pravdy:

Bůh, poslední a nejvyšší, zevnější původce účelnosti, prokazuje rozum, vůli a moc a jest nejvyšším cílem tvorstva, sám Sobě jsa cílem, od věčnosti svrchovaně dosaženým. Zvláště však zmíniti se jest o rozumnosti Boží.

Rozumnost Boží nazvati sluší ve příčině účelnosti moudrostí, která záleží v tom, že *patříčný* cíl je tvorů vytčen, že podle cíle jest bytost *patříčně* upravena, že *patříčné* zákony jsou stanoveny, že tvorové jsou *patříčně* řízeni a vybízeni, aby cíle došli, že *patříčně* cíle docházejí, že cíle jednotlivých tvorů se srovnávají s cílem všehomíra, že jest *patříčný* poměr mezi cílem nejvyšším a podřaděným, mezi cílem tvorů rozumných a rozumu nemajících. Tuto moudrost Boha, nejvyšší prvoti účelnosti, nazvati sluší svrchovanou, jestliže uvážíme: 1. převeliký počet tvorů nejrozmanitějších a celek souměrný a souladný, z nich se skládající, 2. poměr bytostí konečných k bytosti nekonečné, jenž jest podivu nejhodnější, jestliže nezapomeneme, 3. že pořádek, účelností působený, světu přísluší vniterně, podstatně a ustavičně, 4. že příroda, čím více ji poznáváme, tím se nám zdá býti tajemnější, 5. že části přírody zdánlivě nesouvislé a mezi sebou odporné výborně jedny s druhými souvisejí a k jednomu cíli směřují, 6. že, co se zdá býti zlem, buď zlem není anebo za prostředek slouží k dosažení dobrého, 7. že pořádek stanovený se neruší, ač nové a opět nové bytosti jednotlivé se vyskytují, ač tu a tam se dějí pokusy pořádek zvrátiti, 8. že pořádek tento zachovává se po tolik věků, 9. že pořádek se zachovává činností tvorů konečných, s kterou souladně se spojuje činnost bytosti nekonečné. Je to věru moudrost bytosti svrchované; jelikož jest Bůh bytost jednoduchá, jest on moudrost sama.

Je-li však svrchovanou moudrost Boží, je svrchovanou také Jeho vůle a moc, jež při účelnosti úzce souvisejí s moudrostí.

Tedy z účelnosti v přírodě poznáváme dokonaleji přírodu a soudíme logickým závěrem jistotným o jsoucnosti a bytnosti Boží.

Tento Bůh, z důkazu pátého usouzený, je tentýž, Který se objevil v závěru čtvrtého důkazu; neboť bytnost konečná úzce souvisí skrze případnou se základní.

§ 7.

Tři vniterně zřejmé důkazy, čerpané z věcí přirozených, poznaných zkušeností vniternou.

Každý člověk má nejen zkušenost o tom, co jest a se děje mimo něj, ale také o tom, co jest a se děje v něm samém; má kromě zkušenosti zevnější také vnitřní. »Sestup, člověče, do svého nitra, a přesvědčíš se, že jest Bůh bytost nadsvětová, svrchovaná.« Tak asi volá mudřec první velikosti, sv. Augustin. Důkazy ze zkušenosti vnitřní vedené jsou tři a psychologickými se zovou; první se odnáší k našemu vědění, druhý k naší mravnosti, třetí k naší blaženosti. Tím jest nitro lidské vyčerpáno.

1. Vědomí naše v sobě drží čtyři zásady, kterými veškeré myšlení své spravujeme, a sice zásadu totožnosti: Každá věc je tím, co náleží k její bytnosti (trojúhelník jest omezen třemi čarami); zásadu protikladu: Žádná věc není tím, co nenáleží k její bytnosti (sladké není kyselé); zásadu o vyloučeném třetím: Každá věc buď má jsoucnost skutečnou anebo jí nemá (na měsíci buď jsou obyvatelé anebo nejsou) a každá věc buď má jistou, určitou bytnost anebo jí nemá (čin právě lidský jest buď mravný, buď nemravný); zásadu o dostatečném důvodu: Každá věc má pro svou jsoucnost skutečnou důvod dostatečný, jakož i pro svou jistou, určitou bytnost (jsoucnost účinku jest podmíněna jsoucností příčiny — bytnost života právě lidského podmíněna jest duchovou povahou duše lidské). O těchto zásadách doznává mysl naše, že jim přísluší pravda samozřejmá, pravda, která bije takořka do očí, pravda, která nepotřebuje důkazů, aniž dokázati se může, pravda, kterou ihned chápeme, jakmile pochopíme pojmy, ze kterých zásady se skládají, a je mezi sebou srovnáme. Pravdu jejich shledává mysl naše býti věčnou, poněvadž poznáváme, že mají platnost, i když je člověk nemá v mysli, že měly platnost dříve, než je člověk na mysli počal míti, že by podržely platnost, i kdyby veškeré pokolení lidské zahynulo, že jsou tedy na čase nezávislými; dále shledává jejich pravdu býti nutnou, jelikož

poznává, že nelze jim nepřisvědčiti, nelze je nepokládati pravdivými, že jediný blázen jejich pravdu zamítnouti může, ale ne, kdo rozumu řádně užívá; poznává ji býti nezměnitelnou, jelikož nic na nich nelze změnit, jelikož každou změnou by přestaly býti pravdivými.

Co jest důvodem pravdy oněch zásad? Člověk čili mysl lidská jím nemůže býti; neboť zásady jsou na lidském myšlení nezávislé, spíše myšlení lidské na nich závisí, jelikož člověk musí se jimi řídit, aby správně myslel; mysl lidská není věčná, nutná, nezměnitelná, aby mohla býti důvodem pravdy věčné, nutné a nezměnitelné; posléze toho jsme si vědomi, že pravdu netvoříme, ale poznáváme a uznáváme, že jsme pod pravdou, ne nad pravdou. Aniž věci tohoto světa, jež podle oněch zásad jsou ve skutečnosti upraveny a o kterých podle těch zásad soudíme, jsou důvodem jejich pravdy; neboť věci tohoto světa nejsou věčné, nutny, nezměnitelné, nemohou tedy býti důvodem pravdy věčné, nutné, nezměnitelné; kromě toho, poněvadž pravda jest srovnalost mysli a věci a poněvadž mnohé věci tohoto světa jednotlivé a všechny pospólu vzaté nemají mysli, nemohou býti důvodem ani pravdy vůbec. Posléze pravda oněch zásad nemůže býti sama sobě důvodem, poněvadž jsouc srovnalostí mysli a věci, předpokládá podmět myslící a předmět myšlený, a poněvadž poměry, ku kterým náleží srovnalost, samy sobě nejsou důvodem.

Abychom vyšetřili důvod věčné, nutné a nezměnitelné pravdy oněch zásad, vyjděme od výměru pravdy a její věčnosti, nutnosti a nezměnitelnosti.

Pravda, srovnalost mysli a věci, předpokládá z jedné strany mysl, která něco za pravdu má. Věčná, tedy nutná a nezměnitelná pravda vyžaduje mysl věčnou, nutnou a nezměnitelnou. Avšak mysl čili rozum vyžaduje pro sebe podmět, k němuž by lnul, bytost, která by jej měla. Tedy rozum věčný, nutný a nezměnitelný vyžaduje bytost věčnou, nutnou a nezměnitelnou, Boha.

Tedy Bůh jest.

Z druhé strany předpokládá pravda věc, předmět myšlený; neboť pravda záleží v tom, že se myšlénka srovnává s předmětem, který jest myšlen, že bytnost, kterou tvořím v mysli, se rovná bytnosti, kterou věc sama má. Pročež pravda věčná, nutná, nezměnitelná předpokládá předmět věčný, nutný, nezměnitelný. Takovým předmětem nejsou bytnosti věcí stvořených skutečné, poněvadž jako tvorům, tak jejich bytnostem skutečným nepřísluší věčnost, nutnost, nezměnitelnost, nýbrž bytnosti věcí stvořených pomyslné, ideální. Avšak bytnosti pomyslné jsou podmíněny bytností skutečnou. Tedy pomyslné bytnosti věčné, nutné a nezměnitelné předpokládají skutečnou bytnost věčnou, nutnou a nezměnitelnou, a sice jenom jednu, poněvadž ve skutečnosti může býti jenom jedna věčnost, nutnost a nezměnitelnost. Avšak bytnost přísluší bytosti. Tedy musí býti jedna bytost s bytností věčnou, nutnou a nezměnitelnou, Bůh.

Tedy Bůh jest.

V obojí tedy příčině má pravda oněch zásad, jež vědomí naše v sobě drží, svým důvodem Boha.

Zároveň jsme také poznali, jaký Bůh jest. Bůh má rozum věčný, nutný a nezměnitelný; avšak, poněvadž jsme se v prvním důkaze kosmologickém přesvědčili, že Bůh jest naprosto jednoduchý, jest Bůh svůj vlastní rozum věčný, nutný a nezměnitelný. Dále jest Bůh bytost s bytností věčnou, nutnou a nezměnitelnou anebo spíše jest Bůh Svá vlastní bytnost věčná, nutná a nezměnitelná. Posléze pomyslné bytnosti věcí stvořených jsou v bytnosti Boží; avšak bytnost Boží jest naprosto jednoduchá. Tedy neliší se ony od této věčně; rozdíl jest v bytnosti Boží samé založený, ne pouze v mysli naší činěný, jelikož bytnost Boží uvažujeme jedenkrát, pokud jest sama o sobě, po druhé, pokud může býti od bytostí konečných napodobena. Avšak bytnost Boží nekonečná může býti nekonečně napodobena; tedy jsou v Bohu pomyslné bytnosti věcí nejen stvořených, ale také nesčíslných vůbec možných; kterážto nesčíslnost nikterak nevedí naprosté jednoduchosti Boží, jelikož Bůh jednou myšlénkou,

kterou jest On sám, myslí Sebe a nesčíslné věci vůbec možné, jsa bytost nekonečná.

2. Jakmile v člověku, jehož rozum řádně svou činnost koná, svobodná vůle se probudila, ozývá se v jeho nitru zákon: »Čiň dobré, zlého se varuj,« který jej mravně nutí, ukládaje mu povinnost. Tento zákon předpokládá zákonodárce, kterým nemůže býti ani příroda, ani člověk. Neboť příroda, ani rozumu ani vůle nemajíc, nemůže jej člověku stanovit, aniž člověk, jak si jest každý vědom, sám sobě jej uložil, spíše mu jest uložen. Tedy musí bytovati skutečně nad přírodou a člověkem zákonodárce, bytost nadsvětová, kterou jest jediný Bůh.

Tedy Bůh jest.

Onen zákon nás také poučí, jaké bytnosti jest Bůh.

a) Zákon zmíněný jest obecný, neboť jest mu podřízen každý člověk. Proto jest Bůh zákonodárcem, pánem veškerého pokolení lidského. Jest *b)* přirozený, přirozenosti právě lidské vštěpený, tak že rozum přirozeně jest schopen a náchylen poznati a uznati první zásady přirozeného řádu mravního, které stanoví, co jest přirozenosti právě lidské přiměřeno. Než, takovým způsobem zákon vštěpiti může jediný původce přirozenosti. Proto jest Bůh, zákonodárce lidský, také původce přirozenosti lidské. *c)* Jest nutný, jelikož jej fysickou nutností vyžaduje přirozenost lidská a jelikož mravní nutností má býti zachováván. Avšak tato nutnost je toliko vztážná, jelikož jest podmíněna svobodným úradkem, kterým Bůh ustanovil člověka stvořiti, má svůj důvod jednak ve vniterné nutnosti, skrze kterou Bůh sám v Sobě a Sebou jest nutným, jednak v zevnější svobodě, skrze kterou Bůh jest na tvorech nezávislý. *d)* Jest nezrušitelný a neměnitelný. Tyto jeho dvě vlastnosti mají svůj důvod v naprosté nezrušitelnosti a neměnlivosti zákonodárce Boha. *e)* Jest časný, jelikož jest v čase, při vzniku prvního člověka poprvé uložen. Avšak Bůh jest neměnitelný. Tedy má přirozený zákon svůj důvod ve věčném zákoně Božím, na němž má účastenství a který jest jím časně oznámen, ve věčném rozumu a věčné

vůli Boha, Jenž rozkazuje, aby přirozený řád mravní byl zachováán a nebyl nikterak rušen, Jenž tento Svůj rozkaz v čase přirozenosti lidské vštěpuje. *f)* Jest nejvýše důstojný, povznesen nad všechny zákony lidské, jež, mají-li býti dobrými, musí jej míti svým základem. Této důstojnosti se mu dostává od zákonodárce Boha, Jenž moudrostí Svou vlastní nesmírně vyniká nad všechny zákonodárce lidi a na Jehož moudrosti nekonečné tito mají účastenství konečné od Něho jim udělené. *g)* Jest nade všechny zákony lidské nejvážnější, jelikož sobě přivlastňuje poslušnost naprostou, ponechávaje lidským zákonům vztažnou, která jim má býti odepřena, nesrovnávají-li se s ním. Tato jeho vážnost největší má svůj důvod v nekonečné vůli Boží, která šetříc svobody lidské, vyplněna býti musí; neboť, co Bůh chce, státi se musí. *h)* Těší se z naprosté platnosti čili sankce, která záleží v blažené odměně spravedlivých a neblahém trestu nespravedlivých. Tato jeho platnost neodvratná jest založena v Bohu zákonodárci, Jenž spravedlivě soudí, podle zásluhy a viny odměnu a trest patřičně vyměřuje, a jest mocen, aby své nálezy řádně vykonal. *k)* Posléze jest základem lidské mravnosti, která záleží v činnosti rozumu a svobodné vůle, v bažení po dobrech nadsmyslných, k jejichž dosažení slouží dobra smyslná. Mravnost, kterou podle zákona přirozeného má člověk prokazovati, předpokládá u Boha neskonalou svatost, skrze kterou Bůh na Sobě, dobru nejvyšším, má neskonalé zalíbení, za svůj důvod a vzor a má býti konečným odleskem jejím.

Jsoucnost takového Boha jest nám zaručena zákonem přirozeným.

3. Člověk od přirozenosti baží po blaženosti, která nemůže býti dosažena žádným dobrem konečným. Bažení jeho směřuje k dobru nekonečnému; neboť jak zkušenost učí, a morálka filosofická blíže vykládá, nemohou člověka uspokojiti ani statky hmotné, ani rozkoše smyslné, ani čest a sláva vlastní sama, ani moudrost a ctnost sama o sobě, byť tyto předměty byly sebe většími. Avšak touha tato nemůže býti marnou, jelikož jest založena v přirozenosti samé, která

nemůže býti sama sebou nepravdiva, ničemna, a jelikož člověku přísluší jako člověku; kdyby byla marnou, byl by člověk, koruna tvorů viditelných, tvorem nejbídňejším, horším než zvíře, jehož touhy pravidelně se vyplňují. Proto musí bytovati dobro nekonečné, jímž by touha lidská byla nasyčena. Toto dobro nekonečné jest Bůh. Tedy Bůh bytuje.

Odtud vyplývá tato bytnost Boží

Bůh jsa dobro nejvyšší a nejsa závislým na žádném dobru konečném, sám Sobě dostačí a jest sám Sobě plným důvodem Své vlastní blaženosti svrchované. Slávou zevnější, která na jevo vychází stvořením světa a kterou Mu povinni jsou tvorové rozumní, bez které býti sice může, ale kterou přece od nich žádá, nikterak nemnoží slávy Jeho vnitřní, Jeho blaženosti.

Celá tedy příroda, celý člověk, i pokud náleží k přírodě, i pokud jest jeho duše povahy duchové, dosvědčují, že Bůh jest. Osm těchto důkazů a posteriori, z přezvědu čili ze zkušenosti, čerpáno jest z pramenů přirozených podle zásady o dostatečném důvodě. Jsou tedy, nepřipouštějíce žádné výjimky, metafysicky čili naprosto jistotny a těší se z prostřední zřejmosti vnitřní. Proto nikterak nelze pochybovati, že Bůh jest, a sice jeden, poněvadž zkušenost zevnější a vnitřní, ze kterých důkazy jsou vzaty, činí jeden celek. Pochybovati anebo zápíratí může toliko ten, kdo buď rozumu řádně neužívá, anebo máje zlou vůli, nechce, aby Boha bylo.

§ 8.

Důkaz jsoucnosti Boží čerpaný ze zjevů nadpřirozených čili zázrakoslovný.

Na tvorech viditelných výjimkou znamenati jest, co náleží k řádu nadpřirozenému, nad přírodu povznesenému, co se děje mimo řád přirozený od přírody pravidelně zachovávaný; tyto děje se zovou zázraky. Majíce v úmyslu později vyšetřiti blíže pojem, možnost a poznatelnost zázraku, zmiňujeme se ze zkušenosti naší doby o třech případech,

jež jsou každému přístupny a jež v pravdě nadpřirozenými nazvány býti musí, jelikož důkladně jsou prozkoumány.

1. Jest viděti v chrámě sv. Víta v Praze jazyk svatého Jana Nepomuckého, na konci 14. století umučeného. Tělo jeho, byvši na začátku 18. století vykopáno, nalezlo se zetlelým; toliko jazyk shledán neporušeným, jako živým a posud trvá ve stavu tomto. (V Votka: Zázračný jazyk sv. Jana Nepomuckého 1884.)

2. Zázrak se děje v Neapoli na krvi sv. Januaria, biskupa Beneventského, jenž kolem r. 305 v Puteoli u Neapole byl umučen, třikrát za rok, a sice v první neděli květnovou po celou oktávu »Přenesení těla sv. Januaria«, v září po celou oktávu svátku téhož světce a v prosinci, kdy se koná památka zachránění Neapole, jež se stalo na přimluvu svatého patrona Neapolského. V květnu r. 1883 byl spisovatel této knihy přítomen tomuto zázraku, jsa při zdravých smyslech a při zdravém rozumu, a jest hotov přísahou potvrditi pravdu toho, co jeho oči viděly.

Jak tedy se stává ten zázrak?

Tělo sv. Januaria odpočívá v kapli, která přistavěna jest k arcibiskupskému chrámu; hlava pak a dvě skleněné lahvičky, krví sv. Januaria naplněné, uschovávají se v klenotnici. Krev jest tuhá, podobá se škraloupu a pokrývá dno těch lahviček skleněných, zátkami pevně uzavřených, a v jedné nádobě skleněné zadělaných, která taktéž pevně jest uzavřena, tak že přístupu k lahvičkám není, a že podvod a klam není možný. Lahvičky a nádoba jsou úplně průhledny, aniž jsou barevny. Nádoba s lahvičkami v tu dobu, kdy se zázrak stává, chová se přes noc v kapli u hlavního oltáře ve zdi pod zámkem dvěma klíči zavřeným; jeden klíč má arcibiskup, druhý šlechtic města Neapole nejváženější. Před sedmou hodinou ranní schází se množství lidu v kapli, mezi nimi mnoho cestujících. O sedmé otevrou zástupce arcibiskupův a šlechtic neknež schránku a přesvědčivše se o neporušenosti schránky a nádoby, vyndají před četnými svědky nádobu ze schránky; kněz pak ji nese provázen jsa k oltáři, na kterém jest položena hlava sv. Januaria. I obrátí se kněz

k lidu, ukáže nádobu a volá: E duro, t. j. krev je tuhá; o čemž okolo stojící se přesvědčují. Načež lid s knězem se modlí, aby Bůh zázrak učinil na přímluvu sv. Januaria; svědkové u oltáře kolem stojící patrně vidí, že kněz máje v ruku nádobu jenom se nad ní modlí, nic jiného nedělaje; po modlitbě se dotkne nádobou hlavy sv. Januaria, a zázrak nastává. Z tuhého škraloupu se udělá tekutina, která obě lahvičky naplní a vře jako živá. I obrátí se kněz opět k lidu, jenž spatřiv zázračnou proměnu, s jásotem zpívá »Te Deum«. Vznešení cestující, na stupních oltáře klečící, jsou hluboce dojati a mnozí radostí bohaté slzy roní; mnozí se obrátili k víře katolické, vidouce ten zázrak, mezi nimi Friedrich Eman. v. Hurter, antistes protestant. duchovenstva švýcarského kantonu Schaffhausen a děkan protestantské synody, slavný dějepisec, jenž roku 1844 se stal v Římě katolíkem a mezi jinými napsal od r. 1845—1846 o sobě dílo »Geburt und Wiedergeburt« a od r. 1850—1864 »Geschichte Ferdinands II. und seiner Eltern«, hlasité svědectví dáváje o pravdě víry katolické. Krví sv. Januaria lahvičky vyplňující a vroucí dává kněz jednotlivým věřícím několikrát za den pože-
hnání; načež večer nádoba se uloží tak slavně, veřejně a pečlivě, jako ráno se vyňala, a pevně se uzavře. Přes noc krev ztuhne, a ráno se opakuje zázrak v dobách shora naznačených.

Co tomu říkají učenci? Vidouce zázrak buď jej uznávají a Pánu Bohu děkují za potvrzení víry katolické, anebo krčí rameny a mlčí, nechtějce přilnouti k víře katolické, zázrakem potvrzené. Při tom zázraku neděje se žádný podvod, neužívá se žádných prostředků přirozených; jenom se děje k Pánu Bohu modlitba. Mnozí lučebníci, přírodozpytci, professoři, filosofové a jiní učenci, věřící i nevěřící, bedlivě ten zázrak zkoumali a uznali, že tu není podvodu a klamu, ani děje přirozeného, že žádným způsobem přirozeným ten zázrak nelze vysvětliti. Tedy je to děj nadpřirozený, na prosbu lidu věřícího a na přímluvu sv. Januaria od Boha samého a jediného učiněný.

Srovnej Hurter »Geburt und Wiedergeburt« 2. 551 &

seq. Historisch-polit. Blätter 15. 676 & seq. Stimmen aus Maria-Laach 21. 329 & seq.

3. O uzdravování v pravdě zázračném, jež se děje v Lurdech vzýváním Panny Marie a užíváním vody Lurdské a jež se připisuje Pánu Bohu, napsal advokát pařížský, Jindřich Lasserre, podle vlastní zkušenosti dvě knihy: »Notre Dame de Lourdes« a »Miracles de Lourdes«; vznešený Francouz Artus, jsa přesvědčen sám o zázracích Lurdských jako mnozí jiní vznešení, vzdělaní a učení, také lékaři, dříve vlažní nebo protestanti nebo neznabozi, nabízí 15.000 franků tomu, kdo by dokázal nepravdivost některého zázraku Lasserrem vypravovaného, nebo důkaz provedl, že zázraky ty dají se vysvětliti přirozeně; vypsána tato cena uložena jest u M. Turgeta, Rue de Hannovre č. 6. v Paříži; posud se nepřihlásil nikdo. Také Mons. Segur napsal: Miracles de Lourdes; vycházejí též Annales de Lourdes v Lurdech, kde zázračné případy jsou sborem lékařů potvrzovány; německý překlad těchto letopisů vychází v Donauwörthu. Dle vlastního pozorování a věrohodných svědectví napsal německy v Paderborně Dr. Bedřich Hense: Lurdy a jejich zázraky. V české řeči: Panna Maria Lurdská od dra J. Ackerla v Brně 1893. Lasserrovo dílo přeloženo jest do přemnohých jazyků evropských a několika mimoevropských. Z těchto spisů patrně vysvítá, že uzdravování děje se v Lurdech nadpřirozeně, zázrakem, působením Božím, jež vyžádáno jest vzýváním Panny Marie.

Jsou tedy zázraky, děje, na přírodě konané, přírodu nehubící, ale spíše povznášející, ze zkušenosti dokázané a všelikého podvodu prosté, jež nelze vysvětliti pouhými silami přirozenými. Pročež musí býti příčina, která stojí nad přírodou, která přírodou vládne a na ní koná, co sama vykonati nemůže svými silami. Tato příčina se zove Bůh.

Tedy Bůh jest.

Bytnost Boží v tomto důkaze označuje se mocí, kterou vládne Bůh nad přírodou a na ní koná, co sama konati nemůže svými silami.

Bůh dokázaný z řádu nadpřirozeného je tentýž, jaký byl dokázán z řádu přirozeného, poněvadž oba řády souvisejí a co jest nadpřirozeno, postaveno jest nad přirozeným.

O zázracích bude později často a důkladně jednáno.

§ 9.

Důkaz historický.

Důkazy, z přirozenosti a nadpřirozenosti čerpané, tak jsou vniterně zřejmy, že všichni lidé, kteří řádně rozumu užívají aniž vinou zcela jsou zaslepeni, jak vzdělaní, tak nevzdělaní, s jistotou poznávají, že jest Bůh, a že vždy, všude a stále v tom poznání se shodují.

Že všichni národové známí v starém věku souhlasili, o jsoucnosti Boží přesvědčení jsouce, víme ze zpráv, jež nám podávají nejstarší spisovatelé zkušení, jako Homerus, buď že skutečně žil, anebo jest osobou mythickou, Herodotus, Pláto, Aristoteles, Cicero, Plutarchus, Maximus Tyrius, Epictetus, Seneca, Artemidorus. Cicero de leg. 1. c. 8: Není národa, jenž by tak byl surovým a divokým, aby nevěřil v Boha, byť i nevěděl, jaký jest. Plutarchus: Kdybys prošel všemi zeměmi, shledal bys snad města, jež nemá zdí, písmen, zákonů, domů, statků, peněz, jež nezná gymnasií ani divadel; avšak nikdo neviděl města, jež by nemělo chrámů aniž bohů, jež by neužívalo modlitby, přísahy, věštírny, jež by k svému dobrému neobětovalo, jež by se nesnažilo zlé odvracet službou Boží. Seneca Ep. 117 Všem jest vštěpena víra v bohy, aniž je kde národa, jenž by tak zákonům a mravům odporoval, že by nevěřil, že jsou nějakí bohové. Artemidorus Oneirokritikon 1. 9: Není národa bez Boha; jedni jej ctí takto, druzí jinak. Víme to též z památek, jež po národech bývalých zbyly, a z jazykozpytu.

Také o národech v nové době objevených nelze pochybovati. Tiele píše takto (Outlines p. 6): Kdo tvrdí, že jsou národové nebo kmenové bez náboženství, buď nedostatkem zkušenosti bloudí anebo nejasností pojmů. Posud se nenalezl ani kmen ani národ, jenž by nevěřil v bytosti

vyšší, a cestovatelé, kteří tak tvrdí, později vyvráceni jsou od jiných zkušenějších. Pročež říci můžeme vším právem, že náboženství ve smysle nejširším všeobecně se jeví u pokolení lidského. O. Peschel, ethnograf, Völkerkunde p. 273: Kdo se táže, je-li kde na zemi kmene bez náboženství, tomu lze určitě a jistě odpověděti, že není. Max Müller, jazykozpytec, Ursprung und Entwicklung der Religion p. 88: Dříve bylo s podivením, že by černoši mohli mít, co by se podobalo mravnosti nebo náboženství. Avšak my jinak jsme se naučili souditi, poučení od missionářů, kteří celý život ztrávili mezi divochy, řeči jejich se naučili a důvěry jejich si získali. Nyní můžeme určitě tvrditi, že po dlouhém zkoumání nikde se nenalezli lidé, kteří by neměli, co by pokládali za náboženství. Podobnou všeobecnost znamenáme, zkoumajíce dějiny. Týž M. Müller praví l. c. p. 4: Není-li náboženství právě tak staré jako svět, aspoň tak staré jest jako pokolení lidské, jež známe. Známe-li jen dosti málo myšlenky a city lidské, shledáváme u něho náboženství. Nejstarší památky písemní všude oplývají obsahem náboženským.

Ovšem stává se, že cestovatel, jenž sotva několik dní prodlel u některého kmene, nejsa dosti mocen jeho jazyka, jej neznabožským shledává. Můžeme-li mu věřiti? M. Müller odpovídá l. c. p. 89: »Nesnadno jest určitou a vědeckou zprávu podati o náboženství Židů, Řeků, Římanů, Indů a Peršanů; ale nesnáze mnohem větší nastávají tomu, jenž chce pravdivě poznati a správně vyložiti články víry a bohoslužbu kmenů literatury nemajících. Co máme souditi o názorech, jež se vztahují k náboženství celých národů a kmenů, kteří nemají literatury, o názorech, jež jeden anebo dva cestovatelé si učiní, ač jejich řeči nedokonale rozuměli, ač je krátkou dobu pozorovali?« Dále pozorují tito cestovatelé divochy, jsouce zaujati předsudkem. Kdežto přátelé Rousseau-ovi považují divochy nevinnými dětmi, snižují je otrokáři a darwinovci k opicím a proto jsou ochotni jim upříti náboženství a mravnost. Dále poněvadž názory divochů nejsou písmem ustáleny, lze na náboženství se tázati toliko jednotlivých divochů. Tedy jeden cestovatel se otáže

toho a onoho, druhý opět jiných; kromě toho nejsou mínění téhož divocha v různých dobách táže. Tak se stalo, že Tylor sestavil o náboženství téhož kmene celou sbírku zpráv sobě vespolek odporujících. Dále neradi mluví divoši s cizincem o náboženství, neboť se obávají, aby nebylo znesvěceno, aby sami neutržili posměchu; nemohou se patřičně vyjádřiti o svých názorech ne dosti jasných, aniž dovedou dlouho mysliti odtažitě. Dále otázky Evropanů nemohou se jim nezdáti podivnými, pročez i odpověď jejich nemůže býti podivnou, ba i směšnou. Dále rozmlouvá-li Angličan s divochem, jenž málo rozumí anglicky, v této řeči divoch nechtěje se namáhati, aby vyjádřil, co má na srdci, anebo nechtěje dáti na jevo, že nerozumí, raději přisvědčí ke všemu, nač se běloch táže, anebo užívá slov, která jsou mu právě známá, maně, nemysle. Konečně očekává cestovatel u divochů názory tak čisté, jaké mají národové vzdělání, a nazývá názory jejich pověrou, jejich zvyky kouzelnictvím. Než, jejich pověra a kouzelnictví jsou sice špatným náboženstvím, ale nejsou žádným, poněvadž svědectví dávají o tom, že divoši uznávají vyšší bytosti nadsmyslné buď dobré anebo zlé, jejichž působnost buď očekávají anebo odvracejí. Ostatně budou později blíže uváženy názory divochů pověrečné a zvyky kouzelné.

Lubbock uvádí tyto národy za neznabožské: Australany, Křováky, Hotentoty, Gronce, Eskymáky, Lappy, Kanadany, Kaliforny, Indiany Brasilské a Paraguajské, Botokudy, Polynesany atd. Než G. Roskoff, opíraje se o vážnost mnohých ethnologů, dokazuje, že mínění Lubbockovo jest nepravdivo. (Das Religionswesen der rohesten Naturvölker p. 36—110.) Abych uvedl příklad: Podle Thunberga mají Hotentoti pojem sice nejasný, ale přece pojem o dobrém Bohu; u nich převládá duch zlý, jež považují původcem všech nehod. Podle Kolba, jehož spis hlavním jest pramenem známosti o Hotentotech, nelze pochybovati, že Hotentoti věří v Boha, jemuž přivlastňují stvoření světa, jenž všecko spravuje, od něhož pochází veškerý život a jenž má vlastnosti, které jim nelze vysloviti; jelikož důstojnost kapi-

tánovu pokládají za nejvyšší, nazývají Boha velkým kapitánem. Podle Castréna, jenž se opírá o mnohé svědky, ctili Lappové boha nebes, zvláště boha hromu, také slunce, jež vyobrazovali na svých bubnech kouzelných, také vodu. Madderathe a Madderakke byli otcem a matkou tvorů, bytostmi božskými a panovníky země. Saivo jest Bůh ochranný, jenž v Saivoaimo bydlí s manželkou a dětmi. Znamenití lidé přicházejí po smrti do tohoto nebe; než, nebe není přístupno bez oběti a modlitby. Bohyně smrti a duchové zemřelých přátel byli obětmi usmiřování. Věřili též v duchy podzemské, kterým obětovali kosti a kusy masa; obrazy byly všude, zvláště u příbytků, tam, kde lovili a honili, u vodopádů; ctili je obětmi, a kraj okolní byl posvátný. Šamanové, jacísi kněží jejich a kouzelníci, bez kterých Lappové nic nepodnikali, tázali se Saivů anebo Saidů, jaká by jejich vůle byla. Botokudové věří v duchy zlé, kterých se bojí; navštívili velký duch zlý jejich chatrče, umírají všichni, kteří ho vidí; u hrobu dlouho zahánějí ohněm ducha zlého, aby nevyhrabal mrtvého; bojíce se duchů zlých, nechodí rádi sami do lesa; podle Martiusa jsou jim slunce a měsíc bytostmi božskými; podle Saint-Hilairea nazývají nejvyšší bytost Tupan. — O kmenech ostatních bude řeč při všeobecnosti náboženství.

Tedy věděli a vědí všichni národové známí o bytosti nejvyšší, božské. Tento souhlas obecný nemůže míti v omylu svůj původ. Neboť kdyby neznalost příčin přirozených způsobila domněnku o jsoucnosti Boží, toto domněnku by tím více mizelo, čím více znalost jejich se vzмáhá. Než, čím bedlivěji přírodu zkoumáme, tím živěji jsoucnost Boží na jevo vychází. Dále kněží a zákonodárci namluviti nemohli lidu podvodně, že jest Bůh; neboť jejich vážnost spočívá na vážnosti Boží, tedy lidé věříce jim, již dříve musí míti Boha ve vážnosti, musí tedy dříve o Bohu věděti. Vzniklo-li domněnku o jsoucnosti Boží vychováním, znali rodičové sami již dříve Boha; je tedy nám se tázati, jak tito na Boha přišli, kterak všichni rodičové všech časů a všech národů buď do bludů padají anebo úmyslně děti klamou, namlouvajíce jim,

že jest Bůh, kterak všichni rodičové se umluvili, aby užívali auktority Boží za prostředek výchovatelský, a jak se stává, že nejsou od svých dítek odrostlých ze lži usvědčeni. Koněčně strach před silami přírodními, jenž se pokládá za původ myšlenky o Bohu, předpokládá vědomost o Bohu, a strach před tresty, kterým nešlechetník zatvrzelý jest jímán, jest podmíněn předchozí myšlenkou o Bohu a plodí spíše neznabožství, jež by nešlechetníka strachu zbavilo.

Nebyli sice a nejsou snad ještě známi všichni národové; než z tolika národů známých, o jsoucnosti Boží souhlasících, souditi lze na národy ostatní známé, buď že dříve žili anebo ještě žijí. Neboť přirozenost vždy a všude je táže; souhlas však onen jest takový, že svědčí o přirozenosti, jelikož jest, pokud ze zkušenosti patrno, obecný jak časem tak místem a potvrzen jest důvody rozumovými. Vědomí o Bohu může se zatemnit a pokaziti, ale vymizeti nemůže. Co však jest v přirozenosti lidské tak hluboce zakořeněno, nemůže býti nepravdivo.

Tedy Bůh jest.

Mezi těmi, kteří o jsoucnosti Boha přesvědčeni jsou, vyskytují se také přechetní učenci a mudrci všech časů znamenití, filosofové, přírodozpytci, dějepisci, umělci, tak že proti nim jest počet učenců neznabohů nepatrný. Ostatně v čem jejich neznabožství záleží, později uslyšíme.

Slyšme několik učenců, kteří jsoucnost Boží uznávají!

Řeční filosofové staré doby, ač byli pohříženi do bludů pohanských, přece mnozí upřímně se snažili rozumem dokázati a vyložiti jsoucnost a bytnost Boží; nemůžeme sice ke všemu přisvědčiti, co nám praví, avšak mnohé myšlenky jejich o Bohu vděčně přijímáme. Heraklit tvrdí, že všechny zákony lidské se živí jedním zákonem božským; rozum božský jest všeobecný, nezměnitelným zákonem nejen fyzickým, ale i mravním. Podle Pythagorovců stojí nad veškerým světem, číslem a měrou spořádaným božská monada, duch Boží; Bůh jest rozum jeden, věčný, sám sobě rovný, ode všeho různý, jenž dvě prvoti přírodní, sobě podřízené,

podle zákonů a poměrů mathematických určuje a svět tvoří; Bůh jest pánem a vůdcem všeho, jest jediný moudrý. Anaxagorovi jest Bůh působivá prvot světa, původce účelnosti ve světě, jenž se rozeznává od bytosti hmotné jednoduchostí, samostatností, věděním a mocí nad hmotou, duch, rozum. Sokratovi jest Bůh rozumný duch nad světem vládnoucí; jsoucnost jeho vyplývá teleologicky ze soustavy ústrojů; rozum božský řídí veškerý svět a pořádá jej podle své vůle; bohové jsou duši lidské neviditelní, projevují se však svou působností; vědí všechno, jsou všude přítomní, spravují všechno podle zákonů dobrých a sami sobě dostačí. Platonovi jest Bůh nejvyšší idea skutečně bytující, idea dobra, stojící nad ostatními ideami, jsouc od nich různá, nad ně povznesená; Bůh jsa sluncem v říši idejí uděluje všemu poznatelnému nejen poznatelnost, ale i jsoucnost a bytnost tak, že není touto bytností a jsoucností sám, jelikož ji přesahuje svou důstojností a mocí; Bůh jsa původcem pořádku a účelnosti celého světa jest pouhý duch osobní, rozumný; božská přirozenost jest naprosto nejdokonalejší, tak že není dokonalosti, která by Bohu scházela; jsa ideou dobra jest příčinou všeho dobrého a jenom dobrého; jest nezměnitelný. Aristotelovi stojí v řadě bytostí na stupni naprosto nejvyšším duch nehmotný, Bůh, jehož jsoucnost vyplývá z pohybu a skutečnosti, entelechie, která všeliké mohoucnosti předchází; proto jest Bůh první hybatel sám nehýbaný, čirá čili naprostá uskutečňenost, čirý kon věčný; jest naprosto jednoduchý, neměnitelný, jeden; jest původce účelnosti sám o sobě bytující; jest naprostý rozum, naprostý život, sám sobě naprosto dostačuje. Kleanthes, filosof stoický, nazývá Boha nejvyšším ředitelem přírody, který vše spravuje, zákonem, a všecky vyzývá jej povždy velebiti, poněvadž jest společným zákonem: také Zeno a Chrysippus nazývají Boha prostě zákonem. Z filosofů římských budiž zástupcem uveden Cicero, jenž jako Aristoteles tvrdí, že člověk nevidí Boha, nýbrž poznává z jeho působnosti; ve svých spisech filosofických a řečnických líčí Boha často a výmluvně původcem pořádku a účelnosti, původcem všelikého zákona.

Hlavní však obhajce jsoucnosti a bytnosti Boží, důvodů rozumových užívající, shledáváme ve filosofii křesťanské, která na základě filosofů Sokrata, Platona a Aristotela od počátku křesťanství se pěstovala a se posud pěstuje od mužů Církvi katolické oddaných, učeností také rozumovou proslulých, kteří na základě zkušenosti podle zásad a zákonů logických zkoumali a zkoumají, věrni jsouce učení křesťanskému, a tak obohatili a obohacují, prohloubili a prohlubují nejvyšší vědu přirozenou, filosofii. Stoupenců má filosofie křesťanská velmi mnoho; hlavními sloupy jejími jsou sv. Augustin a sv. Tomáš Akvinský. Filosofové křesťanští vědouce, že zkušebné vědy jednající o přírodě a člověku jsou předmluvou filosofie všímají si bedlivě jejich výzkumů pravdivých, aby podle nich upravili filosofii, která ve svých základech a hlavních rysech neliší se od filosofie Aristotelovy a sv. Tomáše, a hledajíce, jak rozum žádá, první příčinu všeho, co jest, přicházejí k jsoucnosti a bytnosti Boha; načež vracejí se methodou zpětnou od první příčiny k účinkům, aby jim ještě lépe rozuměli a se přesvědčili, že methoda dřívější vedla k pravdě. Tak jest jsoucnost a bytnost Boží úplně zabezpečena; požadavkům rozumovým jest úplně vyhověno.

Ačkoli jediná filosofie křesťanská dovede dokonale dokázati jsoucnost a bytnost Boží, přece uznati sluší snahy filosofů, kteří stojíce mimo filosofii křesťanskou chtějí přijíti ku poznání Boha. Avšak poněvadž se neubírají směrem filosofie křesťanské, která jediná jest pravá, neodolají atheismu a pantheismu, proti kterým uhájiti chtějí jsoucnosti a bytnosti Boží; jejich názory končí, důsledně provedeny pantheismem. K nim náležejí: Descartes, Leibniz, Geulincs, Reid, Jacobi, Ulrici, traditionalisté (Bonald), ontologové (Maret). Jak rád by na př. Leibniz dokázal Boha, dokazují tato jeho slova: »Zda bychom měli věčného základu, na kterém všeliká jistota věčných pravd spočívá, kdyby nebylo ducha? Otázka tato nás nutí považovati za poslední důvod vší pravdy nejvyšší bytost, která nutně bytuje, jejíž rozum jest, jak pravil Augustinus, sídlem věčných pravd.« ¹⁾

¹⁾ Nouv. essais s. l'ent. hum. l. 4. ch. 11.

Mnozí přírodopytci Boha uznávají; za příklad buďtež uvedeni

Agassiz: Svět jest svědkem myšlenky mocné a plodné, jest důkazem dobrotivosti nekonečné a moudré; z něho patrně vysvítá, že jest Bůh osobní, první tvůrce všech věcí, ředitel celého světa, dárce všeho dobrého.¹⁾ *Baco Verulamský* Kdo vykládá zjevy příčinami fysickými, netoliko neodvrací od Boha a Jeho prozřetelnosti, ale ani nemůže sám se neutéci k Bohu a Jeho prozřetelnosti, aby zjevy vyšetřil. — A opět: Zcela jest jisto a zkušeností potvrzeno, že, kdo málo filosofie okusí, dospěje snad k atheismu; kdo však si ji hojněji osvojí, vrátí se opět k náboženství.²⁾ *Cauchy* Jediná bytost, od které pocházeti může síla fysická, jest bytost nutná — Bůh. Síla jest výrazem její vůle. Různé síly rovnováhy a pohybu jsou příčinami přídružnými. Obecná gravitace, přitahování dvou těles, jež se děje v obráceném poměru čtverce jejich vzdálenosti, jest zákon, výraz vůle Boží.³⁾ *Davy*: Účin náboženství déle trvá než všechny radosti pozemské, poněvadž síla jeho roste, když ústroje stárnou a tělo smrti se blíží; náboženství se podobá jasné večernici na obzoru života, o které jsme jisti, že se stane v budoucím životě jitřenkou a která svými paprsky proniká stín a temno smrti. Učení hmotářů bylo mi také v mladém věku učením studeným, tvrdým, chmurným, nesnesitelným, jehož nutným výsledkem se mi zdálo neznabožství. Když jsem slyšel v anatomických síních fysiologie vykládati, kterak se hmota zvolna hromadí a iritabilitou jest opatrována, kterak se stává schopnou sensibility, silami sobě vetkvěnými nabývá potřebných ústrojů a posléze se stává bytostí myslící, cítě v sobě ošklivost vyšel jsem na zelené luhy, do lesů, k řece a obrátil jsem své city od přírody k Bohu; neboť jsem viděl v silách hmoty nástroje bytosti Boží pravý lučebník vidí Boha ve všech rozmanitých tvarech světa zevnějšího. Když pozoruje rozmanitost a krásu

¹⁾ O rybách zkamenělých. 1. p. 171.

²⁾ De dign. et augm. scient.

³⁾ Comptes rend. hebdomad. tom. 21. 1845.

kolem sebe, bude vždy ukazovati k oné moudrosti nekončné, od které se mu dostalo vědomosti o přírodě. Stává-li se moudřejším, bude se také stále lepšiti, bude vystupovati po stupních pomyslného poznání a mravnosti, jeho ostrovtip zvýšený bude sloužiti víře povznesené, skrze kterou znamená příčiny, bude se den co den více diviti záři světla božského, jež se mu objevilo.¹⁾ *Euler* učil večer své dítky katechismu. *Heer Osv.* uzavírá ze svých výzkumů palaeontologických, že příroda jest, uvážíme-li její vývoj, celek vniterně velkolepý a souladný, záměrem a myšlénkou podmíněný. »Známe sice toliko základní pilíře této stavby ohromné; než čím více prasně nám odhaluje své divy, tím velkolepějším a bohatším se jeví, tím více se vyplňují mezery, jež se vyskytují v nynějším tvorstvu, tím těsněji se k sobě řadí členy činíce stavbu souladnou. Ač je tato stavba veliká a znamenitá, přece ji poznává jediný ten, jehož oko duševní jest otevřeno. Každý by považoval toho velmi pošetilým, kdo by tvrdil, že noty symfonie Beethovenovy vznikly z bodů náhodou na papíře se objevivších. Mně však se zdá, že právě tak nerozumně soudí ten, kdo soulad tvorstva mnohem znamenitější pokládá za hříčku náhody.«²⁾ *Kepler* dohotoviv své dílo o souladu světů, napsal na konci své knihy: »Můj Pane a Stvořiteli, Jenž světlem hvězd v dalekém světě rozsetých v nás rozněcuješ touhu po božském světle slávy, abys nás mohl jednou přijati do věčného světla Své milosti, děkuji Ti, že jsi mi popřál, abych se radoval z Tvého tvorstva, abych žasnul nad dílem rukou Tvých. Objevil jsem slávu Tvých děl lidem, pokud můj duch konečný Tvou nekonečnost chápati mohl. Řekl-li jsem, co je Tebe nehodno, anebo bažil-li jsem po vlastní slávě, milostivě mi odpusť. *Linné* píše na počátku svého díla *Systema naturae*: »Boha věčného, nesmírného, vševědoucího, všemocného jsem poznal, An se mi jevil v přírodě, a žasnul jsem. Znamenal jsem některé stopy Jeho ve věcech

¹⁾ Davy: Poslední dnové přírodozpytci.

²⁾ Die Urwelt der Schweiz p. 604.

stvořených, ze kterých všech i nejmenších, jež se ti zdají býti ničím, vychází na jevo Jeho nekonečná moc, moudrost, dokonalost.« *Lyell*: »Kterýmkoli směrem pozorujeme svět, všude znamenáme nezvratné důkazy o tvůrčím duchu, jeho prozřetelnosti, moudrosti a moci.« ¹⁾ *Mädler*: »Krásný soulad mezi všemi částmi velikého světa dává svědectví patrné o bytosti sebevědomé a svobodně působící Vlasatice zřejmě hlásají, že ve světě vládne Bůh moudrý a všemocný²⁾ Nebesa hlásají slávu Boží. Má-li tedy astronomie svůj původ v nebesích, ať se toho ukáže hodnou. Ať šíří poznání Boha zkoumajíc ony pravdy, jež z velikých děl Božích vyzařují, hledajíc ony zákony, jež Bůh přírodě předepsal.« ³⁾ *Newton* slyše jméno Boží, odkryl svou hlavu. *Richter*, jenž první vyšetřil stoechiometrii, zvolil za heslo svého díla slova písma svatého: »Bůh všecko spořádal číslem, měrou a vahou.« *Saez Palacios*, profesor university Madridské: »Člověk přichází posléze ku poznání, že hmota podrobena jest nezměnitelnému zákonu, jenž může býti změněn pouze od oné bytosti veliké, která jej předepsala. Vše kolem nás jest poslušno zákona o určitých poměrech. Jakkoli jest spletitou složenost tělesa, jeho prvky se jeví vždy v množství stejném anebo v množství, jež možno dělití číslem, ze zkušenosti o každém prvku známým, a totéž platiti bude o prvku, který později bude nalezen. Tak se osvědčují slova písma svatého: Bůh uspořádal věci tohoto světa číslem, měrou a vahou, o kteréžto pravdě může míti člověk jenom nejasný pojem, má-li ho vůbec, dříve než ji objasnil světlem lučby.«

Pravý a důkladný dějepisec uznává v dějinách lidských prozřetelnost Boží, kterou *Görres* takto vykládá: »Dráhy dějin zdají se nám býti podmíněny toliko duchovou svobodou a tělovou nutností; než jako ve všem tak i v nich musíme Boha pokládati počátkem, středem a koncem všelikého pohybu. Cokoli dobrého svět v sobě chová, jest mu

¹⁾ *Principles of Geology*. 1868. 2. 613.

²⁾ *Die Kometen*.

³⁾ *Gesammte Naturwissenschaften* 3. 351.

od Stvořitele dáno; cokoli dobrého v dějinách se stane, musí Bohu býti připsáno, zlé však lidem; v dobrém se opět vracejí dějiny k Bohu; počátek tedy všemohoucností Boží daný jest ozářen světlem čistým, střed Jeho láskou nesený jest v rozbroji a boji, konec spravedlností Boží rozhodnutý jeví se v jasnosti a záři; Bůh, původce všeho, jest přítomen všude, jest zřídlo a cíl všeho, od Něho a k Němu vede všeliká cesta.« Že nepodléhají děje lidské zcela nutnosti přírodní aniž jest dějepis přírodopisem, jak tvrdí hmotaři, že není život lidský v dějinách totožný se životem Božím, jak tvrdí všebožci, ale že souladně v nich jest spojena svoboda ducha lidského s tělovou nutností a s prozřetelností Boží, a že Bůh jest počátek, střed a cíl dějin, Görresovi přisvědčují mnozí dějepisci jako J. Kř. Weiss, Böhmer, Janssen, Annegarn, Onno Klopp, Cesare Cantù, Pavel Alberdingk.

Mnozí umělci a aesthetikové zakládají umění na Bohu. Aischylos a Sofokles jsou básníky jak slovutnými tak zbožnými; Dante vynikal vřelou zbožností jako Calderon. B. L. Stolberg píše:¹⁾ »Pravý básník musí býti ducha zbožného.« Žukovskij, básník ruský, toto píše:²⁾ »Duše žádá básnictví a víru; ono nebe snáší na zem, tato duši povznáší k božství a doplňuje, co nestačí, a upevňuje, co jest nejisto Bůh jest pravda, ku které vede víra, jejíž cíl jest za hrobem; básnictví, je-li svaté, způsobem pozemským k témuž cíli vede, k Bohu a pravdě. Co však se zjevuje v obrazech nesvatých, toť duch temnoty.« Že na nejvyšším stupni krásy stojí umění, jež má svým předmětem Boha, dokazuje Leibniz, an píše:³⁾ »Všech věcí a umění prvotiny, květy, náležejí Bohu. Veškeré básnictví, umění takořka božské, řeč andělská, nic vyššího, nic ušlechtlejšího činiti nemůže, leč zpívá-li chvalozpěvy, aby velebilo slávu Boží. Tak smýšlelo lidstvo, když umění leželo v kolébce; tohoto přesvědčení vzdáti se nesmí. Totéž platí o hudbě, sourodne sestre poesie. Aniž v jakém

¹⁾ Janssen: F. L. Stolberg.

²⁾ Janssen: Zeit- und Lebensbilder p. 153, 154.

³⁾ Leibniz: Syst. theolog.

díle umění stavitelské slavnějším se jeví, než ve stavbě chrámu křesťanského; žádným podnikem panovník lepší pomník si nepostavil, než stavbou chrámu křesťanského, jenž slouží ke cti Boží a ke shromáždění lidu věřícího. Veškerá věda, veškeré umění tím obzvláště pravé platnosti a ceny dochází, že k tomu přispívá, aby Bůh byl veleben.« Kromě nejvyššího umění, náboženského pojednává J. Jungmann S. J. ve svém díle *Aesthetik* také dva druhy umění světského, občanské a hedonické, o kterých tvrdí, že mají býti v podřaděném a přátelském poměru k umění náboženskému.

Odtud vyplývá, že mnozí filosofové, přírodozpytci, dějepisci a umělci uznávali a uznávají, že jest Bůh; o těch, kteří neuznávali a neuznávají, promluvíme při neznabožství.

Tento důkaz historický, zevně zřejmý, morální jistotu poskytující, z vědomí národů a učenců čerpaný, toho, jenž Boha uznává z důvodů vniterně zřejmých, utvrzuje, toho však, jenž Boha neuznává z lichých důvodů, naplňuje pochybností.

Odtud vyplývá tato bytnost Boží: Bůh Sebe ve tvorstvu zjevuje tak zřejmě, že člověk, užívá-li řádně rozumu a není-li vůle jeho zlá, jsoucnost a bytnost Božskou poznává.

HLAVA TŘETÍ.

Důkazy o jsoucnosti Boží nepravdivé zamítnuty.

Že Bůh jest, ani bezprostředně se nepoznává, ani z dozvědu se nedokazuje, ani nevysvítá z pouhého učitelství tradicionalistů, ani z praktického rozumu Kantova, ani z teleologického důkazu Herbartova.

1. Mnozí se domnívají, že jsoucnost Boží bezprostředně se poznává, uvádějíce tyto důvody: 1. Idea o Bohu jest všeobecná, všem lidem, i těm, kteří důkazu nechápou, společná 2. Bůh jest první pravda, světlo našeho rozumu, a nám vniterně přítomen. 3. Bůh bezprostředně mluví k srdci lidskému,

dávaje rozkazy, napomínaje, chvále, káraje. 4. Sv. Otcové říkají, že idea o Bohu jest přirozeně vštěpena. Proto mluví jedni z nich (Klee, Staudenmaier) o ideji vrozené, jiní (Malebranche, Schelling) o nazírání pomyslném, jiní (Reid) o instinktu rozumovém, jiní (Jakobi) o citu řádu vyššího, kterým prý Bůh bezprostředně se chápe.

Avšak Bůh, bytost nekonečná, nemůže býti od člověka, bytosti konečné, bezprostředně poznán silami přirozenými, poněvadž není příslušného poměru mezi bytostí konečnou a nekonečnou, aniž jest poznáván skutečně, jak nás učí ze zkušenosti vniterné psychologie, která vykládá, že bezprostředně chápeme tělesa.¹⁾ A věru, ze zkušenosti víme, že, jakkoli všichni národové souhlasí uznávající božství, přece o bytnosti Boží se rozcházejí co nejvíce; což by možno nebylo, kdyby poznání Boha bylo bezprostřední.

Důvody, na kterých se staví bezprostřední poznání Boha, jsou liché. Neboť 1. lidé nevzdělaní sice nechápou důkazu vědeckého, než závěru běžnému a maně takofka se naskytujícímu, kterým jsoucnost Boží na jevo vychází, bez obtíží rozumějí. 2. Je-li Bůh první pravda, světlo našeho rozumu, nám vniterně přítomen, jako že jest, z toho nenásleduje, že od nás, kteří jsme obdařeni rozumem omezeným, bezprostředně může býti poznán. 3. Bůh sice ve svědomí nám se zjevuje, ale ne bezprostředně; neboť svědomí jest rozum sám praktický, od rozumu theoretického věcně se nelišící, jenž pořádek mravní poznává a z něho úsudkem snadným a jistotným uzavírá, že jest zákonodárce, Bůh. 4. Sv. Otcové nic jiného nemíní, jak z jiných míst jejich spisů vysvítá, než, že jsoucnost Boží tak snadno se poznává, že, kdo jí nepoznává, nad míru jest pošetilým.

Co se klade k vysvětlení bezprostředního poznání, není pravda. Neboť psychologie a logika kritická dokazují, že nejsou nám ideje vrozeny,²⁾ že jest nám vrozena schopnost

¹⁾ Viz mou psychologii str. 188. Předmětem poznání našeho přídružným jest Bůh, str. 190.

²⁾ Viz mou psychologii § 62.

pomyslná, kterou bychom ideje či spíše pojmy tvořili; aniž nazíráti můžeme rozumem, poněvadž duše rozumná je spojena s tělem; aniž instinktem rozumovým nuceni jsme jsoucnost Boží bezprostředně poznati, poněvadž má člověk instinkt, pokud jest živočich, kdežto Boha poznati má, pokud jest rozumným, a poněvadž instinkt rozumový není poznávací mohutností duše lidské; aniž citem vyššího řádu Boha bezprostředně chápeme, poněvadž cit předpokládá poznání, tak že, cítíme-li jsoucnost Boží, musíme o ní dříve věděti.

Důkazy, jež podává Ulrici o jsoucnosti Boží, předpokládají ideu Boží jako temný vjem citový a slouží pouze k tomu, aby potvrdily, co jest již v duchu; idea pak Boží sama původem svým má přímé působení Boží na ducha; v citu, jenž tímto přímým působením Božím vzniká, jeví se jsoucnost Boží podobně jako v pocitu smyslném jsoucnost těles. Avšak Ulrici nepravdivě soudí. Neboť působí Bůh sice na duši lidskou, jelikož ji stvořil a rozumem, mohutností poznávací, nadsmyslnou opatřil, jelikož ji a její rozum zachovává, jelikož s ní a jejím rozumem současně a fysicky spolupůsobí, jelikož ji a její rozum řídí; než činnost její rozumová, kterou tvoří ideje či spíše pojmy, jest její vlastní, pojmy jsou jejími činy vlastními, tak že přirozeným způsobem nejsou duši lidské ideje vlévány. Dále ideu Boží, přímým působením Božím na ducha lidského vzniklou, nelze pokládati za temný vjem citový, za cit, kterým duše vjíhá jsoucnost Boží, ve kterém se duši jsoucnost Boží podobně jeví, jako v pocitu smyslném jsoucnost těles. Neboť bezprostředním, přímým působením ducha Božího na ducha lidského nemůže v duchu lidském vzniknouti idea Boží toliko jako temný vjem citový; dále záleží cit v subjektivné stránce pohnutí mysli, které způsobeno jest představováním dobra a bažením po něm, rozeznává se tedy od poznatku, ideje; posléze v objektivné stránce pocitu smyslného, představě smyslné, nazíráme tělesa zevnější, avšak pokud jsme na zemi, nenazíráme Boha ve své myšlence, ideji čili spíše pojmu.

2. Druhý důkaz nepravdivý, ontologický, podávají svatý Anselm, Dans Scotus, Descartes, Leibniz a ontologisté naši

doby, na př. Ubaghs, a priori, z dozvědu, ne sice z příčiny, poněvadž Bůh nemá žádné příčiny Sebe samého a poněvadž, je-li příčina, není vždy účinek, ale z bytnosti a ideje Boží.

Z bytnosti sice Boží samé lze uzavíratí jsoucnost Boží; neboť přihlížíme-li k Bohu, zřejmo jest, že bytnost a jsoucnost nutně a nerozlučitelně mezi sebou spojeny jsou, poněvadž není tu věcného rozdílu, tak že, kdo zná bytnost ³ i zná nezbytně a zároveň také jeho jsoucnost. Než, my, pokud na zemi putujeme, bytnost Boží samu o sobě nemůžeme chápati; pročez nám není jsoucnost Boží zřejma z bytnosti. Důkaz ontologický, z bytnosti vedený, platnost má u těch, kteří podle učení křesťanského po smrti dojdou blaženosti nebeské a na Boha patřící bytnost Boží samu poznají.

Aniž stačí idea o Bohu, abychom z ní soudili na jsoucnost Jeho. Neboť 1. pouhá idea znamená toliko, co bytovati *může*; z pouhé však možnosti nelze souditi na skutečné trvání. 2. Z ideje se odvozují přívlastky; než, jsoucnost přívlastkem není. 3. Z ideje se poznává něco pravdivého, víme-li dříve, že jest pravdiva, že jí odpovídá věc; pročez, chceme-li z ideje Boží něco pravdivého uzavíratí, musíme dříve věděti, že Bůh jest. Proto důkaz ontologický točí se v kruhu (circulus vitiosus). 4. Ze zkušenosti zevnější a vnitřní poznáváme obojí zároveň, bytnost a jsoucnost Boží; pročez poznání této nevyplývá z poznání oné. 5. Vykládáme-li ideu, kterou máme o Bohu, či spíše pojem,¹⁾ znaky jeho jsou všeobecný, kterým nepřísluší jsoucnost věcná, jež Bohu, bytnosti ve smysle obzvláštním jedinečné, náleží.

Důkaz ontologický takto se vede od některých: Bůh jest bytost, nad kterou si nelze mysliti větší. Avšak bytost, nad kterou si nelze mysliti větší, skutečně bytuje, poněvadž kdyby nebytovala, byla by jiná bytost skutečně bytující větší nad Boha. Proto bytuje Bůh skutečně. S a M; atqui M a P, quoniam R. Ergo S a P.

První návěst: S a M jest pravdiva, než, druhá není

¹⁾ Činiti jest rozdíl mezi ideou a pojmem: idea jest podmínkou věci, věc podmínkou našeho pojmu. Viz mou »Psychologii«.

ze dvou důvodů. Neboť 1. z řádu ideálního přechází bez důvodu patřičného do řádu realného, což zakazuje logika: μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος činí důkaz chybným. 2. Co věčně bytuje, nemusí svou bytností převyšovati tu věc, která toliko ideálně bytuje. Neboť jeden peníz, který v pravdě mám, cenu má větší, než tisíc toliko myšlených, ačkoli hledíme-li toliko k číslům, bytnostem, tisíc jest větším číslem než jeden.

3. Traditionalisté, na př. Bonald, Bonnety, Ventura, se domnívají, že člověk jsoucnosti Boží toliko se učí a toliko se učití může od jiných, kteří mluvou jej vzdělávají, že první člověk naučení o jsoucnosti Boží přijal od Boha samého, Jenž mu ji naprostou nutností zjeviti musil, způsobem nadpřirozeným k němu mluvě, a že potomci, mají-li jsoucnost Boží poznati, tuto známost skrze mluvu obdržeti musí přímo od rodičů anebo vůbec od lidí, nepřímou od Boha.

Avšak 1. učí se sice člověk nyní jsoucnosti Boží od člověka, aby ji dříve a bezpečněji znal, než naprosto není to nutno, spíše vztažně, případně; neboť přesvědčení jsme, že ji poznati můžeme, i kdybychom jí od jiných se nenaučili. 2. Člověk, jenž od člověka mluvícího se učí, dříve myslí a ku přijetí toho, co se mluví, se připravuje, tak že co přijímá od mluvícího, není mu naprosto cizím. 3. Poznání jsoucnosti Boží nepřevyšuje mohutnost rozumovou; neboť od přirozenosti rozumu přísluší z účinku souditi na příčinu, kterýmžto souzením bezpečně a jistě přijíti můžeme ku poznání jsoucnosti Boží, řídíme-li se zákony logickými. 4. Přirozenost prvního člověka byla již na počátku dokonalá, tak že o Bohu věda ideou přirozeně od Boha sobě danou nepotřeboval zvláštního nadpřirozeného poučení Božího, aby poznal Jeho jsoucnost. Jestliže Bůh prvního člověka povznést chtěl do stavu nadpřirozeného, ovšem Se mu nadpřirozeně zjeviti musil nutností naprostou. 5. Že Bůh jest, nadpřirozeně potomkům prvního člověka zjeveno jest, ne že by to bylo naprosto nutno, ale že Bůh slabosti lidské, člověkem samým zaviněné, ku pomoci chtěl přispěti. Zjevil Se Bůh také způsobem přirozeným v přírodě tak, že tvorové o Něm vydávají svědectví, jemuž člověk, maje rozum, rozuměti může.

Ovšem, chtěl-li Bůh, aby potomci prvního člověka k cíli nadpřirozenému spěli, jenž již prvnímu člověku byl vytčen, musil Se jim zjevovati nadpřirozeně nutností naprostou, a toto zjevení svědčí ovšem o jsoucnosti Boží. 6. Mám-li Bohu nadpřirozeně Se zjevujícimu věřiti, musím dříve přirozeně věděti, že jest a jaký jest.

4. Kant se domnívá, že sice rozum čistý, theoretický jsoucnost Boží dokázati nemůže, poněvadž prý všecky důkazy rozumem čistým vedené jsou sofistické (sophismata, záludy), a že rozum čistý přirozeným přeludem nucen jest, aby ideje Boží jako prvoti pravítkové (regulatives Princip), ne však soustavné (constitutives Pr.) užívaje na svět se díval, jakoby od Boha byl stvořen; avšak rozum prý praktický v řádu mravnosti Boha vyžaduje, poněvadž, kdyby Boha nebylo, člověk by blaženosti nemohl dosíci; proto prý člověk morálně věří, že Bůh jest, Jenž tak svět stvořil, aby blaženost odpovídala ctnosti.

Avšak 1. rozum čistý, theoretický věcně se neliší od praktického ani tak, že co onen nedokazuje, tento nezbytně vyžaduje. 2. Důkazy jsoucnosti Boží, které jsme ze zkušenosti podali, nejsou, jak brzy vyložíme, sofistické, ale pravdivé. 3. Rozum theoretický není přeludem přirozeným nucen, aby něco mimo sebe kladl; neboť příroda sama nás neklame aniž klamati může; kdyby nás klamala, klam by pocházeti musil od Boha, Jenž bídne stvoření světa a člověka pořídil, Jenž tedy špatným Bohem jest anebo spíše žádným. K vysvětlení tedy toho přeludu přirozeného potřebuje Kant již dříve Boha, o kterém říci musí, že jest špatným Bohem anebo žádným, že jinak přírodu stvořil a jinak nás. 4. Idea o Bohu není toliko prvotí pravítkovou, kterou si toliko pořádáme své myšlenky o světě, ale také soustavnou, kterou svět ve skutečnosti vznikl a trvá; této ideji odpovídá bytost ve skutečnosti. Kdyby byla toliko prvotí pravítkovou, kterak jí člověk nabyt, a kterak by mohl pořádati jí své myšlenky o světě? 5. Kant opíraje se o svůj imperativ kategorický nepravdivý nepravdivě vymyslíl morálku, která nepochází od Boha aniž k Bohu vede; jeho morálka jest naprosto ne-

pravdiva. 6. Ctnost a blaženost, o kterých Kant mluví, nespočívají s jeho morálkou. 7. Kant pokládá Boha pouze za nástroj, kterým by člověk dosáhl blaženosti. 8. Blaženost lidská nezáleží ve srovnalosti světa se ctností. 9. Kantova morální víra o jsoucnosti Boží není žádnou vírou aniž má co společného s vírou ani přirozenou ani nadpřirozenou; jest pouhým jeho výmyslem.

5. Herbart soudí takto: Účelnost, která se jeví ve vyšších ústrojencích, nemožno vyložití náhodou, ani pokládati za pouhou údobu našeho myšlení a přírodě upřít; dostatečným důvodem jest jí rozum Boží, od něhož nemůže nepocházeti pořádek jednoduchých bytostí skutečných. Tedy Bůh jest.

Avšak účelnost nemá v Herbartově metafysice místa; proto přiznává on sám, že jeho metafysika se boří, chce-li jí užití, aby z ní čerpal učení o Bohu. Jako Kant, tvrdí proto také Herbart, že o bytnosti Boží nemůžeme theoreticky, spekulativně nic vědět, že můžeme o Něm toliko věřití morálně z náboženské potřeby. O víře Herbartově platí totéž, co bylo řečeno o Kantově; kromě toho potřeba náboženská předpokládá Boha; kterak tedy jest potřeba náboženská příčinou, že si děláme vírou Boha? Závisí jsoucnost Boží toliko na naší potřebě náboženské? Má býti Bůh jedině proto, aby této potřebě bylo vyhověno? Kterak se ocitla ve člověku potřeba náboženská? Odkud pochází? Dále praví Herbart, že o Bohu máme věřití praktickými ideami moudrosti a svatosti, všemohoucnosti, svrchované lásky a spravedlnosti. Než, praktické ideje sestrojil Herbart v ethice, kterou naprosto odloučil od theoretické filosofie a ethiku podřadil aesthetice, vědě čistě údobné, Boha neznající aniž potřebující; tedy Bůh, Jehož nazvati musí zdravý rozum lidský zakladatelem ethiky, jest Herbartovi výtvozem jejím. A jakou cenu má u Herbarta věřití o Bohu ideami praktickými? On sám to nazývá anthropomorphismem t. j. špatným náboženstvím. Konečně jsoucnost světa není Herbartovi závislou na Bohu; každý bytec (Reale) jest naprosto položen, jest čirým kladem, bez záporu a vztahu; co tedy přísluší

Bohu bytosti naprosté, to přísluší každému bytci tohoto světa; je tedy každý bytec bohem. Končí tedy názor Herbartův jednak atheismem, jinak pantheismem.

HLAVA ČTVRTÁ.

Námítky proti jsoucnosti Boží vyvráceny.

1. Nelze Boha poznati buď proto, že svět není způsobilým, aby od něho se přešlo k Bohu, anebo že člověk nemá té schopnosti, aby od světa přešel k Bohu, anebo z příčiny obojí. Poznává-li tedy člověk přece Boha, může se klamati; proto ve filosofii, která se varovati má klamu, nemá Bůh místa.

Avšak svět může býti způsobilým, aby od něho se přešlo podle zákona příčinnosti k Bohu. Neboť jestliže díla lidská jsou taková, že z nich poznati můžeme jejich původce, jestliže svědectví dávají o jsoucnosti svých původců: proč bychom totéž nemohli říci o dílech, jež ani sebou samými ani lidmi nevznikla? Proč by příroda nemohla míti na sobě stop dokonalostí původcových, když je na sobě mají díla lidská sloužící k tomu, abychom z bytnosti jejich soudili o bytnosti původcově? Tak možno uvažujícímu jsoucnost a bytnost děl a původce jejich podle zásady příčinnosti souditi z tohoto světa na jsoucnost a bytnost jeho původce. Než netoliko cestou *kladu* dospíváme ku poznání bytnosti původcovy. Znamenáme zajisté, že díla lidská nemají jistých dokonalostí, které původcům jejich příslušetí musí, mají-li býti původci; podobně souditi musíme o přírodě a jejím původci. Tedy nedostatek jistých dokonalostí musíme zapřítí o původci, žádají-li toho zákony logické, cestou *záporu*. Toť přece nemožno není; toť přece vésti může ku poznání pravdy. Konečně má dílo lidské a jeho původce některé dokonalosti společny; tu však shledáváme, že je má původce měrou větší; podobně souditi můžeme, jde-li o přírodu a jejího původce. Ani tento způsob poznání, cesta *zveličení*, není ne-

možný; může zajisté vésti ku poznání pravdy, šetří-li se zákonů logických.

Poznání toto není jednovýznamné, nýbrž obdobné,¹⁾ aniž jest vyrovnané, t. j. takové, že by vyčerpalo bytnost Boží a rovnalo se vědění Božímu o Sobě; avšak není příčiny, proč by poznání obdobné a nevyrovnané nepostačilo a nemohlo býti pravdivo, vyhovuje-li se logickým zákonům. Toto poznání Boha obdobné, jež trvá po čas života pozemského, zamění, jak učí víra katolická, spravedliví po smrti v nebesích poznáním Boha nazíravým.

Je snad člověk neschopen, aby od světa přešel k Bohu? Arci smyslem nelze Boha poznati, jako v hodinách nevidíme hodináře. Ale rozum náš jest mohutnost, kterou můžeme poznati původce díla, kterého v díle samém očima nevidíme. Či snad rozum tak jest ponořen do světa smyslného, že nemůže z něho vyběhnouti k Bohu? Není pravda, poněvadž víme ze zkušenosti, že poznáváme mnohé věci, jež přesahují svět smyslný. Tak poznává člověk rozumem umělce, jenž dílo své přesahuje, byť i onen tohoto neviděl, byť i méně byl vzdělán. Proč by tedy neschopen byl člověk poznati Boha, zvláště když uvážíme, že jest možno, aby člověk podobal

¹⁾ Pojmy podílné, distributivi, jež mají obsahem, co přísluší více předmětům i společně i jednotlivě uváženým, ve kterých tvoří obsah více předmětům společný jednotu přirozenou, dělí se podle významu, v jakém předměty účastenství mají na jejich obsahu, na jednovýznamné, univoci, a obdobné, analogi. Pojem jednovýznamný, na př. dravec, udílí všem předmětům, rozsah jeho vyplňujícím, na př. orlu, supu, sokolu, obsah svůj ve smysle úplně témže; pojem obdobný, na příklad pojem zdravého, neudílí předmětům, na př. živočichu, pokrmu, barvě obsah svůj ve smysle témže, ve smysle vlastním. Obdobnost jest dvojí: metaforická, analogia proportionis, a přivlastňovací, analogia attributionis. Obdobnost metaforická záleží v částečné podobnosti jedné věci ke druhé, s nepodobností spojené: hadem se nazývá vlastně jisté zvíře, metaforicky člověk. Obdobnost přivlastňovací jest dvojí: metonymická, an. att. secundum denominationem impropriam: zdravým jest vlastně člověk, metonymicky pokrm, jenž zdravým činí; a synekdochická, an. att. sec. den. propriam: bytnost se vypovídá vlastně o podstatě a případku, ale o oné naprosto, o tomto vztažně, bytost se vypovídá o Bohu a o tvoru vlastně, ale o Bohu naprosto, o tvoru vztažně, taktéž moudrost.

se Bohu, Jenž podle Svých myšlének svět stvořil a je do něho takofka vtiskl, tak aby svět o myšlénkách Božích a o Bohu svědectví vydával člověku rozumem obdařenému a Bohu se podobajícímu?

Ale není toliko pravda, že člověku nelze poznati Boha; člověk musí přijíti k Bohu, chce-li rozuměti světu a sobě. Neboť kdo chce nějaké věci dobře rozuměti, musí ji znáti z její příčin; své však příčiny má každá věc v Bohu. A poněvadž je člověku přirozeno, zkoumati a poznávati příčiny, proto, poznává-li Boha skutečně soudě zásadou příčinnosti, klamati se nemusí, jenom když šetří logiky. Proto není pravda, že ve filosofii nemá Bůh místa; ona spíše žádá, by se přišlo k Bohu.

2. Bůh převyšuje všeliké poznání lidské, tak že Jej pojmy naše nemohou vyjádřiti; proto nemůžeme o Něm nic říci. Zvláště však nemůžeme Jemu přivlastniti rozum; neboť mysl, ve které není myšlének rozmanitých, po sobě následujících, není nikterak myslí. Nám jest povědoma jediná mysl lidská, která jest svými myšlénkami složená a měnitelná; proto nemůžeme mluvit o rozumné podstatě jednoduché a neměnitelné.

Avšak, nemáme-li o Bohu pojem vyrovnaný, máme přece pojem pravdivý, kterým přesně rozeznáváme Boha od každé bytosti jiné. A to stačí, abychom o Bohu poznati a vypovídati mohli mnohé přísudky; co Jemu přivlastňujeme, přísluší Jemu v pravdě, vlastně a údobně, ač způsobem svrchovaným, člověku nevyslovitelným. Mezi přísudky, jež o Bohu vypovídáme, jest a musí býti rozum; neboť původ tvorstva vyžaduje příčinu rozumnou. Pojem však bytosti rozumné nevyžaduje nezbytně, aby jedna věc po druhé se poznávala, aby věc brzy se myslila, brzy se nemyslila; myslí-li tedy Bůh všecko rázem pospolu a vždycky, může a musí býti nazván bytostí v pravdě rozumnou. Dále není nevyhnutelně potřebí, aby, kdo myslí, musil mnohé věci mysliti mnohými myšlénkami. Neboť kdo tak myslí, myslí nedokonale; proto, myslí-li Bůh všecko jednou myšlénkou, může a musí býti nazván bytostí v pravdě a dokonale rozumnou.

Konečně, máme-li pojem mysli složené a měnivé, činností odtaživou můžeme utvořiti pojem mysli jednoduché a neměnitelné, kterou pak můžeme, ba i musíme, přivlastniti Bohu, rozumné bytosti jednoduché a neměnivé.

3. Bychom i Boha poznati mohli, důkazem teleologickým přece k němu nedospějeme. Neboť nečiní-li člověk pořádku leč účelností, může míti vesmír jiných prostředků, jimiž by pořádek vznikl. Proč by měl býti mozek lidský, jenž činí pořádek účelností, pravidlem všehomíra? Nemůže přece býti srovnalost mezi částí všehomíra, jakou jest člověk a jeho dílo, a celým světem.

Avšak nepravíme: »Co nedokáže člověk, nedokáže příroda; než, člověk nemůže učiniti pořádku bez rozumu; tedy ani příroda pořádku nečiní bez rozumu.« Aniž tvrdíme, že jest rozum lidský (ne, jak praví odpůrce, mozek lidský, poněvadž mozek lidský jest ústrojím poznání smyslného, ne nadsmyslného, rozumového) pravidlem všehomíra, ani že jest srovnalost mezi člověkem a světem. Ale tvrdíme: »Větší účinek vyžaduje příčinu mocnější; než, pořádek díla lidského, jenž proti pořádku všehomíra jest velmi nepatrný a malého rozměru, vyžaduje příčinu rozumnou; tedy pořádek světa velmi patrný a velkého rozměru vyžaduje příčinu velmi rozumnou.

4. Důkaz teleologický tvrdí, že pořádek světový vyžaduje příčinu, bytost nutnou. Avšak má-li býti bytnost nutná, proč jí není svět sám? Ještě jsme nevypátrali všech sil světových; snad chová svět v sobě jakési vlastnosti tajné, kterými se stane, až je poznáme, že bez odporu bude nám možno si svět mysliti nutným. Aniž nám rozum dovoluje hledati příčinu světa, který jest věčný; neboť příčina předcházení musí účinku v čase, věčnosti však nepředchází čas. Posléze o světě věčném říci možno, že příčinu svou má sám v sobě. Neboť příčina celku se naznačuje, jmenuje-li se příčina jedné každé věci, celku náležející; avšak u věčné postupnosti věcí může příčinou každého členu řady se jmenovati člen předcházející.

Avšak *a*) svět nemůže býti nutnou bytostí. Neboť není

nevyhnutelně nutno, aby bylo takové množství hmoty a prvků, jaké jest skutkem, aby prvky byly právě takové, jaké jsou skutkem, aby uspořádány byly mezi sebou tak, jak jsou; aniž mohou míti prvkové tajných nás vlastností, jež by svědčily o nutnosti světa, poněvadž jeho podmíněnost a proměnlivost zaručena jest nám zkušeností tak patrnou, že jí neznamená pouze ten, který nechce ji znamenati.

Ostatně, že svět není nutný, ale podmíněný, vysvitlo při třetím důkaze jsoucnosti Boží. Aniž jest vědecké, odvolávati se k vlastnostem světa nás tajným.

b) Bychom i kladli svět věčným, po jeho příčině pátrati musíme, poněvadž nebytuje sám od sebe; tak nám káže zásada příčinnosti. Ale nutno není, aby příčina byla časem dříve než účinek; stačí, aby příčina byla svou přirozeností dříve než účinek, aby účinek v pravdě závisel na příčině.

c) Mineme-li mlčením, že bytost může míti sama v sobě důvod, ale ne, jak tvrdí odpůrce, příčinu, poněvadž příčina jest mimo účinek: svět, který odpůrce nazývá věčným, nemá v sobě příčiny sebe, poněvadž jsa podmíněn, má ji mimo sebe. Aniž příčina celku se naznačuje, jmenuje-li se příčina jedné každé věci jednotlivé, ani souhrn jednotlivých těchto příčin není příčinou celku. Dále předchozí člen řady, kterou věci tvoří a kterou nazývá odpůrce věčnou a nekonečnou, jest příčinou členu následujícího nejbližší, ne dostatečnou a přiměřenou; k příčině dostatečné a přiměřené nedospějeme, bychom i sebe více příčin předchozích kladli, poněvadž klásti musíme příčinu, která by působení jejich pořádala, která by byla mimo ně. Konečně, poněvadž jsou jednotlivé členy této řady věčné a nesmírné učiněny, jest učiněna také celá řada. Která tedy příčina učinila celou řadu? Příčina, která jest mimo řadu.

d) Svět není věčný, ani seboucí, ani nesmírný. Neboť jednotlivé části světa dříve nebytovaly, počaly teprv působením jiných; což vysvětluje, když uvažujeme nerosty, byliny a živočichy. Vrstev zemských dříve nebylo, než se utvořily během časů cestou buď vulkanickou anebo neptunskou; z prvků dříve bytujících stane se voda. Rostlin a živočichů,

nyní bytujících, dříve nebylo, než vznikly působením rostlin a živočichů, kteří dříve bytovali. Co platí o těchto třech říších jednotlivých, platí o celku, jenž z nich sestává.

Než, mohl by někdo říci, že nerosty, byliny a živočichové sice vznikají a zanikají, že však zůstává hmota, kterou nazvati lze prvotí světa, bytostí seboucí, věčnou, ze které se vyvinul svět, nerosty, byliny a živočichové, bytostí nekonečnou. To však není pravda.

Neboť *aa)* hmota se dá měřiti časem, jemuž jest podrobena. Proto není věčnou, proto začala, byla stvořena, předpokládá tedy stvořitele, který se nedá časem měřiti, jemu není podroben, který trvá věčně, Boha.

bb) Jestliže ze hmoty věčné se vyvinulo všecko, vyvinul se člověk z opice, opice z jiné bytosti atd. Opice tedy jest plodem této jiné bytosti a ploditelkou člověka; tento jest pouze plodem, a ne ploditelem, poněvadž není otcem nového druhu bytostí. Proto buď že jest součet vývojů hmoty konečný, buď že jest nekonečný, může-li býti nekonečným, musí na počátku vývojů zbývati otec či ploditel, jenž není plodem, poněvadž na konci zbývá syn, jenž není otcem. Neboť součet otců musí se rovnati součtu synů. Pročež prvotní stav hmoty byl takový, že mu nepředcházela žádná bytost jiná. To však není možno, leč dříve hmoty buď nebylo anebo se nalézala od věčnosti ve stavu klidném. Jestliže jí nebylo, musí býti stvořenou; pakli se nalézala od věčnosti ve stavu klidném, kterak mohla začíti se vyvíjeti a všech stavů se podjímati až po naši dobu? Sama sebou nemohla začíti, poněvadž by se byla musila vyvíjeti od věčnosti; zevně nemohl na ni působiti popud, poněvadž kromě hmoty nebylo prý ničeho. Proto nemůže býti hmota od věčnosti.

cc) Bytost seboucí, t. j. nutná, nezměnitelná, věčná, jest důvodem světa, poněvadž v pravdě a skutečnosti nekonečná řada bytostí, v jiné bytosti svůj důvod majících, jest nemožná. Avšak svět není bytostí seboucí, nejí nutným, nezměnitelným, věčným. Není tedy svět důvodem sebe samého. Proto má svět důvod jsoucnosti v bytosti, která jest nad světem, která svět učinila, ne jej nutně ze sebe vyvinující, ale

svobodně z ničeho tvoříc. Tato bytost nadsvětová a seboucí se zove Bůh. Není tedy hmota posledním důvodem světa, jelikož ze hmoty sestává svět, jelikož hmota jest ve světě.

dd) Je-li hmota bytost nestvořená, seboucí, jest nestvořen součet všech atomů nyní bytujících. Je-li tento součet nestvořen, jest nestvořen každý jednotlivý atom. Je-li nestvořen každý jednotlivý atom, bytuje vlastní silou, vlastní nutností vniternou. Bytuje-li každý jednotlivý atom vlastní silou, vlastní nutností vniternou, bytuje nezávisle. Avšak jeden atom závisí na druhém. Tedy nebytuje žádný atom vlastní silou, vlastní nutností vniternou; tedy není nestvořen; tedy není součet atomů nestvořen; tedy není hmota bytostí nestvořenou, seboucí.

ee) Že každý atom, jakož i celý svět tělesný zaujímá určité místo, stalo se buď svobodným nálezem bytosti nad světem bytující, Boha, anebo vnitřní nutností, hmotě vetkvělou. V této rozluce není třetího členu, pouhé náhody, která nemůže býti prvotí pravidelnosti. Avšak atomu samému, pokud jej uvažujeme o sobě, jest lhostejno býti zde anebo jinde, tak že může býti zde anebo jinde. Co platí o každém atomu jednotlivém, platí též o celku, o celém světě, jenž to neb ono místo zabratí může v možném prostoru neukončitelném. Tedy vnitřní nutnost, hmotě vetkvělá, jest vyloučena; proto platnost má svobodný nález Boží.

Že svět nyní právě jest v určitém stavu vývoje, stalo se buď svobodným nálezem bytosti nad světem bytující, Boha, anebo vnitřní nutností hmotě vetkvělou. V této rozluce není třetího členu, pouhé náhody, která nemůže býti prvotí pravidelnosti. Avšak mohl by svět býti ve stavu pokročilejším anebo méně pokročilém; což uzavíráme z jednotlivých částí světa o sobě uvažovaných, soudíce, že, co platí o jednotlivých částech, platí též o celku. Tedy vnitřní nutnost, hmotě vetkvělá, jest vyloučena; proto platnost má svobodný nález Boží.

Prostorem a časem závisí tedy svět na Bohu, bytosti seboucí, jež nepodléhá ni prostoru, ni času, jež jest všude

a vždycky. Není tedy hmota prvotí světa poslední, bytostí seboucí.

ff) Monismus, t. j. názor, který považuje hmotu za poslední prvotí světa, za bytost seboucí, vykládá vznik světa takto: Od věčnosti jest hmota; zdokonalovati se počala, buď že začala se pohybovati, anebo že přišla do pohybu lepšího, než v jakém byla od věčnosti. Zvolna se zdokonalujíc vyvinula se sama sebou ve světovou soustavu, v první protoplasma (kalnou, zrnitou tekutinu dusíkovou, kterou v dutině své naplněna jest mladá buňka), v rody bylin a zvířat, posléze v člověka, a sice nejprv v australského černocho, pak ve člověka dokonalejšího, až konečně tento vývoj dostoupil stavu, ve kterém nyní jsme. Stupně tohoto vývoje dají se vyjádřiti číslem na př. 876.

Theismus, t. j. názor, který považuje Boha za bytost seboucí, za stvořitele světa, táže se: Tedy, trvá-li hmota skutečně od věčnosti, proběhla-li dobu nekonečně dlouhou, zda nedospěla, v jednotlivých dobách se vyvíjejíc, dále než k vývoji 876?

Monismus odpovídá: Nedospěla; neboť, ač od věčnosti trvá, počala se pohybovati, se vyvíjeti v době, od které uplynulo až po nás 876 vývojů.

Theismus se táže: Byla-li hmota před 876 vývoji v klidu, co ji vyrušilo z něho?

Monismus odpovídá: Vývoj hmoty děje se od věčnosti; jedna řada vývojů se ukončila a úplně zanikla, aby nastala nová řada, která v sobě drží až po nás 876 vývojů.

Theismus namítá: Ač mínění toto o řádech zaniklých a nastalých není dokázáno, připustíme, že jest pravdivo. Než, i tu lze se tázati: Proč není hmota v 877. anebo 878. době druhé řady vývojů? Připočítáme-li k dřívější, první řadě vývojů 877 dob nynější, druhé řady, jest součet větší, než připočítáme-li toliko 876. Onen součet můžeme spíše nazvati nekonečným, než tento. V onom tedy případě trvá hmota spíše od věčnosti, než v tomto. A kdyby byla v 877. vývoji, opět jest se tázati, proč není v 878. atd.? Z toho také následuje, že nemůžeme mluvíti o nekonečném počtu

dob až po nás uplynulých. Hmota tedy nemůže trvati od věčnosti. Tedy jí kdysi nebylo. Poněvadž jí tedy kdysi nebylo, nemohla sama sobě býti důvodem vzniku. Tedy jiná bytost byla důvodem, příčinou jejího vzniku; a poněvadž tato bytost neshledávala, z čeho by první hmotu, prahmotu vytvořila, z ničeho ji stvořila. Tedy jest Bůh, stvořitel světa.

gg) Hmota prý trvá od věčnosti. Než věčnost by pak sestávala z nekonečného počtu dob až po nás uplynulých. Než tento počet, jelikož jest určitý, jako má v nynějšku konec, tak má i začátek. Je to tedy věčnost s počátkem a koncem, tedy žádná věčnost.

Není číslo nekonečné, ale neukončitelné. Neboť kdykoli si číslo skutečně myslíme, jest určité, konečné; ale myslíme je zároveň tak, že může býti zvětšeno; ve skutečnosti jest konečné, v možnosti nekonečné. Počítati tedy lze číslo ku předu, ale nazpět nikoli; neboť nelze jmenovati poslední číslo možné, od něhož bychom nazpět počítati mohli bez konce.

Nelze proti tomu namítati: jestliže těleso sestává z ploch, plocha z čar a čára z nescíslného množství bodů, musí hmota, ze které sestávají tělesa, býti nekonečná. Neboť tyto body jsou mathematické, ne fysické, jsou rozlišené,¹⁾ ne splynulé,²⁾ jsou imaginární, ne skutečné; pročez nevznikne z nich čára fysická, splynulá, skutečná, jakou musí býti, aby bylo těleso fysické, splynulé, skutečné.

5. Prvkům samým může býti prvot pořádku vetkvělá; proto není potřebí Boha.

Má věru hmota prvot pořádku sobě vetkvělou. Avšak odkud jí má? Sama od sebe jí nemá, poněvadž ona, hmota, není sama od sebe a poněvadž sama o sobě lhostejna jest k tomu neb onomu pořádku. Musíme posléze přijíti k jejímu původci, bytosti nadsvětové, rozumné, Bohu.

6. Živočich patričně uspořádaný plozením vzniká z jiného živočicha. Proč bychom obdobou soudíce nemohli říci, že

¹⁾ Discretus.

²⁾ Continuus.

tento svět zplozen jest od jiného světa? Podobně souditi lze, jako ten soudí, jenž podle obdoby uměleckého díla, úmyslem lidským vyhotoveného, usuzuje rozumného, úmyslem řízeného původce světa. Aniž namítnouti jest, že pořádek, který se děje plozením, musí posléze závislým učiněn býti na úmyslu; neboť by to byl chybný závěr z důvodu předjatého (*petitio principii*).

Avšak kdyby svět náš byl od jiného světa zplozen, musli bychom opět se tázati, odkud tento jiný svět má jsoucnost a sílu plodivou; obojí by měl ne nutně sám od sebe, ale od prvotě nadsvětové, rozumné, úmyslem řízené. Aniž závislým učiniti pořádek, který se děje plozením, na úmyslu jest chybný závěr z předjatého důvodu, poněvadž jest zásadou samozřejmou, že každý pořádek jest podmíněn rozumem. Dále náš důkaz teleologický není obdobný, ku pravdě toliko podobný, ale vývodný, jistotný. Neboť nezní takto: »Příroda jest lidskému dílu uměleckému podobna v mnohé příčině, tedy také v té, že pochází od rozumu, jako dílo lidské pochází;« týmž právem říci bychom věru mohli: »Příroda jest lidskému dílu uměleckému nepodobna v mnohé příčině, tedy také v té, že nepochází od rozumu, jako dílo lidské pochází.« Zní spíše takto: »Pořádek světa musí míti důvod dostatečný. Avšak hmota jej nemá sama od sebe; neboť sama svou vlastní jsoucností nevyžaduje jistého pořádku; ale spíše sama sebou jest lhostejnou k pořádku jistému. Tedy obdržela hmota jistý pořádek od jiné bytosti, nadsvětové. Tato bytost nadsvětová musí býti rozumná, úmyslem řízená, poněvadž obecná zásada samozřejmá zní: Všeliký pořádek pochází od rozumu, úmyslem řízeného. Jestliže tato zásada platí při díle lidském uměleckém, platiti musí při světě uspořádaném, který převyšuje všeliké dílo lidské.« Konečně závěr odpůrce obdobou soudícího, že tento svět zplozen jest od jiného světa, jest nejapný, aniž jej porovnat lze se závěrem našeho teleologického důkazu o jsoucnosti Boží.

7. Proč by nemohl pořádek světa přece jednou vyplynouti z věčného pohybu prvků?

Avšak jestliže hmota dříve, než pořádku nabyla, od věčnosti se pohybovala, mohla také navždy zůstat bez pořádku, čehož bylo také se nadíti. Neboť části hmoty schopny jsou tak rozmanitých poloh a pohybů, že ani věčným pohybováním nebylo by lze docíliti nynějšího pořádku. Tedy nutno jest se tázati, odkud pořádek, jenž pohybem hmoty ani věčným nemohl vzniknouti. Kromě toho jak jest možno, aby hmota dříve než nabyla pořádku, od věčnosti se pohybovala bez pořádku, když pohyb nespořádaný slouží ke zničení věcí pohybovaných, aby pořádek z nepořádku vyšel maně, náhodou, když nepořádek není prvotí pořádku, když náhoda nikterak nevysvětlí pravidelnosti?

8. Připusťme, dí odpůrce, že svět uspořádán jest od bytosti nadsvětové rozumné, úmyslem řízené. Pak jest pořádek věcí podmíněn pořádkem idejí této bytosti. Tu jest se tázati, která příčina tyto ideje uspořádala. Jsou-li uspořádány samy sebou, proč bychom nemohli říci, že také svět uspořádán jest sebou? Proč jest potřebí pořádek světa závislým učiniti na pořádku idejí?

Avšak poznání Boží nemá příčiny pořádající, která by byla vně bytosti Boží, ale spíše má důvod svého pořádku v bytnosti Boží samé. Nevyhnutelně myslí Bůh všechny pořádky možné, svobodně pak z nich vyvolil jeden, kterým tento svět upravil. Pořádek idejí Božích jest založen v bytnosti Boží samé, poněvadž jest Bůh bytost seboucí, jak vysvítá z důkazů kosmologických; avšak svět není bytostí seboucí; proto jeho pořádek nemůže míti poslední prvotí bytnost jeho samu.

9. Kdo vede důkaz teleologický, nazývá rozum Boží věčným a nesmrtelným. Avšak zkušenost nás učí, že rozum není od věčnosti, nýbrž v čase vzniká, že jest v živočichu tělo majícím a tedy vázán na tělo, že s tělem zaniká.

Avšak chceme-li rozuměti zkušenosti, kterou máme o poznání právě lidském, musíme klásti rozum, nadsmyslnou poznávací mohutnost duše lidské, podstaty, která je sice po čas života pozemského spojena s tělem, aby byla jeho údobou podstatnou a s ním spojena jsouc v jednoho činitele,

prokazovala činnost vegetativnou a sensitivnou, která však, pokud prokazuje činnost právě lidskou, člověku jako člověku druhově příslušnou, není do hmoty svého těla ponořena, není na svém těle závislou, tak že i po smrti těla svého dále trvá a působí. Musíme tedy, vycházejíce od zkušenosti, klásti rozum lidský, ne sice věčný, poněvadž má začátek, ale nesmrtelný. Avšak soudíme-li dále správností logickou podle zásady příčinnosti, jest rozum lidský podmíněn rozumem Božím věčným, ani počátku, ani konce nemajícím. Proto neodporuje důkaz teleologický zkušenosti, když v něm se klade z důvodů logických rozum Boží věčný a nesmrtelný.

10. Zkušenost praví, že ideje se čerpají z věcí; ale důkaz teleologický žádá, aby pořádku předcházela idea pořádku. Odporuje tedy tento důkaz zkušenosti.

Avšak člověk čerpá pojmy z věcí; věci pak podmíněny jsou ideami, věcem předcházejícími, podle kterých jsou učiněny od svého původce, a kterým pojmy lidské, věcmi a rozumem, rozumu Božímu podobným, podmíněné, mají odpovídati. Tedy může a musí pořádku věcí předcházeti idea pořádku. Proto neodporuje důkaz teleologický zkušenosti, která nás učí, že člověk čerpá své pojmy z věcí.

11. Kant namítá toto: Rozum čistý či theoretický nemůže jsoucnost Boží uzavíratí důkazem ontologickým, jenž se vede z ideje nejvyšší bytosti; neboť logika zakazuje z možnosti usuzovati jsoucnost, skutečnost.

Avšak mineme-li mlčením nepravdivý Kantův rozdíl mezi rozumem čistým či theoretickým a praktickým, prohlásil již Gaunilo, jenž se sv. Anselmem v stejné době žil, důkaz sv. Anselma ontologický pro nás na zemi žijící neplatným; po něm sv. Tomáš Akv. S Th. p. 1. qu. 2. ad 2. jej vyvrátil; jej zavrhuji, kteříkoli následují sv. Tomáše.¹⁾

12. Kant namítá dále: Rozum čistý nemůže jsoucnost Boží uzavíratí důkazem kosmologickým, jenž vede se z podmíněnosti světa podle zásady příčinnosti, poněvadž se opírá o důkaz

¹⁾ Ontologický důkaz vyvracuji v Hl. 3. 2.

ontologický. Neboť jakmile usoudil jsoucnost bytosti nutné, pokračuje takto: Jaké má tato bytost vlastnosti, nepoznává rozum ze zkušenosti, nýbrž toliko úvahou pojmovou, apriorickou, ontologickou, an se skrývá za prázdnými pojmy, soudě, že bytost nutná jest nekonečná, nejskutečnější, nedokonalejší; načež soud: *bytost nutná jest nekonečná* prostě se obrací v soud: *bytost nekonečná jest nutná*, t. j. bytuje nutně; odtud konečně se zavírá: Bůh jest.

Avšak důkaz kosmologický, jaký se vede ve filosofii aristotelicko-thomistické, neopírá se o důkaz ontologický. Neboť důkaz kosmologický usuzuje jsoucnost nejvyšší příčiny, která sama o sobě jest, ne z nějaké ideje, ale z věčné jsoucnosti bytostí podmíněných, náš svět tvořících, zkušeností poznaných, a užívá svazku příčinného, zásady samozřejmé; proto jej počítáme mezi důkazy smíšené, jež mají ve filosofii platnost nepopíratelnou, dějí-li se podle zákonů logických. Tímto způsobem když správně a platně dokázána jest jsoucnost bytosti nutné, přistupuje se správně a platně ku poznání bytnosti její, a sice hlavně a především nekonečnosti. Neboť má-li bytost nutná býti příčinou světa podmíněného nejvyšší, která sama o sobě jest, musí míti příslušnou bytnost, bytnost nekonečnou. Proto nekonečnost bytnosti se usuzuje z bytnosti nutné, jejíž jsoucnost byla již dokázána, podle zásady samozřejmé: jaká jsoucnost, taková bytnost, jakož i z bytnosti světa konečné, věčně a skutečně bytující. Pročež vytkneme Kantovi dvě chyby: 1. Kant mísí důkaz jsoucnosti Boží s výkladem bytnosti Boží. Nejprve dokazuje se kosmologicky: Poněvadž svět skutečně bytující jest podmíněný a poněvadž bytost podmíněná předpokládá mimo sebe bytost naprosto nutnou: musí mimo svět bytovat bytost naprosto nutná, od které má svět svůj původ. 2. Kant se mylí, tvrdě, že důkaz kosmologický se opírá o důkaz ontologický. Neboť důkaz kosmologický vykládá bytnost Boží, neskrývá se za prázdnými pojmy, ale staví na zkušenosti, kterou podle zákonů logických rozebírá a vyšetřuje a ze kterých dále soudí. Z dokonalostí věcí podmíněných soudí rozum na dokonalosti bytosti naprosto nutné a řídí se těmito dvěma

zásadami nepopíratelnými: *a*) Příčina musí býti taková, aby od ní účinek vyšel; *b*) Jaká jsoucnost, taková bytnost. Z bytnosti světa skutečně bytujícího se usuzuje bytnost jeho původce, jehož jsoucnost byla již dříve logicky dokázána ze skutečné jsoucnosti světa.

13. Kant namítá dále: rozum čistý nemůže jsoucnost Boží uzavíratí důkazem kosmologickým, jenž se vede z podmíněnosti světa podle zásady příčinnosti. Neboť zásada příčinnosti poskytuje nám toliko normu, pravítko, kterým si vysvětlujeme zjevy, a odnáší se pouze k řádu subjektivnému; proto užívá-li jí důkaz kosmologický, aby usoudil jsoucnost, přivlastňuje jí platnost objektivnou, které nemá, a mění prvotně regulativnou či pravítkovou v prvotně konstitutivnou či soustavnou. Tomu však brání logika.

Avšak zásada příčinnosti, podle které důkaz kosmologický soudí o jsoucnosti a bytnosti Boží, nemá platnosti toliko pro podmět poznávající, ale také pro předmět poznaný. Tuto větu dokázati lze takto:

Logická zásada příčinnosti je zvláštním druhem čtvrté zásady o dostatečném důvodu. Logické zásady jsou tyto

- a*) O každé bytosti myslí to, čím jest. (Zásada totožnosti.)
- b*) O žádné bytosti nemyslí to, čím není. (Zásada protikladu.)
- c*) O každé bytosti myslí, že skutečně buď jest anebo není, že jistou bytnost určitou buď má anebo nemá. (Zásada o vyloučeném třetím.)
- d*) O žádné bytosti nemyslí, že skutečně jest, že jistou určitou bytnost má, bez důvodu dostatečného. (Zásada o dostatečném důvodě.)

Obecně se tvrdí, že těmto čtyřem zásadám logickým, pomyslným, subjektivným odpovídají čtyři zásady ontologické, bytoslovné, objektivné, z pojmu bytosti vyplývající: *a*) Každá bytost je tím, co přináleží k její bytnosti. (Zásada totožnosti.) *b*) Žádná bytost není tím, co nepřináleží k její bytnosti. (Zásada protikladu.) *c*) Každá bytost skutečně buď bytuje anebo nebytuje, buď má jistou bytnost určitou anebo jí nemá. (Zásada o vyloučeném třetím.) *d*) Každá bytost má pro svou jsoucnost skutečnou, jakož i pro svou bytnost určitou důvod dostatečný. (Zásada o dostatečném důvodě.) Obecné tvrzení o srovná-

losti zásad logických a ontologických jest samozřejmé, proto nepotřebuje důkazů; přece však užijeme důkazu nepřímého: Kdyby nebylo této srovnalosti, nemohli bychom věci a děje přírodní poznati, ani do dějstva přírodního zasahovati; avšak my poznáváme a zasahujeme; proto není pravda, že není srovnalosti; proto jest pravda, že jest srovnalost.

Vyšetřme blíže zásadu příčinnosti, zvláštní druh zásady o dostatečném důvodě.

Příčinnost záleží v tom, že příčina věcně se liší od účinku, že účinek věcně závisí na příčině, že příčina jest dříve, než účinek aspoň dřevností ¹⁾ přirozenosti, ne-li také zároveň času. Tento vztah naznačuje zásada: Není účinku bez příčiny přiměřené.

Je-li tato zásada platna nejen v řádě logickém, subjektivním, ale i ontologickém, objektivním? Je-li této zásadě podrobena netoliko mysl naše, když myslí, ale také příroda sama jsoucností a bytností svou? Odpovídá-li zásadě logické zásada ontologická?

Nikdo nepochybuje o tom, že mysl naše, když myslí, nutně se řídí zásadou příčinnosti. Ale Locke tvrdí, že svými smysly nemůžeme vystihnouti příčiny, poněvadž zkušenost naše, od smyslů poskytnutá, o ničem nesvědčí, leč o postupnosti zjevů. Toto mínění Hume přijímaje nazývá příčinou věc, kterou jiná věc tak provází, že přítomnost prvé nás vybízí sdružením představ, jež se stalo v naší obrazivosti, mysliti na druhou, a příčinnost nalézá toliko v onom spojení pomyslném, ze zvyku vzniklém, nesprávně míse představování smyslné a pomyslné. Hume-a následoval Kant a jeho mínění dále vyvinul vykládaje příčinnost údobou (formou) subjektivnou, mysli naší a priori, t. j. před zkušeností, utkvělou, tak že mimo mysl naši není, čemu by odpovídal pojem příčiny.

Avšak tázati se sluší: Odkud má svůj původ příčinnost, kterou Kant nazývá čirou údobou, mysli naší (ne duši, poněvadž prý o duši theoretickým rozumem nic nevíme) a priori vetkvělou, do které zjevy ze zkušenosti po-

¹⁾ Prioritas.

cházející vtiskující si je myslíme, jakoby svazkem příčinným skutečně spojeny byly? Odkud údobu tuto přijala mysl naše? V čem záleží údoba tato, v čem mysl naše? Jaký poměr jest mezi údobou a myslí? Co mysl naši nutí, aby vtiskla zjevy do této údoby? Jak to činí? Proč si mysl naše musí mysliti, jako by zjevy skutečně spojeny byly svazkem příčinným? Zdali mysl naše či my sami v pravdě sebe klameme zjevy si takto představující? Odkud ví Kant, že mysl sebe klame? Jak se stalo, že mysl sebe klame?

Na otázky tyto nám Kant neodpovídá, aniž odpověděti může.

Připustme, že příčinnost je toliko subjektivná, ne také objektivná, že je toliko pomyslná, ne také věcná. Než, mysl naše poznává zjevy, které prý do údoby oné vtiskuje, skrze ústrojí, tělo; je tedy svazkem příčinným spojena s tělem. Pročež odnáší-li se příčinnost k mysli naší, ana myslí, nemůže se neodnáseti k tělu našemu; avšak tělo naše jest částí přírody. Tedy odnáší se příčinnost také ku přírodě, která jest mimo mysl naši.

Toť důkaz nepřímý. Užijme ne důkazu přímého, poněvadž ho není příčinnost ani schopna, ani potřebna, ale bližšího výkladu.

Že něco jest mimo mysl naši, co z ní samé nevzniklo, nelze o tom pochybovati. Toto něco vzniklo buď samo sebou, buď něčím jiným; nic třetího mysliti nelze. Že vzniklo něčím jiným, na př. voda, strom, živočich, o tom jsme přesvědčení s plnou jistotou, která na samozřejmosti zevnější spočívá. A toto něco jiného, co se nazývá příčinou, musí býti přiměřeno tomu, co jím vzniklo a účinkem se zove. A tento poměr naznačuje zásada příčinnosti, která zní: Není účinku bez příčiny přiměřené.

O zásadě příčinnosti nelze pochybovati, poněvadž soudem jest samozřejmým, rozborným (analytickým). Neboť přísudek věty, kterou jest vyjádřena, tak souvisí s podmětem, že, klademe-li účinek, položití musíme přiměřenou příčinu, a zamítneme-li příčinu přiměřenou, zamítnouti musíme účinek. A zajisté věc učiněná, která ze stavu pouhé

možnosti přechází do stavu skutečnosti, musí býti nazvána věcí, která něco přijímá, t. j. skutečnost, jež přistupuje jako něco jiného k pouhé možnosti. Neboť více jest býti v konu čili skutečnosti, než býti toliko v mohoucnosti. Avšak pojem věci, která jsoucnost přijímá, podmíněn jest souvztažným pojmem věci, která jsoucnost udílí. Pročež bytuje věc, která jsoucnost udílí, příčina. Odtud jde na jevo, že jsoucnost a nutnost příčiny nezbytně souvisí s pojmem účinku. Je tedy zásada příčinnosti soud samozřejmý a priori, rozborný; také je tak jistotný, že nikdo, má-li zdravý rozum, opravdově tvrditi nemůže, že o její pravdě pochybuje, poněvadž kdyby to tvrdil, zásadu protikladu by rušil, což jest největší pošestilostí. Aniž kdo zamítá objektivnost příčiny, jest důsledným; neboť zamítá ji pouze theoreticky, ale v životě se řídí zásadou příčinnosti. Kantovým názorem o pouhé subjektivnosti svazku příčinného neřídí se nikdo v obecném životě, ani Kant se neřídil. Ve vědě nemá jeho názor platnosti, poněvadž věda v tom záleží, že se vyhledávají příčiny. Avšak poněvadž rozum lidský vyhledáváje příčin nepřestává na nejbližších, ale pátrá po vzdálenějších, až by přišel k příčině poslední, Bohu, a poněvadž mnohým, buď pýše nebo statkům pozemským anebo rozkoši smyslné příliš oddaným, záleží na tom, aby nebylo Boha, Jenž nepravosti lidské tresce, anebo byl takový, Jenž by nepravosti nebránil: proto nesmí míti svazek příčinnosti platnosti objektivné, proto se činí rozumu lidskému násilí.

Kant odmítaje apriorickou samozřejmost a rozbornost zásady příčinnosti pokládá ji za souborný (synthetický) soud apriorický. Než, že Kantových souborných soudů apriorických není a že jsou nemožny, dokazuje v kritické logice filosofie aristotelicko-thomistická.¹⁾

Konečně kdo tvrdí, že příčinnost není také objektivnou, je-li důsledným, dospěje k nihilismu. Neboť, poněvadž kategorií příčinnosti myslíme a spojujeme vše, co se děje v pří-

¹⁾ Viz mou Logiku formálnou § 15. a mou Psychologii § 11. a § 65. Zigliara Summa philos. Log. dialect. 19. V. et VI., Log. crit. 56.

rodě, Ineme-li k názoru Kantovu, musíme o tom pochybovati, o čem se domníváme, že se děje, jakož i o věcech přírodních, podmětech toho, co se děje. Pak musíme věci přírodní pokládati toliko za výtvary mysli naší. Ale ani mysl neunikne tomuto osudu. Neboť, jestliže kategorie příčinnosti vládne toliko našimi myšlenkami jsouc jejich údobou subjektivnou, nemohou se míti myšlenky k mysli jako účinky ku příčině, tedy nemůže vládnouti kategorie příčinnosti myšlenkami a myslí. Pak nevíme, zda bytuje mysl, příčina myšlének, tím méně, zda bytuje mysl, příčina myšlének *nástrojná*, a duše, podmět mysli, příčina myšlének *hlavní*. Kterak tedy mohl Kant mluvit o mysli? Jako zavrhl theoreticky duši, tak musí zavrhnouti mysl. Pak visí myšlenky ve vzduchu; pak jest nejisto, odkud se berou, když nevíme nic ani o jejich předmětě, ani podmětě; pak nemají žádné ceny. Proč bychom tedy jimi se bavili? Nic nám nezbyvá, leč buddhická nirvana.

To vše uvážíce řekneme, že svazek příčinnosti má cenu objektivnou, že tedy právem užívá důkaz kosmologický zásady příčinnosti.

14. Kant namítá dále: Rozum theoretický nemůže jsoucnost Boží uzavíratí důkazem fysikotheologickým či teleologickým, který se vede z pořádku světa. Neboť tento důkaz odvolává se na účelnost, jež platnost má pouze o podmětě myslícím.

Avšak jako důkaz kosmologický usuzuje z příčin účinných světem vládnoucích jsoucnost a bytnost Boha, první příčiny účinnivé, tak opět usuzuje důkaz teleologický z příčin účelných, světem vládoucích, jsoucnost a bytnost Boha, původce pořádku. A jako jest příčina účinnivá objektivně platna, tak i příčina účelná. Při důkaze teleologickém byla účelnost objektivná dokázána. Proti Kantovi, jenž jí upírá objektivnosti a nazývá ji pouze subjektivnou, budiž stručně opakováno, co již bylo uvedeno, a budtež přidány ještě jiné důvody: 1. Že účelnost panuje ve tvorstvu samém, učí obecná zkušenost tak, že její objektivnost zamítati může jenom ten, kdo nechce viděti, co nám zkušenost zřejmá podává, kdo

nechce o Bohu nic věděti, o Němž účelnost patrné svědectví dává. 2. Poněvadž účelnost vládne celým člověkem, z těla a duše sestávajícím, veškerým životem lidským, poněvadž souvisí člověk skrze tělo s přírodou a poněvadž do přírody zasahuje účelně: musí také příroda býti účelně zařízena. 3. Mechanismus, kterým ve hmotě síly působí onou důsledností, jakou z příčiny předchozí vyplývá nutně účinek následující, jest bez účelnosti nespořádanou směsicí příčin a účinků anebo spíše zjevů předchozích a následujících. 4. S účelností souvisí *a)* pořádek, který náhodou nevysvětlí ten, kdo účelnost zamítá, *b)* zákon, t. j. cesta, kterou bytost cíle dochází, poněvadž bez cíle jest zákon cestou, která nikam nevede, *c)* dobro, jehož se snaží bytost dosíci, jež tedy jest cílem bytosti. Kdo zamítá účelnost, zamítá spolu pořádek, zákon a dobro. Aníž konečně vysvětlíme subjektivnost účelnosti bez objektivnosti.

15. Kant namítá dále: Důkaz teleologický může z pořádku světa a souvislosti cílů usuzovati toliko nějakou příčinu přiměřenou, ale nikoli jistou určitou bytost nekonečně rozumnou.

Avšak důkaz teleologický byl od nás tak veden, že jím se usuzuje původce světového pořádku nejvýše rozumný, nejvýše moudrý. K tomu, co tam jest řečeno, připojiti sluší toto: 1. Nutné jsoucnosti původce světa odpovídá bytnost jeho naprostá podle zásady: jaká jsoucnost, taková bytnost; k bytnosti však pořadatele světa, jímž jest původce světa, náleží nezbytně moudrost. Jeví-li se tedy ze jsoucnosti světa nutná jsoucnost původce jeho, jeví se z jeho pořádku naprostá moudrost jeho pořadatele. 2. Pořádek náleží k podstatné bytnosti světa jsa jeho údobou podstatnou; od koho však svět, od toho i pořádek. Tedy vyžaduje-li původ světa všemohoucnost Boží, vyžaduje pořádek jeho svrchovanou Jeho moudrost.

16. Kant namítá dále: Důkaz teleologický spočívá na období jistých úkazů přírodních, jež uměním lidským se zdokonalují a rozumu vyžadují, a usuzuje pořadatele světa; je tedy pouze obdobný, ku pravdě podobný, ale ne jistotný.

Avšak jak vysvítá z důkazu teleologického, od nás provedeného, a ze způsobu, jakým jsme námitku 6. vyvrátili, nespočívá důkaz teleologický na pouhé obdobě; není obdobný, ale vývodný; není toliko ku pravdě podobný, ale jistotný.

17. Kant namítá dále: Důkaz teleologický dovoluje usuzovati ne původce světa, nýbrž toliko stavitele, pořadatele světa.

Avšak z důkazu teleologického poznáváme nejen přímo stavitele a strůjce světa čili pořadatele, nýbrž nepřímou také stvořitele. Neboť potřebuje-li svět k uspořádání svému stavitele a strůjce, nemůže býti sám od sebe, poněvadž co jest samo od sebe, seboucí, nemůže podrobena býti působnosti cizí bytosti, která by udělila podstatnou údobu, jakou jest pořádek. Bytost tedy, která světu dala pořádek, jest bytostí, od které má svůj počátek.

18. Kant posléze namítá: Kdo užívá důkazu teleologického, počíná sice od zkušenosti, než brzo ji opouští, aby postoupil k nutnosti pořadatele, ze které pouhým rozumem čistým, oháněje se prázdnými pojmy, usuzuje jeho nekonečnou dokonalost, jsoucnost Boží. Tedy důkaz teleologický končí ontologickým.

Avšak z důkazu teleologického, od nás vedeného, jakož i ze všeho, čím se zde Kant vyvrací, patrně, že se neutíkáme k důkazu ontologickému; neboť ve světě *skutečném skutečná* jest účelnost, ze které soudíme na *skutečného* původce svrchovaného.

19. Heigl namítá (Spaziergänge eines Atheisten p. 25): Kdo vážně myslí, nemůže přisvědčiti tomu, jenž za prvoř světa považuje bytost všemohoucí, stvořitele. Neboť se vykládá tajemství světa ještě větším tajemstvím o bytosti nekonečné, věčné, nesmírně dokonalé, nepochopitelné.

Avšak porovnejme theistu s Kantovcem a Darwinovcem. Kantovec, jenž zamítá neprávě objektivnost zásady příčinnosti, vzdává se všelikého výkladu o původu světa. Zda lze jemu přisvědčiti, když mluví nepravdu a nám o původu světa ničeho nepraví? Darwinovec vykládá svět pouze silami

lučebnými a fyzikálními. Zda lze jemu přisvědčiti, když podávající důkazy o Bohu jsme seznali, že darwinismus a jeho potomek, monismus, jest nepravdiv, jako každý materialismus, budiž jméno jeho jakékoli? Zbývá výklad theisty, jenž praví: Svět je stvořen od Boha všemohoucího, Jehož bytnost a stvořitelskou činnost nemůže člověk proniknouti. Tento závěr činí theista na základě zkušenosti podle zákonů logických; je tedy jeho výklad zcela rozumný, jistotný a nutný, kdežto výklad kantovský a darwinský jsou nepravdivy. Že člověk nemůže bytnost a činnost Boží proniknouti, není divu, když Bůh vyniká nad všechny tvory. Jaký by to byl Bůh, kdyby člověk Jej mohl proniknouti? Byl by člověku roven anebo nižší než člověk, nebyl by tedy žádným Bohem. A pak zda může člověk sám sebe anebo jiného člověka anebo přírodu dokonale proniknouti? Proto nevyzpytatelnost bytnosti a činnosti Boha skutečně bytujícího nepřekáží nám Jej nazývati původcem světa. Avšak tato nevyzpytatelnost není taková, že bychom o Bohu nevěděli ničeho. Kterak a co poznáváme o Bohu, slyšeli jsme při důkazech o Bohu a při námitkách, zvláště první a druhé.

20. Náзор theistický sám sobě odporuje, poněvadž Bůh, bytost nutná, tedy neproměnlivá, jsa stvořitelem světa, podroben je trojí změně, an 1. pojal úmysl, kterého dříve neměl, 2. vědomí Svě rozšířil, vida před Sebou svět stvořený, 3. rozšířil Svě panství.

Avšak 1. Bůh naprostou nutností vnitřní netoliko bytuje, ale je také tím, čím jest, anebo spíše je to, co je; proto není v Něm žádného vývoje. Bůh nepostupuje od minulosti k přítomnosti a od této k budoucnosti, nemá ve Svě jsoucnosti ani počátku, ani konce, jest věčný; Jemu přísluší neomezeného života majetek pojednou celý a naprosto dokonalý, ba, On jest sám tímto majetkem. Věčný také jest Jeho úmysl stvořiti svět, ale co chtěl od věčnosti, chtěl, aby bylo v čase určitém. Proto se uskutečnil tento úmysl v čase určitém. 2. Jako Bůh od věčnosti v úmyslu měl stvořiti svět, tak i od věčnosti tento svět znal; neboť, co kdo chce, musí také znáti. Nepoznal jej teprve, když jej stvořil. 3. Bůh svět

mimo Sebe stvořiv, nerozšířil Svého panství, nenabyl nového panství. Neboť On sám Sobě stačí, v Jeho moci bylo svět stvořiti anebo nestvořiti; stvořením světa ničeho pro Sebe a Svou blaženost nenabyl, čeho by potřeboval; ze světa nyní bytujícího a z nesčíslných světů možných se radoval od věčnosti, An měl a má o nich ideje, které jsou od Jeho bytnosti různy ideálně, ne věčně. Co jemu od věčnosti náleželo, An to měl ve Své mysli, An to chtěl v čase anebo spíše s časem stvořiti, toho nemohl teprve nabyti stvořením.

21. Schopenhauer namítá: Proč jest voda mořská slanou? Snad proto, aby ji člověk nemohl pít, aby zahynul žízní? Viz důkaz Hl. 2. § 6.

22. Lange, dějepisec materialismu, a Schneider, žák Häckelův, namítají, že přemnoho zárodků životních zahyne, tak že z nich se nevyvinou živokové; nelze prý tedy pochopiti, za jakým účelem vznikly. Viz Hl. 2. § 6.

23. Voltaire tvrdí: Je-li teleologismus pravdivým názorem světa, musíme říci, že Bůh proto stvořil nos lidský, aby na něm člověk nosil brejle; to však tvrditi jest směšné. Viz Hl. 2. § 6.

24. Podobným posměchem nazývá Du-Bois-Reymond Boha stvořitele hudlařem, poněvadž prý dřívější vegetaci tak špatně stvořil, že ji opět zničil a jinou, kterou nyní máme, nahradil; takový prý bůh není žádným bohem; proto není Boha, proto vládne pouhý mechanismus.

Avšak tento učený přírodopysk neuvážil, že kamenné uhlí a petrolej veliké jsou důležitosti v životě lidském, že Bůh před mnohými tisíci lety Se o nás, také o Du-Bois-Reymonda postaral, abychom měli, čeho tak velice potřebujeme, uhlí a petroleje. Není tedy Bůh stvořitel hudlařem.

25. Těm, kteří praví, že v přírodě jsou mnohé věci neúčelné, ba protiúčelné, ze kterých souditi nutno, že není v přírodě účelnosti, že přírodou vládne čirý mechanismus, který lze vysvětliti bez Boha, odpovídáme: 1. Z důkazů o jsoucnosti Boží, jež jsme přísně vědecky podali, vysvítá patrně, že nevládne přírodou toliko mechanismus, ale také teleologismus; 2. že mechanismus bez teleologismu nemůže

býti a že bez Boha nemůže býti vysvětlen; 3. důležité jest uvážiti, co řečeno v Hl. 2. § 6. III. 4.

26. Odpůrcové namítají: Z účinků lze souditi toliko na příčinu jim přiměřenou; avšak účinkům konečným, jaké shledáváme ve světě, přiměřena jest příčina také konečná. Proto z účinků nenásleduje, že jest jejich příčinou Bůh, bytost nekonečná.

Avšak řídíce se zásadou, že příčina musí míti účinek přiměřený, z důvodů pravdivých a závažných jsme podle zákonů logických usoudili, že příčinou světa přiměřenou jest Bůh, bytost nekonečná.

27. Není potřebí z účinků vystoupiti k první příčině, poněvadž není jisto, zdali řada příčin nekonečná rozumu odporuje čili nic, a poněvadž všechno se pohybuje ve světě v jakémsi kruhu.

Avšak řada příčin v pravdě, ve skutečnosti nekonečná rozumu odporuje. Neboť každá příčina stvořená bytuje, bytuje-li příčina, která ji stvořila; neklade-li se tedy příčina nestvořená, nebude ani příčiny stvořené. Ještě více rozumu odporuje kruh příčin, které sebe mezi sebou tvoří jedna druhou, poněvadž jedna každá jest zároveň dříve a později než druhá. Konečně pohybuje se všechno v kruhu, pokud se vracejí bytosti a zjevy téhož druhu; ale tytéž bytosti a zjevy jedinečné se nevracejí.

28. Ve světě jsou zla metafysická, fysická a mravní. Proto není původcem světa Bůh, bytost svrchovaně moudrá, mocná a dobrá. Viz Hl. 2. § 6. III. 3.

29. Pořádek vzniká ze všeobecného boje o život; není tedy potřebí Boha. Tak volají darwinovci. Viz Hl. 2. § 6. III. 5.

30. Souhlas pokolení lidského, jsoucnost Boží poznávajícího, jistotným není. Neboť 1. nejsou nám známi všichni národové, aniž víme s jistotou, že vždycky souhlasili. 2. Mnozí národové a filosofové byli pokládáni za neznabohy. Konečně 3. mínění o jsoucnosti Boží vzniknouti mohlo z neznalosti příčin přirozených anebo z podvodu kněží, zákonodárců, vychovatelů anebo strachu.

První a třetí část této námitky jsou vyvráceny v histo-

rickém důkaze, který jsme podali o jsoucnosti Boží. Zbývá tedy promluvit o druhé.

Jmenují-li se někteří národové neznabožskými, neděje se proto, že by žádného božství neuznávali, ale proto, že nemravně žili anebo neměli o božství názorů s jinými národy společných. Jmenují-li se někteří filosofové neznabohy, děje se tak proto, že zavrhlí názory o Bohu, jež měli jejich krajané. A jestliže skutečně za doby staré a nové někteří filosofové hlásají, že není Boha, pochybují pouze o jsoucnosti Boží, uznávajíce Boha v jistých dobách, a bloudí, poněvadž nesprávně myslí a v nepravostech Bohu odporných zalíbení mají; a jakou váhu má nepatrný počet filosofů neznabožů proti velkému počtu mudrců hlubokých a šlechetných, Boha uznávajících, a proti pokolení lidskému? Filosofové neznabozi sami jsou nedůslední, rozháraní a nespokojení; cítí, že život jejich s cílem se minul. A neuznává-li přírodopyslec Boha, jest krátkozraký, jako ten, jenž dívaje se do hodin praví, že není hodináře, a to proto, že ho v hodinách očima nevidí.

HLAVA PÁTÁ.

O neznabožství.

§ 1.

Co jest neznabožství a kolíkeré?

Jsoucnosti Boží odpírá atheismus čili neznabožství. Atheisté čili neznabohové dělí se na praktické, kteří nejsouce Boha nevědomi, aniž Jej zapírajíce žijí, jakoby Boha zákonodárce nebylo, a na theoretické, kteří buď naprosto nevědí o Bohu ničeho, ač jsou věku dospělého a řádně užívají rozumu, a proto zápornými se zovou, buď vědouce o Bohu jsoucnost Boží zavrhují, a proto kladnými se nazývají. Neznabožství praktické záleží ve vůli převrácené, zlé; avšak vůle lidská může se státi převrácenou, zlou; proto neznabo-

bohové praktičtí mohou býti a, jak ze zkušenosti víme, také jsou; než, jejich neznabožství jim se přičítati musí za vinu, za stav nepatřičný, který časem se spojí s neznabožstvím theoretickým kladným, setrvají-li ve svých nepravostech, ukončí-li spor mezi rozumem Boha uznávajícím a vůlí Boha neposlušnou vítězstvím vůle nad rozumem. Theoretičtí neznabohové záporní jsou naprosto nemožní, buď že lidé žijí ve společnosti domácí a občanské, buď že tráví život samotářský. Neboť ze zkušenosti, kterou každý člověk dospělý a řádně myslící má o zevnějšku a svém nitru, může podle zásad logických velmi snadno poznati, že jest Bůh, nemaje potřebí veliké učenosti. Theoretické neznabožství kladné jest možné, poněvadž rozum lidský může zblouditi, a úzce souvisí s praktickým, buď že mu předchází aneb je provází; zkušenost nás učí, že jsou theoretičtí neznabohové kladní,

§ 2.

Jaké povahy jest neznabožství?

Neznabožství jest 1. neznámost toho, co lze každému poznati nejsnáze a co jest každému pro veškerý život lidský nejdůležitější. Neboť puzeň je člověk svou přirozeností pátrati tak dlouho po příčinách, až by přišel k poslední, která by jeho touhu po poznání ukojila; člověk, užívá-li řádně svého rozumu, nemůže neklásti poslední příčinu, a v ní odpočinek nehledati pro svůj rozum a svobodnou vůli; logika vrozená jej vede k poslední příčině, Bohu, tak mocně, že nepotřebuje hluboké učenosti, aby přišel k Bohu, že musí činiti svému rozumu násilí, aby jsoucnost Boží mohl zahrnouti. A na poznání této příčiny poslední veškeren život jeho spočívá; neboť rozhoduje-li poznání příčin v životě lidském, rozhoduje zajisté měrou největší poznání příčiny příčin, příčiny prvé. Na poznání však spočívá jednání mravní.

2. Že Boha není, nemůže neznaboh tvrditi s jistotou; neboť není o tom přesvědčen, o jsoucnosti Boží toliko pochybuje. Že Bůh jest, tak patrně rozumu se jeví, že ne-

znaboh s velkou námahou a s velkým odporem rozum svůj zatemňovati musí. Neznaboh Bayle píše ¹⁾) »Skoro všichni, kteří v ateismu žijí, nemají žádné jistoty, ale toliko pochybují, aniž kdy jistoty dojdou.« — Svobodnému mysliteli, neznabohu, jenž pravil, že s jistotou přesvědčen jest o nicotě a nepravdě víry křesťanské, odpověděl Diderot, sám neznaboh ²⁾): »S jistotou tvrdím, že nejste přesvědčen.« — Jiný opět neznaboh se chlubil, že dokázal pravdu nevěry; než Voltaire, mistr neznabožství, uslyšev ta slova zvolal ³⁾): »Vy jste velice šťasten, jáť tak daleko nedospěl.«

3. Neznabožství jest největší pošetilostí. Nestává se, aby oběžnice, naše země, zamýšlela nezávislou se učiniti na stálici, slunci, jemu válku vypovědět a od něho se odtrhnouti; nestává se, aby hrnec proti hrnčíři, svému původci, povstal volaje: »Ty jsi mne neučinil«; nestává se, aby hoblík se protivil truhláři a nechtěl mu sloužiti. Co nedokáže země, hrnec a hoblík, to učiniti se odvažuje člověk neznaboh, tvor rozumný, an Boha uráží těmito slovy rouhavými: »Chci býti nezávislým na Bohu; Boha neuznávám svým původcem; Bůh není mým pánem, abych mu sloužil.« Ano, neznaboh dále pokračuje ve své pošetilsti a zlobě volaje: »Není nejvyšší bytosti takové, která by mne byla stvořila, na které bych závisel celou bytostí a jsoucností svou, které bych měl sloužiti; není Boha. A kdyby Boha bylo, musili bychom jej zastřeliti. ⁴⁾ Lunipem jest, kdo uznává Boha.« ⁵⁾ Takové výroky velice pošetilé a rouhavé nejsou vymyšleny. Abychom ještě lépe poznali pošetilst neznabožství, považme, že marný jest revolučný odboj neznaboha proti Bohu. Neboť Bůh byl, jest a bude; Bůh nebere žádné škody, žádné změny, byť i sebe více člověk Jemu odpo- roval; Bůh se nikdy nezřekne panství, jež Jemu jako stvo-

¹⁾ Dict. Art. Bion.

²⁾ Pensées philosophiques.

³⁾ Cit. v »Le bon sens de la foi par Causette« 1. p. 12.

⁴⁾ Katechismus internacionály.

⁵⁾ Píseň sociáln. demokratů.

řiteli, zachovateli a řediteli nad člověkem přísluší, tak že člověk neznaboh Jemu sloužiti musí, byť i nechtěl, aby na jevo vyšla spravedlnost Jeho trestající. To vše nám zaručuje zdravá filosofie. Co vypravuje mythologie řecká o gigantech, platnost má o neznabozích: Kdysi za starých časů protivili se obrovští gigantové bohům olympským a útokem na ně se obořili, chtějíce je zbaviti božské moci vladařské. Než s dobrou se nepotázali, do boje se pustivše s nebešťany daleko mocnějšími, neboť blesky poraženi a do tartaru svrženi byli. Tak pošetilou a bláznivou jest snaha těch, kteří tvrdí, že není Boha, kteří Boha s trůnu výsosti usilují svrci, snaha neznabohů.

4. Neznaboh nedůsledně smýšlí a jedná. Göthe, ač neznabožsky smýšlel, psal a jednal, přece takto se vyjádřil ¹⁾ »Chce-li kdo dějinám lidstva rozuměti, hledejž v nich zápas nevěry a víry, jemuž podřaděny jsou všechny zjevy. Veškeré doby, kdy víra vládne myslí lidskými, se stkvějí, srdce povznášejí a užitek přinášejí nejen současníkům, ale i potomkům. Než ony doby, kdy nevěra vítězství slaví bídné a nejisté, i kdyby na okamžik se chlubily leskem zdánlivým, u potomků vážnosti nemají, poněvadž nikdo se nezanáší těmi věcmi, které jsou neplodny. Nevěra sluší lidem slabým, kteří jsou malé mysli, nazpět kráčejí a dále nevidí, než kam rozum jejich sáhá.« Týž neznaboh napsal v listě radovi Schlosseru poslaném: »Povahy nesobecké, povahy, jichž v pravdě vážiti si musíme, po celý svůj život jediné tam jsem našel, kde život právě nábožný se zakořenil, kde činům lidským směr vytklo vyznání víry pevné a nevyvratné, jež na zevnějších okolnostech nezávisí.« Zda nevyhlíčil zde Göthe víru Církve katolické? — Neznabožský filosof, Schopenhauer, jenž neznabožsky radil sebe zastřeliti ve velké trampotě, volal jsa nemocen: »Bože!« A když mu lékař pravil, že jeho filosofie Boha nezná, odpověděl: »Člověk smýšlí

¹⁾ Westöstl. Divan. Noten u. Abhandl. Israel in d. Wüste. — Geschichte d. Farbenlehre. II. Abth. Roger Bacon. Absatz: Dieser Widersinn.

jinak, je-li nemocen.« ¹⁾ — Všebožec, tedy také neznaboh, Schelling, napsal ²⁾: Zná-li kdo pravdy, za které mnozí vyměňují poklady moudrosti a vědomosti v Kristu skryté, bezděky jemu na mysl připadá král, o němž Sancho Pansa vypravuje, že prodal své království, aby sobě opatřil stádo husí. — Také neznaboh Cabanis napsal ³⁾: »Neznabožství odporuje nejprímějším dojmům, kterým odolati nemůže, a které každého dne přijímáme; odporuje obecnému hlasu přirozenosti lidské.« — Voltaire jakmile nemocí byl poután k lůžku, volal k sobě kněze katolického, aby ho zaopatřil; než pozdraviv se vracel se k neznabožství. Když smrt se blížila, zamezili přátelé jeho knězi, kterého si přál, přístupu, tak že v zoufalosti umřel. — Otcové liberálové, o Boha nedbající, posílají své děti do škol klášterních. — Básníci neznabohové čerpají rádi látku ze života náboženského; proč tak činí, zamítají-li Boha? Z týchž úst plyne báseň obsahu náboženského a báseň bezbožná a nemravná. Zda se sluší takové jednání nedůsledné na člověka? To může ovšem dokázati umělec neznaboh.

5. Neznabožství jest největší nepravda, poněvadž jsoucnost Boží jest základem veškerého poznání rozumného; a poněvadž neznabozi úmyslně sebe a jiné klamou, jest neznabožství největší lež.

6. Neznabožství jest největší zlo; neboť jím se vzdaluje člověk od Boha, svého cíle nejvyššího, ve kterém jediném naléztí může svou dokonalost a blaženost, jím se zbavuje dobra nejvyššího.

7. Neznabožství jest největší hřích, poněvadž jím člověk nejvíce uráží Boha, svého pána, Jenž jej hlavně a přede vším k vůli Sobě stvořil, Jemuž jest povinen úctou a poslušností, Jemuž má sloužiti, poněvadž jím srážeti usiluje Boha s trůnu, který Jemu náleží, poněvadž chce býti neodvislým na Bohu a svým pánem vlastním.

¹⁾ Janssen: Zeit- und Lebensbilder.

²⁾ Schelling v předmluvě spisů po Steffensovi zůstavených.

³⁾ Cabanis: Lettre sur les causes premières.

8. Neznabožství zavrhuje s Bohem náboženství jak nepravé, tak pravé. Zvláště však má namířeno proti náboženství pravému, poněvadž nepravé vede k neznabožství a s neznabožstvím proti pravému se spojuje, pravé však nikdy se nespřátelí s neznabožstvím a jemu vždy odporovati bude. A poněvadž náboženství pravé jest jediné křesťanské, v Církvi katolické uložené, proto neznabožství bojuje proti Církvi katolické. O tomto boji svědectví dává zkušenost. Aby však neznabohové své nepřátelství proti náboženství obecnému a Církvi katolické nějak omluvili, vymýšlejí nepravdivé názory o náboženství, na př. Feuerbach: ¹⁾ »Náboženství jest choroba, kterou věda musí odkliditi; jest názor špinavý, sobectvím pokálený, přelud záhubný;« hanobí učení a život Církve katolické a velebí kacíře. Tak musí na př. Luther a Hus, kněží odpadlíci, neznabohům sloužiti za berany proti hradbám Církve katolické, ač jim nikterak nezáleží na jejich bludných názorech.

9. Neznabožství nahrazuje náboženství pověrou, spiritismem, úctou k všemu míru, zbožňováním lidstva a přilnutím k němu, službou nepravým veleduchům, lidem, prokazovanou, bohoslužbou satanovi prokazovanou, požitkářstvím aesthetickým.

§ 3.

Ze kterých příčin se prýští neznabožství?

Hlavní příčinu nalézáme ve slovech Götheových: ²⁾ Jakým jest člověk, takovým jest jeho bůh. Je-li tedy člověk, jakým býti nemá, jest jeho bůh, jakým býti nemá; avšak takový bůh není pravým, není žádným. Je-li tedy člověk, jakým býti nemá, nemá Boha, nezná Boha, jest atheistou, neznabohem. Avšak člověk jest, jakým býti nemá: 1. když rozum svůj nepřirozeně vyvinuje. Přirozenost lidská vyžaduje, aby na základě zkušenosti rozum hledal podle zákonů logických příčiny, aby, když našel příčiny nejbližší, na nich

¹⁾ Této »Obrany« Kn. 1. Část 2. na počátku.

²⁾ Zahme Xenien IV.

nepřestal, nýbrž na jejich základě postupoval k příčinám vyšším a opět vyšším, až by dospěl k příčině nejvyšší, Bohu. Kdo tedy jedná proti tomu požadavku přirozenosti lidské, ten se stane neznabohem. Takovým jest na př. Comte, zakladatel pozitivismu, který dokonce zakazuje pátrati po příčinách, poněvadž k Bohu ani nechce přijíti. Jemu podobá se mnoho jiných, kteří rozum zabeďňují, aby jen k Bohu nepřišli. Člověk, jest jakým býti nemá, 2. obrátí-li svou vůli svobodnou k zlému, na něm zalíbení má a jeho zřící se nechce. Přirozenost lidská vyžaduje, aby svobodná vůle dobré volila, na dobrou a původci dobra, Bohu, zalíbení měla, k Bohu, cílí poslednímu, mířila. Kdo důsledně a vytrvale tohoto požadavku své přirozenosti nešetří, ten se stane neznabohem. Oba prameny neznabožství vespolek se provázejí; neboť rozum dobrovolně bloudící svádí svobodnou vůli k zlému a svobodná vůle zlá zatemňuje rozum, aby nazýval pravdu nepravdou a nepravdu pravdou.

Než nestačí znáti pouze příčinu neznabožství poslední a hlavní; musíme pátrati po příčinách bližších a jednotlivé případy vyšetřiti, ve kterých se člověk stává neznabohem.

Jednotlivé příčiny bližší jsou tyto:

1. Nepravdivé náboženství. Muž vědecky vzdělaný nepravdivé náboženství: pohanské, mohamedánské, židovské, jakým jest za doby křesťanské, posléze kacírské, na př. protestantské, nemůže nepovažovati nepravdivým, nemůže je nezavrhovati, a nezmění-li je za náboženství jediné pravdivé, katolické, musí přilnouti buď ke všebožectví, jež boha proměňuje v bláto, anebo ke hmotařství, jež z bláta dělá boha, anebo k deismu, bohoklidství, jež tvrdí, že sice Bůh stvořil svět a jej silami a zákony opatřil, avšak jej naprosto opustil, aby mimo svět naprosto trval, o něj se nestaral. Avšak všebožectví a hmotařství jest čiré neznabožství, bohoklidství pak přivádí k němu. Anebo musí muž vědecky vdělaný o Bohu pochybovati, nepřilne-li k náboženství katolickému; oddá se tedy zcela pochybovačství a brzy ocitne se v neznabožství. Náboženství židovské jest v době křesťanské pověrou, kacírství pak, částečná nevěra, vede k úplné nevěře,

zvláště je-li spojeno s rozumářstvím, jež neuznává nic nadpřirozeného; avšak od pověry a nevěry se přijde snadno krokem důsledným k neznabožství. Novověké židovství učinilo Bernharda Bauera, syna bohaté rodiny židovské, vědami světskými vzdělaného, neznabohem; neznabožství se zřekl a stal se katolíkem. D. M. Witt, pruský úředník vysoce postavený, protestant stal se neznabohem; avšak jako jej neblažilo protestantství, tak jej neblažilo neznabožství; poklidu nabyl, když se stal katolíkem. Proto zvolal filosof Ed. z Hartmannů: »Buď katolíkem anebo nihilistou« (či neznabohem); sám volil býti nihilistou. Theologie protestantská nemá té síly, aby odporovala nepravdivým názorům filosofickým; protestantští theologové přisvědčující Kantovi tvrdí, že theoretickým rozumem nelze dokázati jsoucnost Boží, jsou tedy blízci neznabožství. Theolog protestantský, David Strauss, stal se také důsledně neznabohem. Ovšem stává se také mnohý katolík neznabohem. Ale proč? Kdo pilně a nestranně badá, přesvědčiti se může, jako také se přesvědčili mnozí vzdělání protestanté a židé, že jediné náboženství katolické jest pravdivé; proto nemůže náboženství katolické vésti k neznabožství, jako vede důsledně novověké židovství a protestantství. Katolík se stane neznabohem, když zapomněl, čemu se byl naučil o víře katolické, anebo se v ní nevzdělává, když nekoná povinností, jež mu víra katolická ukládá, úmyslně, vzdorně a důsledně, když se oddal nějaké nepravosti, kterou zapovídá víra katolická, od ní nechce nikterak se odloučiti.

2. Nehodní kněží Církve katolické. Nekoná-li kněz katolický svých povinností, anebo koná-li je nedbale, netečně, povrchně, anebo vede-li život nekněžský, nemravný, říkají někteří katolíci anebo také jiní: »Poněvadž jsou kněží katoličtí špatní, jest i víra katolická špatná;« proto zavrhnou víru katolickou a s ní také Boha, stávají se neznabohy. Nelze zapříti, že někteří katoličtí kněží jsou špatnými; ale kdo se odvolává k nim své neznabožství ospravedlňuje, soudí neprávě; neboť 1. kněz katolický je také člověkem, k chybě nakloněným a potřebuje také prostředků spasitelných od Církve

katolické podávaných; 2. Církev katolická kněze nehodné kárá, je vybízí, aby se polepšili, a vzdorovité tresce; 3. kněží katoličtí jsou nejvíce pomluvě a podezření vydáni, tak že nepřátelé Církve katolické počet kněží špatných a jejich chyby přehánějí; 4. nepřátelé nepohlíží na kněze dobré a vzorné; 5. z některých kněží špatných soudí na veškerý stav kněžský; 6. ze stavu kněžského soudí na celou Církev. Proto nehodnost kněží katolických jest neznabožům pouhým pláštíčkem, kterým zakrývají pravou pohnutku nepřeknou, jež je k neznabožství vede.

3. Nepravdivě pěstované vědy: přírodopysná, filosofická, dějepisná. Z tvorstva se soudí na tvůrce; je-li tedy věda o tvorstvu nepravdivá, musí také závěr o tvůrci býti nepravdiv. Takovým závěrem nepravdivým jest neznabožství. Mnohý přírodopysec, jemuž právem přísluší zkoumati tělesa a jejich zjevy smyslné a jemuž jsme povděční, koná-li tuto úlohu svou, domnívá se, že jako přírodopysec jest oprávněn rozhodovati zdali jest Bůh, zdali má člověk duši nesmrtelnou, a nenalézaje Boha a duši lidskou, bytosti netělesné, svými smysly hlásá, že není Boha, že není duše lidské nesmrtelné. Tak praví Moleschott: »Nic pochopiti nemůžeme, leč poměry těles ke smyslům.« Zda tedy není neznabožem? Podobně pravil hvězdář Lalande: »Teleskopem prozkoumal jsem veškerá nebesa, aniž jsem Boha našel.« Jako tento hvězdář neznabož, mohlo by dítě nerozumné říci: »Prohlížím hodiny, ale hodináře v nich nevidím.« Věru, starý pohan Cicero zahanbuje přírodopysce neznabohy říka: »Boha nevidíš, ale poznáváš z Jeho díla.« Názor Darwinův končí neznabožstvím; ale usvědčen jest z nepravdy od mnohých přírodopysců, na př. Wiganda. Drzost a opovážlivost přírodopysců neznabožských, kteří přírodním vědám nevyhnutelným, ušlechtilým a prospěšným slouží k hanbě, přísně kárá za našich dob Schleiden:¹⁾ »Od přesného zkoumatele přírody nejprve se žádá, aby věcmi, kterých zkušenost zevnější přímo neposkytuje, se nezanášel. Zkoumati o duchu,

¹⁾ Der Materialismus p. 52.

svobodě, Bohu na zkoumatele přírody sama nepřipadá; kterak tedy o nich může mluvit? Buď že tyto ideje klade, buď že zapírá, vždycky nedůsledným se prokazuje. Avšak mluví-li o nich jsa člověkem, rozpomenouti se má na druhé pravidlo, které žádá, aby nesoudil o věcech, kterým důkladně nerozumí, aby dříve, než soudí o ideách filosofických, filosofií důkladně se vzdělal, nechce-li střípati smíchu.«

Než neznabožskou sluší nazvati také filosofii nového věku protikřesťanskou, buď že ji v Německu hlásal Kant a ještě posud hlásají Kantovci, anebo ve Francii Comte, v Anglii Herbert Spencer. Mohutnými prameny neznabožství jsou novověké soustavy filosofické, jež odporují filosofii křesťanské čili aristotelicko-thomistické, jako pochybovačství (skepticismus) a filosofické rozumářství, sensualismus a filosofický idealismus, hmotařství a všebožectví. A že tyto soustavy jsou nepravdivy, dokazuje filosofie křesťanská z rozumu s plnou jistotou. Že na př. Kant rozšířil neznabožství, vyznává Kantovec Schopenhauer řka:¹⁾ »Po Kantovi nauky o Bohu a duši nesmrtelné z německé filosofie vymizely, aniž kdo mýliti se nechej od toho, jenž slovo podržel, ale věc zamítnul.« Také Herbart podporuje neznabožství, jelikož byl vzdělán filosofií Kantovou a směrem Kantovým dále filosofoval; což také patrně ze způsobu, kterým jsme vyvrátili Herbartův důkaz o jsoucnosti Boží; Herbart chtěje se vyhnouti materialismu a pantheismu, zabředl do obou těchto názorů neznabožských; proto jest důsledný Herbartovec neznabohem. A co mám říci o Comte-ovi, jehož pozitivismus či spíše materialismus nalézá u mnohých oblíben? Comte všeliké náboženství v první době naprosto zavrhoval, tak že je považoval za slabost a mdlobu, vyznavače pak náboženství zjeveného a deisty čili příznivce bohoklidství nazýval otroky Božími, zpátečníky a rušiteli pokoje, ba i řekl, že náboženství brzy bude toliko pro psy. V druhé době svého života upadl do druhé výstřednosti, modloslužby a zbožňování sebe, jež bubří pýchou a smyslností an po-

¹⁾ Welt als Wille und Vorstellung.

ložil na místě Boha lidstvo, zvláště veleduchy, an úctu k lidstvu prohlásil za pravé náboženství, ve kterém na stupeň nejvyšší postavil ženu. Vede tedy Comte své přívržence k pravému neznabožství. Konečně jest Herbert Spencer darwinovcem ve filosofii, staví morálku lidskou bez Boha, přivlastňuje mravnost také zvířatům a shledává mezi mravností zvířecí a lidskou rozdíl toliko stupňový, vyšším vývojem se jevící; nemůže tedy nelnouti k neznabožství.

Mezi dějepisci jsou mnozí, kteří neuznávají v dějinách lidských prozřetelnosti Boží, kteří je podrobují naprosto zákonu nutnosti, kteří podle Hellwalda považují dějepis za přírodopis, kteří nepravdivě líčí Starý Zákon a Církev katolickou, kteří neznají pravého významu pohanství a kacířů se ujímají. Z té příčiny pokládati je musíme za neznabohy, byť i svého neznabožství si nebyli úplně vědomi.

A nyní si představme muže, neznabožským přírodopisem, neznabožskou filosofii, neznabožským dějepisem proniklého, an mládež vychovává ve škole obecné, měšťanské, střední, vysoké. Zda mládeži nevstoupí símě neznabožství? Slyšeti je tu a tam výroky učících: »Učte se raději počtům, než náboženství; matematika vám prospěje více. — Člověk povstal z opice. — Co napsal Mojžíš o původu světa a člověka, jest bajkou. — Středověk katolický jest doba temnosti; protestantství zbavilo nás jha otrockého. — Psychologie se musí vykládati darwinisticky. — Filosof nemůže uznati nadpřirozeného zjevení Božího. — Není z mrtvých vstání. — Není věčných trestů. — Křesťanství jest pouhá filosofie a ta špatná. — Modliti se jest pověrou a nesmyslem. — Chceme-li rozuměti Kristu, čtème Renanovo dílo: *Vie de Jésus*. — Pravá mravnost lidská jest na Bohu nezávislá. — Humanismus čerpaný z pohanského života řeckého a římského jest ideálem života lidského. — Není práva přirozeného. — Není svazku příčinného ve skutečnosti. — Skutečnost možno přisuzovati pouze našim myšlénkám. — Nic není kromě těles. — Myšlénka jest pohyb mozku.« Tak se hlásá ve školách. A to vše se tvrdí a buď se nedokazuje, tak že posluchač musí věřiti pouhému slovu neznaboha, jenž se

považuje vyšším, než aby musil jmenovati důvody, pro které zavrhuje Boha a pravé náboženství, že se nešetří právní zásady: *Audiatur et altera pars*. Avšak nejen přímo, také nepřímo se rozsévá neznabožství ve školách, když učící moha a maje z příčin vědeckých anebo paedagogických o Bohu a náboženství mluví, buď nechce anebo se stydí mluvit.

4. Polovičaté vzdělání. Mnohý když na školách středních nabyt povšechného vzdělání a oddá se, jak mu káže povinnost, určitému povolání pozemskému, zdokonaluje se právem v oboru tohoto povolání, ale chybuje, jelikož se vzdělává toliko pro povolání pozemské, zapomínaje na povolání záhrobní, nebeské, jaké křtem svatým převzal, jakému se učil od Církve katolické a její zástupců, jaké rozum lidský přijati může a má za pravdivé, povoláním pozemským připravované a jaké pravou dokonalost a blaženost zjednává; tou měrou, jakou se vzdělává ve věcech světských, má se vzdělávati ve věcech duchovních, spasení duševního se týkajících. A tak zapomene na své povolání hlavní a utone ve svém povolání pozemském. Toto povolání polovičaté vede k neznabožství; proto setkáváme se s mnohými vzdělanci neznabohy. Také se nedostává neznabožství, v jistém oboru vědy světské vzdělanému, známosti filosofie křesťanské, filosofie jediné pravé. Polovičatá vzdělanost působí, že se zamítá lidská duše nesmrtelná; kdo však tuto zamítá, zamítne důsledně také Boha. K polovičaté vzdělanosti náleží také nepravá tolerance náboženská a náboženská netečnost, dva prameny neznabožství.

5. Špatné vychování náboženské, jež udělují někteří rodičové, učitelé, katechetové, nešetříce methodiky a paedagogiky, bývá přípravou k pozdějšímu neznabožství chovanců.

6. Nemravnost. Kdo se prohřeší proti zákonu přirozenému a nadpřirozenému, od Boha danému, kdo ve svém hříchu vědomě a úmyslně setrvá, ten brzy odporovati bude samému Bohu zákonodárci, proti Němuž vytrvale a zlomyslně hřeší, Bohu, spravedlivému soudci, ten Boha brzy bude zamítati, aby udusil hlas svědomí. Nejvíce svádí k neznabožství smilství. Ale i pýcha, která netrpí, aby člověk sebe

podroboval Bohu, aby Bohu byl vděčným za vše dobré, co má, veliké a mocné má účastenství na vzniku neznabožství. Nemírné bažení po statcích vezdejších působí, že člověk na Boha pro samé starosti časné zapomíná, za zbytečné a neužitečné pokládá na Boha mysliti; zda z toho se nemůže vyvinouti neznabožství? La Bruyère píše¹⁾: »Rád bych našel muže střízlivého, mírného, spravedlivého, čistotného, jenž by upíral Bohu jsoucnosti a duši nesmrtelnosti, poněvadž muž ten by byl nestranným; avšak není ho nikde a nikdy.« Feuchtersleben píše:²⁾ »Domnívají se chlapci přesycení a otupení, že všemu rozumějí a vzděláni jsou, říkají-li, že víra a velikost duševní prázdny jsou slovy. — Světlo jest přiměřeno oku, ale ne každé oko přiměřeno jest světlu.« Ulrici píše:³⁾ »Vůle přímo sáhá do našeho vědění a poznání, určujíc našeho ducha myslivého a myšlenky sobě podrobujíc. — Všecken blud vychází z hříchu.«

7. Bažení po slávě. Jako Herostratos nádherný chrám zapálil, aby se stal slavným, tak chtějí mnozí se proslaviti neznabožstvím. Sem náleží též mladická lehkomyšlnost.

8. Špatný příklad, který dávají někteří rodičové, učitelé, kněží, úředníci a jiní představení. Sem náleží také posměch, kterým se stíhá zbožnost a který naplňuje nepravou bázní před lidmi.

9. Opičení se po jiných. X vida, že Y, ačkoli Boha neuznává, přece u lidí požívá vážnosti, že jest bohat, že život vede pohodlný a rozkošný, neuváží, že čest světská, bohatství hmotné a rozkošný život smyslný není hlavním a posledním cílem, ku kterému má člověk směřovati, aby byl v pravdě blažen, a že Bůh jest tímto cílem, nýbrž lehkomyslně následuje příkladu neznaboha od lidí váženého, statky pozemskými oplývajícího a rozmarně žijícího a stává se neznabohem, aby také jemu dobře se dařilo. Sem náleží nouze a bída, která mnohého svádí, aby se opičil po neznabohu boháči.

¹⁾ Caractères ch. XVI.

²⁾ Sämtliche Werke 3. p. 18, 219.

³⁾ Grundpr. d. Philos. I. 73, 253.

10. Tajné společnosti. Aby spojenými silami lid vzdalován byl od Boha, utvořily se spolky zednářské, jež se halí rouškou tajemnou a předstírají cíl šlechetný, humanitu ovšem nepravou, neznabožskou, neštítíce se prostředků nemravných, aby dosáhli svého cíle, aby podvalili oltář a trůn. Aby mohli bezpečněji bořiti, lákají také rodiny panovnické do svých tenat. Tajemství zednářů je sice odkryto; než lehkomyslnost těch, kteří by měli jim odporovati, je tak veliká, že jejich spolky dále trvají a společnosti lidské škodí. O nich nás poučuje pravdivě a důkladně na př. Pachtler: *Der stille Krieg der Freimaurerei gegen Thron und Altar* 1876. 2. Aufl., *Der Götze der Humanität* 1875.

11. Nepečlivost státníků. Poněvadž neznabožství ohrožuje státy a podemýlá, tu povinnost mají státníci, aby proti němu bojovali. Než liberálové vymyslili zásadu opačnou, že povinností státu jest nepečovati o náboženství, t. j. nebrániti neznabožství. Právník Bluntschli, sám neznaboh, píše takto: ¹⁾ »Der Staat ist rein weltlich menschlich. Die Politik, nicht die Religion ist daher der Geist seiner Wirksamkeit. — Der Staat ist nicht verpflichtet selbst die christlichen Sittengebote als Staatsgrundgesetze einzuführen. — Die Freiheit des Staates von religiösen Bestimmungen und selbst von religiösem Einfluss ist sogar eine Grundbedingung seiner Wohlfahrt. — Eine ernste und aufrichtige Religiosität kann vom Staate wegführen, und ein warmes Gottesgefühl kann den Staat verwirren.« Je-li tedy stát tímto liberalismem řízen, nejen nebrání neznabožství, ale je také podporuje a šíří. Tak se stává, že tisk požívaje nevázané svobody, libovůle nezřízené, atheismem otravuje čtenáře, že neznabohové svědkové se připouštějí k soudní přísaze neznabožské, že státním zákonem zbavuje se přísaha rázu náboženského, že v životě veřejném od státu jest dovolena a uznána bezkonfessiálnost, která vlastně nic jiného není než neznabožství. Státníci liberálové dříve říkali: »Náboženství bráti nesmíme lidu, jenž bez něho jest lítou šelmou,« sami jím se neřídíce a nedůslednými se

¹⁾ Allgemeines Staatsrecht. Alt-asiatische Gottes- und Weltideen.

prokazující; nyní však důslednosti ve zlém šetříce nejen nebrání, aby lid náboženství nepozbyl, ale také neznabožství podporují.

12. Zlé užívání náboženství křesťanského za policejní prostředek, kterým by vyhověno bylo neoprávněným snahám světské vlády.

§ 4.

Kterými účinky jest provázeno neznabožství?

Je-li neznabožství samo sebou špatné a vychází-li z příčin špatných, je také provázeno účinky špatnými.

1. Zbavuje člověka důstojnosti právě lidské, která v tom záleží, že člověk přirozeně rozumem Boha poznává a svobodnou vůlí k Němu směřuje, a kterou se liší podstatně od zvířete, jelikož výměrem nutně následným jej nazývá Quatrefages:¹⁾ un être organisé, doué de moralité et de religion, t. j. živočich mravnosti a náboženství schopný. Neznaboh tedy zavrhuje svou přirozenost a klesá do stavu své přirozenosti odporného.

2. Věda filosofická, která upřímně pravdu hledá, když ze zkušenosti o tvorstvu nabyté poznala Boha, první příčinu světa, vrací se nazpět ke tvorstvu a mnohem důkladněji je poznává v pravdě, než je dříve ze zkušenosti poznala. Avšak filosof, který nechce přijíti k Bohu, musí kaziti svých vědomostí, jež mu zkušenost o světě podává. Za příklad uvádím Schellinga, který pokládá přírodu za viditelného ducha, ducha pak za neviditelnou přírodu, dále Hegela, který pokládá stát za skutečného, přítomného boha, pak Hartmanna, o němž praví Stöckl:²⁾ »Es dürfte seine »Philosophie des Unbewussten« eher in die Geschichte des menschlichen Wahnsinnes, als in die Geschichte der Philosophie sich einreihen lassen; denn hier ist doch offenbar das äusserste erreicht, was eine über die Grenzen des vernünftigen hinausgehende Phantasie zu ersinnen vermag«, posléze Herberta Spencera,

¹⁾ Této »Obrany« Kn. 1. Č. 2.

²⁾ Lehrb. d. Gesch. d. Philos. II. Hartmann.

jenž zvířatům přivlastňuje morálku, od které morálka lidská pouze vyšším stupněm vývoje se liší.

3. Neznabožství krásu tak hyzdí, že předmětem umění krásného jest nepravda a smyslnost, že hřích se líčí barvami svůdnými, ne jako urážka zákona Božího, že umělci se oddávají čirému naturalismu a svět ideální pokládají za nesku-tečný zdroj, z něhož obrazotvornost čerpá obrazy, a nábo-ženství za krásnou mythologii, kterou se zabývá a si zahrává obrazotvornost. Lesklá nepravda, půvabná smyslnost jest heslem umělců neznabohů. K jakému konci dospívá umělec neznaboh, vypisuje Nic. Taccone-Gallucci ve svém spise »Il bello sostanziale e la bellezza creata« (Krásno podstatné — Bůh — a krása stvořená): »Není-li kromě přírody nás ob-kličující nic, proč bychom se k ní nepřivinuli jako réva k jilmu? Není-li kromě hmoty nic, proč bychom se úplně neponořili do přírody hmotné?« Jakými však následky stíhá toto neznabožství krásná umění, líčí týž spisovatel takto: »Krásná umění projevují ve svých tvarech obnažených, ne-cudných, v nahotě vilné zvířeckost. Všemi druhy umění bá-snického provívá naturalismus nestoudný a odporný, ožra-lecká zběsilost smilníka vilného, zlata a rozkoše žádostivá. Smyslné radovánky uchvacují mysli lidské a lidé úprkem se ženou k propasti, jejíž hloubku a šířku nelze vyměřiti.«

Neznabožství zmítá krásou mezi trojími výstřednostmi: všebožectvím (pantheismem) a přirozenstvím (naturalismem), rozkošnictvím (epikureismem) a nevázaností (liberalismem), hmotenstvím (realismem) a vidinstvím (idealismem). Krásu nazývá všebožec totožností nekonečného a konečného, po-myslného a věcného, nutnosti a svobody, totožností ve smyslném zjevu nazíranou; krásným nazývá toliko smyslného jedince, jenž se jeví čistým výrazem ideje, tak že v ideji není, co by smyslně se neprokazovalo, a nic smyslně se ne-jeví, co by nebylo čistým výrazem ideje; není jiné krásy, leč která se jeví smyslně, a ta jest božská; není nic krás-ného, leč zjev smyslný, kterým prosvítá idea; krása není nic jiného, než pouhá formálnost, případnost, poněvadž smyslný zjev jest zevnější formou (údobou) těles, případkem jejich

bytnosti. Svou výstředností má všebožectví přirozenství. Přirozenci, jenž neuznává nic kromě přírody, jest krásnou toliko příroda, jenom co náleží k přírodě, jenom co bije do smyslů. A poněvadž tělo lidské jest tělesem nejdokonalejším, pokládá přirozenec nahou postavu člověka, zvláště ženy, za nejvyšší ideál krásy; tělesná krása jest, jak učí Lessing, předmětem, ku kterému povolána jsou vlastně umění výtvořná. Ovšem, tělesnou krásou lidskou, zvláště ženskou, zanáší se s neobyčejným zalíbením, jež svědčí o bujně smyslnosti, ne toliko mnohý umělec výtvořný, ale také mnohý básník jak v řeči vázané, tak nevázané. Přirozenec se koří před dvěma idoly, Apollinem Belvederským a Venuší medicejskou. Umění takové jest přirozenci náboženstvím, a taková příroda evangeliem. O tomto přirozenství platí slova Taccone-Gallucciho svrchu uvedená. S rybářem Göthe-ovým ponoří se přirozenec do přírody a utone v ní duševně i tělesně jako Kleist a Lenau. Oba tyto názory o kráse, všebožecký a přirozený, ačkoli výstřední, přece se stýkají; ze všebožeckého snadno se přejde ku přirozenskému. — Druhou dvojici výstředností shledáváme v epikureismu čili rozkošnictví a liberalismu čili nevázanosti. Aesthetický epikureismus hlásal v 18. století Angličan Burke, řka: »Krása jest v případech nejčtetnějších zvláštní vlastnost těles, která způsobem mechanickým skrze smysly na duši působí, ústroje naše uvolňuje a do pohybu lehkého, hravého, neunavujícího přivádějí. Plodem takové krásy jest pohlavní láska.« Taktéž pokládá Angličan Home krásu výhradně za vlastnost viditelných předmětů; hlavním účinkem krásy jest spojení osob v pospolitém životě; z pocitu krásy vzniká láska, kterou dále popisovati nelze podle rozkošnické aesthetiky, nemá-li býti cit slušnosti uražen. Baumgarten vyměřuje krásu dokonalostí smyslně pochopitelnou; pročez, soudíme-li důsledně na základě tohoto výměru, věci jsou krásny, pokud jsou smyslům přístupny, pokud jsou smyslně a vegetativně příjemny, a krása přísluší nějaké věci, pokud působí rozkoš smyslnou a vegetativnou. Sensistou a epikureovcem je také Lemcke, jenž v kráse hledá smyslnou příjemnost a smyslnou rozkoš, jenž Krista Pána

od něho potupně Nazaretským nazvaného, a jeho apoštoly obviňuje, že válku vypověděli smyslnému požitku, z krásy vyplývajícímu. A věru, jaký byl ten požitek smyslný, proti kterému se postavilo učení Krista Pána, dobře víme z dějin Řeků a Římanů; byl to požitek hříšný, nemravný. Také uvážiti sluší, co Lemcke věděti nechce, že náboženství Syna Božího, od něho potupeného, umí oceniti umění staroklasická, činíc rozdíl mezi tím, co jest krásno, a mezi tím, co není krásno, a že požitek smyslný nezavrhne, nýbrž zákonu mravnímu podřizuje. Soudíme-li podle Lemcke-a důsledně, musíme nazvati krásným, co ukájí nezřízenou žádost. A co máme říci o darwinismu, jenž se vloudil do aesthetiky? Berg se domnívá, že darwinismem do jasného světla uveden jest vznik krásy; zde má velikou úlohu pud pohlavní a smyslné zalíbení na tělesné kráse. Kdežto epikureismus pokládá rozkoš za cíl krásy, za cíl umění krásného, neuznává liberalismus žádného cíle, k němuž by krása, umění krásné směřovalo; umění jest prý zcela svobodné, není ničím vázáno. Umělec této nevázanosti oddaný ničeho nemá na zřeteli, leč krásu; jeho umění krásné jest samo sobě cílem; kdo krásného umění užívá za jiným účelem, překáží volnému vzletu; umělecké dílo nemá býti prostředkem k dosažení cíle, jelikož samo k sobě směřuje; umělci přísluší svoboda bezohledná, jež se neohlíží po pravdě a mravnosti objektivné, jež si dělá pravdu a mravnost sama, byť i objektivně to bylo nepravdou a nemravností; pouta účelnosti vrhají na umělce jeho nedůstojné, otrocké. Avšak aesthetičtí liberálové mluvíce o bezúčelnosti, nejsou bez účelnosti, poněvadž mají před sebou jistý cíl, a ten nepřekýšný; chtějí sami sebe ospravedlniti před sebou a před jinými, když tvoří díla pravdě a mravnosti odporná; chtějí zastříti, zač sami by se styděti měli, nepravdu a nemravnost. To jest jich účel, a proto mluví o bezúčelnosti, která prý umění krásnému přísluší. Že tak rozuměti musíme aesthetickému liberalismu, dokazuje sám Schiller, hlasatel a šířitel jeho, řka, že jenom ten, kdo nemá vkusu aesthetického, pohorší se písní Anakreontovou anebo Catullovou. Tak tedy míti aesthetický vkus znamená zalíbení míti na písni

Anakreontově anebo Catullově. Avšak Bernhardy, důkladný znatel literatury řecké, nazývá básně Anakreontovy oplzlými a Ramler, překladatel Catulla, nechce všecko, co Catullus napsal, ani přeložiti; taktéž Pressl. V tom tedy záleží aesthetický vkus liberálů, nevázaců, kochati se básněmi oplzlými. A tak se setkává liberalismus s epikureismem, který zdá se býti jeho protivou. — Třetí dvojice výstředností jest čirý realismus (hmotenství) a mlhavý idealismus (vidinství). Čirý realismus všímá si v umění krásném holé skutečnosti, nepřihlížeje k hlubšímu významu, který se skrývá za zjevem skutečným, zanedbává idej, které jsou nebo mají býti nitrem skutečnosti a které záleží ve vztahu k duši rozumné a nesmrtelné, k mravnosti a k Bohu, přestává na povrchu, takže se jemu může vytýkati povrchnost. Je to pouhá technika, zručné a dovedné zacházení uměleckými prostředky, které neslouží k vyjádření ideje, člověka nad holou skutečnost povznášející, ač mají k tomu sloužiti. Protivou tohoto přílišného, holého realismu jest mlhavý idealismus, který byl do aesthetiky uveden novověkou filosofií německou, zcela subjektivnou, idealistickou, filosofií Kantovou, která nazývá toliko podmět krásným, ne také předmět, jelikož prý předmět nabývá krásy odrazem, který naň vrhá podmět. Filosofie Kantova vymyslíla ideje, o kterých ani nevíme, zdali jim odpovídají věci; Bůh, duše a svět jsou pro náš rozum theoretický pouhými ideami, o kterých nevíme theoreticky rozumem čistým ničeho, ani zdali jsou skutečné, ani co jsou. Náleží tedy ideje k říši, která ve skutečnosti nebytuje; jsou to stíny, sny, pouhé a prázdné formy. Pročež díla umělecká, jež se odnášejí k takovým ideám, nemají ceny, nevzdělávají lidstvo, jsou bez obsahu, bez významu, jsou prázdným zvukem kovu znějícího, jenž ve vzduchu bez výsledku se rozptýlí, jsou pouhé hračky. Takovému umělci jest náboženství křesťanské pouze zdrojem, z něhož čerpá jeho fantasie obrazy právě tak, jako z mythologie pohanské. Idealismus tedy odděluje krásu od pravdy a mravnosti; krásné nemusí býti pravdivé, nemusí býti mravné. Z tohoto idealismu je snadno přejíti k čirému realismu, ač se zdá býti jeho protivou.

4. Neznabožství vyšedší z nemravnosti, nemravnost plodí.

Když slavný geograf Ritter byl hostem u paní ze Staëlu v zámku Coppetském, s velikým potěšením poslouchal ji, ona se protivíc Sismondi-mu dokazovala, že náboženství, úzce souvisíc s povahou lidskou, jest pramenem a podmínkou mravnosti.¹⁾ A jako ve svém počátku a původu závisí mravnost na Bohu, tak i ve svém dalším trvání; neboť zásada samozřejmá zní: Jaký počátek, takové i další trvání. *Jestliže tedy naše vzdělanost z náboženství křesťanského vznikla*, čehož pravdu dokazuje Bluntschli, an píše, ovšem nedůsledně, jelikož jsme ho shledali neznabohem²⁾: »Stát našeho věku v pravdě jest křesťanský,« a Caesar Balbo³⁾: »Naše vzdělanost jest vzdělanost křesťanská, dcerou náboženství křesťanského; co tedy kazí náboženství křesťanské, to škodí naší vzdělanosti«: *kdo může býti tak pošetilým*, aby tvrdil, že naše vzdělanost prospívati dále může bez základu, na kterém jest postavena, že náboženství výhost dáti můžeme řkouce: Mouřenín vyplnil svou povinnost, mouřenín může jíti? Pravdu zajisté má Rousseau, an píše, ovšem nedůsledně, jelikož náleží mezi neznabohy⁴⁾: »Mnozí by rádi ctnost založili na pojetém rozumu; než, poznal jsem, že pevného základu mravnosti není mimo náboženství. Ctnost prý jest šetření pořádku; než, zdali jsem povinen obětovati své štěstí k vůli pořádku? — Není-li Boha, člověk nespravedlivý správně soudí a jedná, an sebe činí středem, k němuž spěti mají všichni.« Taktéž praví Chalybaeus, filosof našeho století⁵⁾: »Postrádá-li láska k bližnímu lásky k Bohu a zbožnosti, je-li potřeba veliké oběti a stálé trpělivosti, snahy vůle lidské brzy ochabnou a zaniknou. Kteří pak mluví o pravé ctnosti, kterou zbožnosti zbavili, nevědí, co jest zbožnost, a mají na mysli zbožnost nepravou, pokryteckou, aniž pozorují, že

¹⁾ Janssen: Zeit- und Lebensbilder, p. 33.

²⁾ Staatsrecht.

³⁾ De la destruction du pouvoir temp des papes p. 11.

⁴⁾ Emile III.

⁵⁾ Ethik 2. 441.

jejich mravnost bez náboženství jest nepravá, nedostatečná, že jest pouhou právní moralitou anebo lesklým nátěrem uhlazenosti a zdvořilosti.«

Než, neodkazujme k náhledům jiných, ale dokažme filosoficky, že z neznabožství nevyplyne mravnost, jež řídití má naše jednání rozumné a svobodné.

Neznaboh důsledný jest buď všebožec, který bytost naprostou uznává, totožně ji se světem, vývojem jejím, anebo jest hmotařem, který svět uznává, totožně jej s bytostí naprostou; všebožec pokládá bytost naprostou za tvorstvo, hmotař tvorstvo za bytost naprostou. Kdo chce filosofovati, mluvití musí o bytosti naprosté, jež odpovídá bytosti vztažné, předmětu naší zkušenosti; zamítá-li filosof Boha, musí býti buď všebožcem anebo hmotařem; nic třetího není možno. Ovšem, všebožectví a hmotařství jsou výstřednosti, o kterých lze říci, že je snadno z jedné přejíti ke druhé.

Je-li neznaboh všebožcem, neuznává povinností k Bohu, odmítá svobodu vůle lidské a přičetnost mravní, názory v jisté době panující pokládá za nutné výjevy bytosti naprosté, všelikou pravdu, také náboženskou a morální, za proměnlivou a ruší podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem. Schleiermacher, professor bohovědy protestantské a filosofie, kazatel universitní, všebožec, napsal¹⁾: »Die philosophische Ethik ist spekulatives Wissen um die Gesamtwirkung der Vernunft auf die Natur. — Im höchsten Wissen ist Ethik Physik und Physik Ethik.« J. U. Wirth, protestantský pastor a filosof, napsal²⁾: »Die Ethik ist die Wissenschaft des absoluten Geistes als des rein absoluten Selbstbewusstsein zu einer ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens.« Právem soudí Ad. Wuttke takto: Die pantheistische Sittenlehre macht die gesamte Menschheit zum wirklichen Ausdruck der sittlichen Idee, zu ihrem Christus. Alles wirkliche ist da vernünftig; aller Widerspruch mit dem Gesetze ist blosser Schein, es ist nichts anders, als was sein muss.

¹⁾ Entwurf eines Systems der Ethik, p. 37, 41. 46.

²⁾ Speculative Ethik.

Je-li neznaboh hmotařem, odmítá nesmrtelnost duše a svobodu vůle lidské, mravní řád v rozumné přirozenosti lidské založený a neměnitelný, mravní zákon přirozený, od Boha člověku rozumnému a svobodnému vrozený a nutně za povinnost uložený, podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem. Feuerbach¹⁾: »Der Mensch unterscheidet sich nur dadurch von den Thieren, dass er der lebendige Superlativ des Sensualismus, das allersinnlichste und allerempfindlichste Wesen von der Welt ist.« Moleschott:²⁾ »Das Gehirn verändert sich mit den Zeiten und mit dem Gehirn die Sitte, die des Sittlichen Massstab ist.« K. Vogt: »Alle sogenannten Sünden und Verbrechen sind nur Folgen einer fehlerhaften Organisation des Gehirns.« Právě-li hmotař, že síla táže, která pracuje žaludkem, pracuje mozkiem, s nímž se mění mrav, měřítko mravnosti, že člověkem celým vládne zákon nutnosti: připustiti musí tyto důsledky: Toliko co jest smyslně příjemno, jest mravně dobrým, toliko co jest smyslně nepříjemno, jest mravně zlým; zákonů, jež se nazývají mravními, šetřiti nám jest, pokud nám působí, jsouce plněny, smyslnou příjemnost; náruživost má právo plné, jelikož jí se projevuje přirozený pud, jemuž zplna vyhověno býti má.

Nezná tedy ani všebožec, ani hmotař pravé mravnosti, která na člověka připadá, pokud jest člověkem. Tedy neznaboh nezná mravnosti.

Avšak neznabohové mluví přece o mravnosti. Činí tak nedůsledně; dále jejich mravověda postrádá základu, jímž jest náboženství, nezná povinností k Bohu, vykládá povinnosti člověka k sobě samému a k bližnímu, jež se týkají pouze života pozemského, a to ve světle nepravém, odvozuje zákon mravní z neomezené autonomie, která člověku nepřísluší, neposkytuje dostatečných pohnutek jednání mravního, neudílí patřičné síly ku přemáhání všeho, co mravnosti odporuje. Neznaboh nemůže jako neznaboh konati svých povinností k sobě, které mu přikazují zdokonalovati rozum a svobodnou vůli pro život pozemský a záhrobní, poněvadž

¹⁾ Sämmtl. Werke, 2., p. 371.

²⁾ Kreislauf d. Lebens.

jenom tehdy nabudou obě mohutnosti patřičné dokonalosti, když jest Bůh, naprostá bytost skutečná a nadsvětová, jejich předmětem. Z téže příčiny konati nemůže povinností k bližnímu, jež mu přikazují pomáhati bližnímu nejen k dokonalosti tělesné, ale také a zvláště k dokonalosti rozumu a svobodné vůle. Neznaboh může tedy podporovati toliko snahy bližního o blahobyť tělesný a pozemský; taková však jeho dobrodiní mají cenu povrchní, jelikož se týkají pouze tělesnosti a pomijitelnosti, ba i záhadnou, jelikož lze pochybovati, zdali Bůh, od něho zavrhováný, jim udělí požehnání, zda prospějí v pravdě bližnímu sama sebou. A pak, neznaboh, jenž plní zmíněné povinnosti k bližnímu, žije v ovzduší křesťanském, plní je ze vzdoru, ze zvyku, ze ctižádosti, anebo napodobuje jiné osoby zbožné, na př. syn neznaboh matku zbožnou. Konečně dobrodiní jeho jsou paralysována špatným příkladem, jeho neznabožstvím, jež svádí jiné k neznabožství. Humanita tedy neznabohů jest nepravá. A že jest nepravá, patrně ze zkušenosti o nynějších socialních poměrech, které zavinilo neznabožství.

Slyšme mravní zásady neznabohů :

Voltaire ¹⁾ : »Lež je něco výborného, vede-li k cíli; musíme lháti, ne liknavě, ne někdy, nýbrž drze a vždycky; tak lžete, přátelé, lžete. — Jest potřebí jíti ku přijímání (t. j. svatému přijímání Těla Páně), abychom s větším výsledkem pověru učinili směšnou; musíme se přetvařovati.« — Al. z Humboldtů ²⁾ : »Pravdu mluvití povinni jsme těm, kterých sobě velice vážíme. Lidem nejšlechetnějším a nejvzdělanějším úřední manželství nestačí, aby ukojili náruživost pohlavní.« — Schleiermacher, filosof a professor protestantské theologie v Berlíně, pravil k Bettině, své milence : »Úctu mám k těm lidem, na nichž na jevo vychází hřích.« — Týž filosof když se tázal Bettiny : »Rád bych věděl, jaké hříchy páchati můžeš,« odpověděla jemu : »Božské pole hříchu jenom skrze tebe jsem poznala, pročez velikými díky tobě jsem povinna, po-

¹⁾ Cit. Wolter: *Psallite sapienter*. 1. 120.

²⁾ Janssen: *Zeit u. Lebensb.*, p. 78.

něvadž hřích jest nejlepší mé rejdiště;« z čehož Schleiermacher velikou maje radost, jak sama Bettina píše, ji laskal, objímal, líbal a žehnal. — Jindy pravil k téže milence »Zdaž jsi zakusila na sobě anebo na jiném, že může člověk zbaviti se chyby? Stačí, abychom toliko poznáním dobré od zlého v sobě oddělovali.« — Bettina se Schleiermacherem pokřtili gypsovou hlavu pohanské modly Jupitera a uzavřeli, že Jupiter jim býti má Bohem.¹⁾ — Lessing se smál, že také lidé neženatí mohou míti dítky, o něž nemusí se starati.²⁾ — Schopenhauer přímo a zřejmě učil, kdy člověk sám sebe zavraždit může; sám pak o sobě pravil: »Kdybych byl chudoben, kdybych se musil živiti filosofií, hlavu kulkou bych si projel.«³⁾ — Vischer, Nüsslein, Krug, Ficker, Lemcke ve svých spisech o kráse mravní zlo nazývají vznešeným předmětem, jenž vzbuzuje naše podivení, úctu a vážnost. — Schiller lichými důvody dokazuje, že zoufalá samovražda jest vznešenější než smrt mučnická.⁴⁾ — Kníže Pückler-Muskau: »Lítost jest zběsilost, pravá podlost, chyba, kterou nikterak nelze odpustiti. — Líbí se mi bahno (t. j. hřích), poněvadž lípne měkce k tělu, tak že v něm člověk odpočívá temně, pohodlně a příjemně.«⁵⁾

Jaký život jednotliví neznabožové vedou?

Odpovídá přísloví: Jaký strom, takové ovoce. Jejich život nechci vypisovati, aby sloužili k posměchu; neboť vážit sobě musíme toho, co vykonali veleduchové ve vědách a uměních, pokud tím neurazili Boha a nehlásali neznabožství, avšak zároveň litovati jest nám, že vědy a umění zle užili proti Bohu, že sami vedli život hříšný a jiné takovému životu učí jak slovem, tak skutkem. Jestliže vůbec o kom, platí zajisté o těchto mužích slova: »De mortuis nil nisi bene.« Jak Bůh s' nimi naložil, člověk říci nemůže; naň jediné připadá práti jim, aby k ním Bůh byl milosrden, a za ně se pomodliti,

¹⁾ Janssen ibid.

²⁾ Baumgartner: Less. rel. Entwickgg.

³⁾ Janssen ibid.

⁴⁾ Ueber d. Grund d. Vergn. an trag. Gegenständen.

⁵⁾ Janssen ibid.

jak to činíval hrabě Stolberg podle příkladu Ježíše Krista. Aniž lze říci, že by celý život jejich byl špatným, jelikož jim Bůh neodepřel Své milosti, jelikož žili ve společnosti křesťanské, tak že takřka mimo vůli podle zákona křesťanského se řídili a konali mnohé ctnosti, ovšem toliko přirozené, jelikož také v nich zajisté často se hýbalo svědomí a je vedlo ke skutkům dobrým. Avšak neznabohové sami, jako Jiřina Sandová či snad lépe Jiří Sand, George Sand, která ve 20 svazcích knihy: »Histoire de ma vie« své nepravosti na odiv staví, anebo přátelé jejich život neznabožský vypisují a nám odporoučejí, kdežto by měli vytknouti věrně a poctivě, co jest mravno a co nemravno. V časopise Gartenlaube 1871 vypisují se mnohé nemravnosti a pošetilosti spisovatele knížete z Pückler-Muskauův, a přece tamtéž jest nazýván mužem velikým. Nelítostným drobnohledem rozebírají Lindner a Frauenstaedt všechny chyby a vady Schopenhauerovy, což má sloužiti k obraně velikého filosofa. Noviny Augsb. Allg. Ztg. 1875. Beil. 71. v nekrologu velebí cizoložníka, jenž se dělil mezi tělesnou a duchovou manželkou, »der sich zwischen einer leiblichen und geistigen Gattin theilte,« jenž příliš důvěrně žil s dvěma sestrami své manželky živé, a nazývají ho mužem, jenž zasluhuje, aby celý národ ho miloval a jemu se divil, mužem nade všecku míru šlechetným, »der Edle — jeder Zoll ein Ehrenmann.« O Karolině, posléze Schellingově ženě, která pravila: Zamiluje-li se muž rozumný do cizí ženy, odpouštím jemu; neboť ne-snášelivá nejsem a plášť mé lásky jest široký,¹⁾ — o této Karolině, s kterou se ještě setkáme, praví dějepisec literární, Haym, že jest bytostí jedinou, kterou pozorovati jest rozkoší neporovnatelnou, která svým životem kvetoucím připravuje nám libou vůni, jejížto život sledovati lze s mravním účastenstvím stále rostoucím, jejížto výlevy citové mohou býti breviářem (modlitební knihou) šlechetných žen. Jiřinu Sandovou, jejížto romány neznabohové pokládají zcela mravnými, kdežto hnilobou mravní silně páchnou a hnilobu mezi čte-

¹⁾ Janssen ibid.

náři rozšiřují, nazývají mnozí kritikové zosobněnou a vtělenou mravností; Viktor Hugo o ní praví, že jest ideou, že za naší doby drží místo sobě zvláštní, že, kdežto jiní jsou muži velikými, ona jest ženou velikou; Adrian Marx ji chválí řka, že nebylo aniž sotva kdy bude ženy jí podobné. Když takové věci se dějí, zdaž není třeba, aby, co jest černé, černým také bylo ukázáno, nikoli bílým? Těmito skvrnami černými neznabohové se honosili a své přátely žádali, aby všecko po jejich smrti bylo na světlo vydáno. Když Humboldt více listův, o nichž se obával, že by jemu, pokud na zemi žije, mohly škoditi, Varnhagenovi poslal, těžce nesl tento, že jemu jsou svěřeny listy obsahující »Impietäten«; načež Humboldt odpověděl, že těmi listy po jeho smrti naložiti může podle své vůle. A Varnhagen tyto »Impietäten« zůstavil neteři své, Ludmile Assingové, která je tiskem vydala. Jaké to byly »Impietäten«, uslyšíme. Kníže Muskau věděl, že Ludmila Assingová, kterou nazýval božskou, jeho život, listy a spisy na světlo vydá a domníval se, že jeho stránky stinné z celé biografie budou nejzábavnější, nej-pikantnější; když pak Ludmila jemu pravila, že jeho biografie, od něho Naturgeschichte nazvaná, nemůže býti celá vydána pro věci čtenářům příliš odporné (t. j. pro nemravnosti a nestydatosti druhu nejhoršího), hněval se Muskau, muž »veliký«. Zdá se, jakoby neznabohové svou nemravností se chtěli chlubiti.

Jestliže tedy o neznabozích vypravovati budu skutky neznabožské, nemyslím, že by křesťané víru vyznávající byli bez chyby; avšak pravý křesťan své chyby, kterých se dopustil, poznává a uznává, jich upřímně lituje, že jimi Boha, Pána svého lásky nejhodnějšího, nejvyšší dobro, urazil, Boha za odpuštění prosí, opravdově slibuje, že s Jeho pomocí, ve kterou pevně doufá, se polepší, sv. svátostí, od Boha ustanovených přijímá a se vši snahou dokonalosti pilen jest. Toť veliký rozdíl mezi hříchy neznabohů a křesťanův. Pakli však nelituje křesťan a sebe napravití nechce, stane se z něho neznaboh praktický, aniž toho dalek jest, aby se stal neznabohem theoretickým.

Neznabohové svůj život poskvřují:

Nevděčností. Bahrdt,¹⁾ rozumář, neznaboh, prostopášník, v 18. století vypovězen byv z Hildesheimu pro bludy nekřesťanské, jež netoliko neodvolal, nýbrž také potvrdil spisem nepravdivým a náruživým, od krále Pruského, Bedřicha Viléma II. přijat a podporován byl; začož králi se odměnil tím, že proti němu vydal hanlivý spis, veselohru Religions-edikt nazvanou, že založil spolek státu nebezpečný, Union, a že sobě zařídil ve státě pruském krčmu studentskou, kde se tropily ohavnosti veliké. — Forster²⁾ od arcibiskupa Mohučského za knihovníka zvolen, chleba jeho a důvěry požíval; začož jemu se odniřnil, že podporoval revoluci francouzskou, která vyhnala arcibiskupa. — A. Humboldt, »kníže vzdělanosti«, u svého přítele královského, Bedřicha Viléma IV., požíval vzácné přízně; začož odměnil se jemu sprostými a hanebnými nadávkami, pomluvami a nepěkným vykládáním úmyslů králových v listech Varnhagenovi poslaných. Toť jsou »Impietäten«, o nichž dříve byla řeč. Ludmila Assingová, která je tiskem vydala, r. 1863 do Italie uprchla a ku dvouletému vězení in contumaciam byla odsouzena. — Karolina svým dobrodincem nazývala a velebila Vil. Schlegela, že jí, v bídě největší postavené, ku pomoci přispěl; když pak do sítí své lásky jej zapletla a jeho manželkou se stala, ačkoli ji miloval velice, od něho se odvrátila bez příčiny, do Schellinga filosofa se zamilovala a jeho se přidržela. Mezi tím, co Schellinga lákala, nazývala svého manžela, Schlegela, milým, sladkým Vilémem; láskou k Schellingovi ospravedlňovala svou nevěrnost ku Schlegelovi. »Byla bych věrna,« pravila, »kdyby bohové chtěli.«

Nenávistí. J. H. Voss Stolbergovi do lůna Církve katolické se vrátivšímu z přítele se stal krutým nepřitelem, jenž záští a nenávistí Stolberga stíhal, ač tento ničím jemu neublížil, až do jeho smrti a konečně hanlivý spis proti němu

¹⁾ Wetzer u. Welte: Kirchenlexicon.

²⁾ Odtud až po povšechnou povahu Voltaire-a excl. vyňato z Brugiera (deutsche Liter. Gesch.), Baumgartnera (Less. rel. Entwickg.), Janssena (Z. u. Lb.) mimo některá místa zvláště uvedená.

vydal, za který přátelé Vossovi sami se styděli. — »Ve svět,« praví Göthe,¹⁾ »žádné důvěry nemám a zoufati jsem se naučil. Hloupé kousky lidé tropí a zanášejí se věcmi nepatrnými; lidé jsou příliš pitomi, ničemni a podle metody nerozumni; musíš tak dlouho žít, jako já, abys naučil se jimi pohrdati.« Tedy ti, kdož jej měli za poloboha, za syna bohů, od něho nenávisť a pohrdáním stíhání byli. Pravý křesťan, i když sto let žije, svého bližního milovati nepřestává vroucně. — Karolina hanebně a nestydatě pomlouvala netoliko své nepřátely, nýbrž také své známé, přátely a přítelkyně, jako manželku Bürgerovu. — Schopenhauer všemi pohrdal, vyjmeme-li ty osoby, které mu sloužily k ukojení bujného chtíce tělesného; obcovati s lidmi bylo mu s poskvrněním; nadával a posmíval se Fichteovi, Schleiermacherovi, Al. Humboldtovi a Beneke-ovi. — Al. Humboldt spílal netoliko králi pruskému, nýbrž také Bunsenovi, Niebuhrovi, Eichhornovi, Savigniovi, Schellingovi, Corneliusovi, Tieckovi, Leovi, Radowitzovi sprostě a hrubě, avšak toliko za zády, s nimi mluvil vždycky sladce, tak že od ministra Ancillona byl nazván encyklopaedickou kočkou, a bál se, aby nadávky jeho »Impietaeten« nebyly uveřejněny, pokud žil, a jemu neuškodily. — Karolina dříve arcibiskupu Mohučskému spílala, později jej pokorně a žebrácky za milost prosila. — Platen nenáviděl a posměchem pronásledoval náboženství té země sicilské, která jemu poskytovala dlouhé pohostinství; čímž dokázal, že oškliva jest a hnusna nenávisť, byť i zdobena rouchem básnickým. Jeho pohřbu přítomen byl arcibiskup Syrakusský se svým kněžstvem, dávaje na jevo křesťanskou lásku. — Schelling nadával městu Würzburgu, Bavorům, jejichž daně ho živily, Jakobimu, Baaderovi, Bedř. Schlegelovi, Hegelovi, Paulusovi, Güntherovi, katolickým gymnasiím bavorským. — Neznabohové sice snášelivosti učí, ovšem nepravé, avšak velice nesnášelivými prokazují se ke všemu, co se vztahuje k Církvi katolické. Za tím účelem užívají zle uměny básnické, aby jako sprostá

¹⁾ Cit. Pesch: Die moderne Wissenschaft.

děvka Církev hyzdila. Tak čteme ve sbírce básní »Gegen Rom!« (Zeitstimmen deutscher Dichter, gesammelt von Ernst Scherenberg): Katolická Církev jest galejí trestní, nevěstkou smilnou; papež kněžourem ješitným, modlou nejhnusnější, mistrem otroků, mistrem pekla; biskupové a kněží kněžoury ulhanými, buřiči, podvodníky, plemenem černě kropenatým, plemenem ještěřčím a žabím, plemenem hadím, černou rotou; věrní katolíci pokrytci, červy, tmavým vojskem, ohavníky, plemenem pokryteckým, černou rumějí duchů lživých, zrádci lež a podvod kujícími atd. — Schopenhauer stařenu nevinou ze dveří vyhodil, tak že zlomila ruku; soudem přinucen byv, aby ji živil, velice se mrzel, že dlouho nechtěla umřít. Avšak svého pudla miloval; ve Frankfurtě každý den navštěvoval opici a viděl v opičím pohledu od mládí melancholickém »die Sehnsucht des naturbildenden Willens nach der Erkenntnis«; pohled opičí považoval za pohled proroka do zaslíbené země. Svého bližního nemiloval, ačkoli pravil: »Kdo nečiní rozdílu mezi sebou a jiným, nejlepší jest člověk; kdo činí největší, jest nejšpatnější.« Ó, té důslednosti »velikého« filosofa neznabožského! — Kníže Muskau ke člověku lásky neměl. Když s kazatelem protestantským, jenž ho navštívil, v parku projížděje řádně promokl, v myslivně radil kazateli, aby, pokud šaty neuschnou, oblekl šaty ženské; načež jej přinutiv vystoupiti na kočár do města úprkem se hnal muž »veliký«, několikrát kostel objel a lidu kazatele ukazoval za ženu přestrojeného. Ale psy miloval, jich více sobě vážil než lidí. »Zvířata,« pravil, »jsou božská, čistá, nezfalšovaná, my toliko lidští, a mnohdy ani lidští.« Ale jakými máme býti, kníže Muskau věděti nechce, ačkoli mnoho věcí jiných věděl. O sobě sám říkal, že nemá lásky, že jest sobec.

Přetvářkou a lichocením. Kníže Muskau Bettině píše: »Nesud' mne podle knihy, ve které holým komediantem se projevuji; spis ten od začátku až do konce přetvářkou jest a klamem.« — Al. Humboldt těm lichotil, kterým nadával a spílal, které pomlouval; Muskau o něm pravil: »Do tváře, ústně a písemně vždycky více lichotí, než jest potřeba.« —

Woolston,¹⁾ anglický myslitel svobodný v 18. století, pokrytecky a licoměrně na křesťanství dorážel, stavě se, jakoby je zastával způsobem pravým a rozumným. V jeho spisech není úsudku rozumného, není poctivosti, není slušnosti a skromnosti; trpce se posmíval tomu, jehož nazýval svým spasitelem, nadával tomu náboženství, ku kterému sám se přiznal, posmíval se knihám, kteréž nazýval božskými a svatými. Ó, té poctivosti neznabožské!

Vraždou a krádeží. Mnozí neznabohové velebí revoluci francouzskou, počátek ostatních revolucí nového věku, tedy vzpouru, vraždu, krádež a vandalství. Vilém Bloos²⁾ hájí komunu pařížskou, petrolejnickou, hanebnou skvrnu národa francouzského. — Gambetta, vůdce strany revoluční, veřejně v novinách r. 1877 obviňován byl, že za pruské války zpro-
nevěřil mnoho a mnoho peněz státních — Neznaboh J. B. Teste,³⁾ ministr krále Ludvíka Filipa, byl žalován, že se dal podplatiti od těch, kteří převzali těžení ze solných dolů Gouhenanských; načež byl odsouzen ku ztrátě svých hod-
ností, k pokutě 94.000 franků a ku tříletému vězení. — Lože svobodných zednářů, od Církve katolické proto kletbou sti-
hané, že křesťanské náboženství a pořádek občanský pod-
kopávají, neznabohy velebí. A co učinila lože Ekuadorská? Zabila úkladně roku 1875 presidenta Gabr. Garcíu Moreno, proto, že byl státníkem katolickým; zástupcové národa Eku-
adorského, senatorové a deputovaní, ve své proklamaci pre-
sidenta zavražděného nazývají největším dobrodincem zubo-
žené země Ekuadorské, jenž podporoval všechny zájmy a pro-
spěchy, jak duševní, tak hmotné, zájmy všech obyvatelů.⁴⁾

Nemravností manželskou. Stolberg praví, že manželství má býti spolkem svatým, podle náboženství spořádaným, že toto onomu uděluje důstojnosti, stát že má chrániti takové manželství, aby sám své bezpečnosti uhájil, že jenom v man-
želství křesťanském štěstí domácí kvete a vychování pravé,

¹⁾ Wetzer u. Welte ibid.

²⁾ Huber: Relig. Frage.

³⁾ Riegerův Naučný Slovník: »Teste«.

⁴⁾ Kolberg: Nach Ecuador. Vorrede.

vychování křesťanské se daří. Avšak Forster pravil, že bez Boha v manželství bude šťasten. Než, brzy žaloval na domácí nepokoj, že sestárnul o 20 let; vdova Karolina tím byla vinna, že manželství Forsterovo se rozbilo. Do jeho manželky Theresie se zamiloval básník Huber, ač byl zasnouben, — v čemž viděli neznabohové »sittliche Liebe zu Therese«; Forster byv přilákán, přivinul se ke Karolině. A tak bez soudního rozsudku, bez požehnání křesťanského z jednoho manželství utvořeno dvoje. Kteréž spojení zvířecí biografické omlouvající k románu Götheovu »Příbuznostem lučebným« ukazují, jakoby Göthe byl zákonodárcem svazku manželského, jako by manželstvím vládl zákon lučebný. Po bídné smrti svého muže, ne manžela, nešťastného Forstera, o němž Theresie, manželského rozvodu svého litujíc, napsala, že nikdy šťasten nebyl, ulovila sobě Karolina Viléma Schlegela za manžela; avšak brzy se zamilovala do božského mladíka »Götterjüngling«, filosofa Schellinga, a Göthe jí pomohl, vyžádat od vévody Výmarského cestou milosti, aby manželství Schlegelovo bylo rozvedeno bez rozsudku konsistoře protestantské. Tak holdovala Karolina službě svobodné lásky, »Cultus der freien Liebe«. — Kníže Muskau se svou manželkou se rozvedl, aby sobě mohl vzíti bohatou nevěstu, poněvadž prostopášným životem byl promrhal peníze, které považoval za jediný statek vzácný, poněvadž jím sobě připraviti mohl rozkoše hrubé a smyslné. Přece však i dále obcoval se ženou rozvedenou a svěřil jí správu statku svého, an sám jezdil světem ulovit nevěsty. — Bahrđt ¹⁾ jsa ženat, jiné ženy zpustlé se přidržel. — Bez příčiny, myslí lehkou a náruživou, Johanka Motherbyova, žena emancipovaná, Karolině podobná, opustila muže a dvě děti, přidržela se mladého lékaře Diefenbacha, tohoto opustila a vzala si Fil. Kaufmanna, překladatele Shakespeara, a Burnsa, básníka, jenž se zastřelil v Paříži. — Lützow opustil manželku Elišku, poněvadž různé prý měli mínění o světě a o životě lidském, vzal si rozvedenou manželku svého bratra a psal opět Elišce, aby mu odpustila a jej opět k sobě vzala.

¹⁾ Wetzler u. Welte ibid.

A kterak takoví rodiči neznabohové nakládají se svými dítkami? Karolina chválila svou dceru Augustu, že majíc 15 roků se zamilovala do komedianta a že sobě bere za příklad svou matku, která majíc 15 roků, pozbyla dobré pověsti; matka Karolina svou dceru učila koketovati, aby dcera své matce přivábila filosofa Schellinga. — Onen ministr Ludvíka Filipa, neznaboh J. B. Teste,¹⁾ odepřel dceři své umírající útěchy náboženské; ale bál se velmi, aby tato ukrutnost otce neznaboha nebyla uveřejněna, aby ani matka o tom neslyšela. Proto když Jacques Crétineau Joly o tom uslyšev od krále samého, jenž ministra Teste-a zbaviti se chtěl, Teste-ovi hrozil, že uveřejní, jak ukrutně naložil se svou dcerou, tu ministr učinil, co dříve nikterak učiniti nechtěl, udělil milost Vendée-ovcům, kteří ke galejím byli odsouzeni. Toť tyran a zbabělec. — A kterak neznaboh se chová k matce a sestře, dokazuje Schopenhauer. Když Feuerbach nepěkně posuzoval jeho matku, syn Schopenhauer »veliký« filosof, se smál. Tak odporným byl syn matce, že s ním obcovati nemohla. Zeptal-li se ho kdosi? »Zda synem jste slavné Johanky Schopenhauerové?« — syn nevlídně se odvrátil. Matce vytýkal, že nectila památky svého manžela a upíral jí lásky mateřské. Jeho sestra mnoho trpěla misanthropií »prvního filosofa německého«. O své peníze jako lakomec a mamonář se staral, nedbaje toho, zdaž matka a sestra majetku svého uchrání. — Kníže Muskau všecky chyby své matky nelítostivě odkrýval a na pranýř stavěl.

Pýchou. Praví-li Göthe:²⁾ Jediní lumpové jsou pokorní (Nur die Lumpe sind bescheiden), důsledkem z obratu platen jest soud: Všickni pokorní jsou lumpy. Pakli však učení křesťanské ukládá býti pokorným, jest pravý křesťan lumpem. Ovšem, neznaboh pokorným býti nemůže; neboť jsa sobě sám bohem, sobě se koří, a jsa středem, k němuž má směřovati všecko, ku bližnímu pokory nezná, nýbrž chce,

¹⁾ Stimmen aus Maria-Laach »Jacques Crétineau Joly« 1876, 6. pag. 70.

²⁾ V básni »Rechenschaft«.

aby jiní jemu se kořili a sloužili. Schopenhauerovi byl celý svět hloupý, on jediný moudrý; zádušný a mrzut byl, že lidé si ho nevážili, že neuznávali jeho moudrosti. — Hegel pravil: »Řekl bych s Kristem, že učím pravdě a že jsem pravda.« Kristus Pán, Syn Boží, a — Hegel! Jaká domýšlivost a pýcha jeví se u Hegela, sebe za pramen pravdy, ano za pravdu samu považujícího a přivlastňujícího sobě, co jedinému Bohu náleží! — Platen přílišným sebecitem sebe povznášeje, s Göthem chtěl závoditi a jako Göthe ctěn býti; že té cti nedošel, velice se kormoutil. — Göthe dával na jevo, že se domnívá býti hvězdou první velikosti; jakási marnivost ve stáří básníka se zmocnila. Götheovu vlastní biografii: »Wahrheit und Dichtung« Stolberg sice chválí, ale vytýká Götheovi, že dobré básníky buď nejmenuje anebo vychvalováním zlehčuje špatné však chválou vynáší, aby sebe sama učinil básníkem jediným. — Schelling domýšlivostí jsa nabubřelým, pravil, že jest povolán, aby náboženství Kristovo celé odhalil a objevil, že jeho přátelé nesmírně se těší z jeho povolání, proč s pomocí boží (pomocí kterého a jakého Boha?) očekává žádoucí uznání, bez něho že by nebylo Hegela. — A ony nadávky, kterými učenci sebe vespolek uctívají, jako by byli v krčmě mezi nejsprostšími vozky a drvoštěpy, patrně svědčí o jejich pýše, domýšlivosti, nadutosti, samolibosti a neustupnosti. »Velikou výmluvností,« pravil Leibnitz, »chválili vznešenost a účinky věd mravy zušlechťujících, a často mezi sebou tak sobě spílali, že bys se byl domníval, že jsi na ulici v rozkáceném davu.« Tak sobě počínali učenci, i když Leibnitz umřel.

Necudností. Kníže Muskau, jemuž krásou bylo tělo nahé, jemuž požitky, jak sám říkal, poskytovala rozkoš smyslná, velikým byl svědcem nevinности panenské a věrnosti manželské; sám o sobě pravil, že v té příčině nemá svědomí žádného že jest ještěrkou, tygrem; žil jako Turek, ano snad hůře, poněvadž Ludmila Assingová o něm nechtěla všechno napsati, ačkoli, co napsala, jest ohavností velikou; největší zalíbení měl v hříších necudnosti, jimiž se chlubil. A takový ohavník jest nazván v časopise »Garten-

laube« mužem velikým. — Schopenhauer, veliký filosof, ačkoli učil mrtviti vůli podle způsobu indického a nořiti se do buddhistické nirvany, přece nejhrubším rozkoším smyslným se oddával: od jedné rozkoše spěchal ke druhé; v pozdějším věku se zalíbením se rozpomínal na život svůj prostopášný a s lordem Byronem často želel, že jest mu nesnadno odloučiti se od žen, snadno však od mužův. — Schleiermacher s Bettinou příliš důvěrně obcoval, tak že sám kníže Muskau Bettinu vybízel, aby také s ním jako se Schleiermacherem žila. Týž filosof popuzoval Eleonoru, manželku Grunnowovu, aby se dala rozvésti a pak jej sobě vzala, a psal jí listy milostné; když pak jeho nabídnutím pohrdla a v manželství setrvala, věštil jí, že brzy ona zemře z lítosti. Každý týden trávil celý den u manželky židovského lékaře a spisovatele, Marka Herze, u Henrietty; láskou náruživou k ní planul, jak dokazují listy od něho jí zaslané, tak že pravil: »Z náboženství k vůli náboženství k Vám přijíti musím, abych ve Vás nazíral vesmír.« Bedřich Schlegel, když ještě trval mimo Církev katolickou, velice sobě vážil Schleiermachera, ale naň se mrzel, řka v listě Karolině zaslaném: »Schleiermacher an obcuje s Herzovou, sobě velice škodí a svým přátelům mrzutost působí svým prokletým a ničemným mlkováním.« Dále praví Schlegel: »Schleiermacher chtěje v Herzové nazírat vesmír kolem se plazí jako jezevec, aby na všech předmětech čenichal všeho míru.« Karolině velice se líbilo Schleiermacherovo nazírání všehomíra a zvala jej k sobě. Schleiermacher žádal lásky, která jest prosta všech mezí, jak pravil, nepatřičných, všech předsudkův. — Karolina jsouc vdovou Böhmerovou, milovala jakéhosi Tattera a básníka Bedřicha Meyera, jenž se honosil desíti tisíci milenek. »Nemajíc,« jak sama pravila, »žádné nenávisti k hříšníkům,« prostituovala se a pomocnicí měla jakousi Forkelovou, ženu špatné pověsti. Karolina, ač Forstera pomlouvala a on byl ženat, přece do něho se zamilovala. O citových výlevech této Karoliny praví Haym, dějepisec literární, že mohou býti breviářem žen šlechtných. — Theresie, manželka Forsterova, onoho Meyera také milovala, což Forsterovi sloužilo k veliké radosti.

Jaký však to byl poměr, poznati lze z listu Herderova: »Má žena pozdravuje celou trojici (Forstera, Theresii a Meyera), kterou však nechci nazvati svatou, abych se nerouhal.« — Toland,¹⁾ jenž prodajným pérem psal tomu, kdo platil, nehledě, kde právo jest, a Tindal, oba neznabohové angličtí na začátku 18. století, prostopášností a nemravností vynikali. — Heine, básník, rozkošník smyslný, chlubil se, že hřeší s půvabem, »mit Grazie«. »Nechceme se zapíratí,« volal, »žádáme požitků, tanců s nymfami, nektaru a ambrosie. Kéž by svět nikdy nebyl věřil v Boha! Byl by šťastnějším.« Heine, jenž s Bohem odhodiv vlast, přátelství a mrav, podržel vtip katanský, rasovský a tělo hříchem zkažené, sám o svých básních praví: »Jedem naplněny jsou mé básně.« Tohoto jedu se jim dostalo z nitra básníka zkaženého. — Wieland svým životem a svými spisy chrámy stavěl a oběti přinášel Bakchovi a Venuši. »Nic není,« pravil, »vyššího nad požitek smyslný.« Posmíval se touze po ideálu, šlechetnosti a velikosti. — Hegela, filosofa, nazvala Karolina galánem a všeobecným cicisbeem. — Göthe navrátiv se z Italie roku 1788 v konkubinátě žiti počal s Kristianou Vulpiusovou, kterou sobě za manželku vzal teprve r. 1806. »Římské elegie« svědectví dávají o jeho mysli necudné. O Výmarských ženách ženiálních, s nimiž Göthe obcoval, praví Rudolf Gottschall, že katechismu málo dbaly; a Göthe měl v obyčeji milovati vroucně a náruživě.

A tak škodí hlíza neznabožská nejen neznabohům samým, ale i společnosti samé, poněvadž jejich přičiněním otravuje mnohé jiné. Dokladem jest nihilismus, kterým hubí neznabožská filosofie mysli mnohých vzdělců, ovšem nepravých, neznabožský socialismus a anarchismus, který vnikl do lidu méně vzdělaného působením neznabohů vzdělců, který zamítá všelikou auktoritu a základy společnosti lidsképodvrací.

Právem tedy praví Washington ²⁾: »Ten není přítelem národa, kdo mu bere náboženství.« Proto žádá Plato (De rep.), aby neznaboh byl smrtí potrestán.

¹⁾ Wetzler u. Welte ibid.

²⁾ Cit. Raumer: Die vereinigten Staaten v. Nordamerika. 1. 3.

A co činí vlády našeho století? Necháávají neznabožství bujeti, ba nepřímó je podporují. Věru, kdyby Bůh sám skrze Církev katolickou nepřispíval, náboženství by vymizelo a s náboženstvím by zahynula též společnost lidská.

Kdo tedy se chce těšiti z náboženství a jeho darů, člověku a společnosti nezbytných, budiž údem Církev katolické. A již mnozí neznabohové vrátili se skrze Církev katolickou k Bohu, jak dokazují spisy: »Die Convertiten seit der Reformation« von Räss, 12 Bände, Freib. 1866—72, »Convertitenbilder des 19. Jahrh.« von Rosenthal, 3 Bände, Hurter 1870. Čtěme pozorně dějepis, a přesvědčíme se, že prozřetelnost Boží snahy neznabohů maří.

5. Neznabožství okrádá člověka o blaženost a spokojenost, která nezbytně vyplývá z pravé dokonalosti rozumu a svobodné vůle a kterou naléztí lze jediné v Bohu. To poznati můžeme také ze zkušenosti, kterou máme o neznabozích, v neznabožství pohřížených a z něho vybředlých, ze zkušenosti, kterou nám líčí ony dva spisy o konvertitech.

Slyšme, jak nešťastni jsou neznabohové.

»Které náboženství, vyjmeme-li křesťanské, duši zarmoucenou kdy potěšilo, srdce opuštěné ukojilo? Kdo z učenců víře křesťanské odporných naučil nás, kterak bychom slzy setřeli? Jediné křesťanství od počátku svého předpovědění a svého vzniku lidi slíbilo těšiti v nevýslovném žalu tohoto života ušlechtěním náklonností a tento slib veliký vyplnilo. Dříve než by je kdo nahraditi chtěl, musil by bolest vypuditi s povrchu zemského.« Tak čteme u Montalemberta. Neznaboh tedy strasti a nehody života vezdejšího trpělivě a klidně snášeti nemůže, jako křesťan snáší. Než, co dím nešťestí? Ani štěstí mu nepřináší poklidu. Praví zajisté Balmes: »Neznaboh ve štěstí jsa postaven cítí, kterak zmije se skrývá v prsou a jedem svým srdce otravuje. Rozkoše jej unavují, svět se mu oškliví, život jest mu obtížný. »Proč jsem zde na zemi?« táže se. »Co mi prospívá, že jsem se narodil? Čeho pozbudu, opustím-li zemi, která mě netěší? Tento den jest mi odporný jako včerejší, zítřejší také bude odporný. Od žádosti potácím se ku požitku a v požitku hynu samou

žádostí.« A konečně Maistre tvrdí: »Mužové nejvýtečnější, stanou-li se kořistí nevěry, nejvíce v sobě cítí bídu tohoto života; marně hledají útěchy ve vědě a umění, všechny práce s cílem se minou, zármutek se stářím roste, jejich konec bývá hrozný a zoufalý. Mnozí bídy své nezapírají, mnozí ji tají.«

O Al. Humboldtovi, zbožňovaném knížeti německé vzdělanosti, jenž prý na olympickém trůně klidně seděl (snad jako Bůh), pravil v Děvině, když se konala stoletá památka jeho narozenin, jistý dělník: »Poklidu a spokojenosti nena-
lezneme u Humboldta, jenž sám spokojen nebyl.« Humboldt sám mluví o zmatcích svého života pustého (*Verwirrnisse meines öden Lebens*), že žije »monoton, trübe et mourant«, že nesnesitelným jest mu spolek s lidmi, že není pohodlné viděti, kterak ubývá kostíku myšlénkám a váhy mozku. — Göthe pravil v posledních letech: »Velebili a považovali mne za člověka štěstím zvláště obdařeného; než, v pravdě život můj nebyl ničím, než prací a námahou, a mohu říci, že v 75 letech ani 4 týdny nežil jsem blaženě; bylo to věčné válení kamene, který znovu musí býti zdvihán.« — Karolina nehodu snášela zbaběle a vinu svého uvěznění křivě sváděla na jiné, na svého muže, Forstera, kterého sama byla zničila; nelibě cítila svou nedůslednost a život odporu plný, než, přece bohům (!!) děkovala, že jest nedůsledna. — Lessing byl nespokojen; nemoci a jiné strasti netrpělivě snášel; rozhořčen byl proti celému světu. — Schopenhauer velice úzkostlivým a bázlivým se projevoval a trápen byl nekonečnou prázdni svého života (*grenzenlose Oede des Lebens*). — Kníže Muskau zoufalostí chtěl se zastřeliti; ale na sebe žaluje, že neměl tolik odvahy, aby tak učinil. Kdysi pravil: »Nikdy jsem šťasten býti nemohl.« — Lenau, básník, vnitřním rozbrojem se zbláznil. — Schiller prázden jsa víry, prázden byl pokoje; hypochondrie filosofická duši jeho hubila. Ani sláva, ani přátelství jemu nestačilo; proto toužil po pravdě, kterou dříve měl, když r. 1777 napsal tuto modlitbu: »Můj Bože! zachovej poklid srdce mého, abych byl s to poznati Tebe a kterého jsi poslal, Ježíše Krista; neboť pravda je-

diná srdce sílí a duši povznáší. Mám-li pravdu, mám Ježíše; mám-li Ježíše, mám Boha; mám-li Boha, mám všecko.« A blížil se ku pravdě, tak že r. 1795 v básni zvolal: »Náboženství kříže! Jenom ty spojuješ v jednom věnci pokory a síly dvojí palmu.« Než, zdá se, že mu bylo náboženství křesťanské toliko zdrojem fantasie pro umění básnické, ale ne také předmětem víry a skutků; z posledních jeho listů, pokud člověku lze souditi, jest pochybno, že by se stal věřícím. Vždyť napsal kdysi Göthe-ovi: »Člověk přirozenosti zdravé a krásné nepotřebuje, jak sám pravíte, morálky, přirozeného práva a metafysiky (náuky o Bohu, duši lidské a světu přirozené); nepotřebuje ani božství, ani nesmrtelnosti, aby se o ně opíral, jich se držel. Ony tři náuky nemohou se státi takovému člověku předmětem, o který by vážně se staral a který by mu byl potřebou; jsa aestheticky naladěn, necítí potřeby, aby se ohlížel po útěše, která čerpána býti musí ze spekulace.« A Stolberg praví o Schillerovi: »Filosofii, náboženství a krásu Schillerova smrt prospěla, poněvadž měl větší náklonnosti k lesklé nepravdě, než ku pravdě.« — »Schiller náboženstvím si zahrával, jako by bylo krásnou mythologií, aniž jím se zanášel jeho rozum a vůle, nýbrž jediná fantasie.« Není tedy divu, že Schiller byl prázden pokoje a že hypochondrie filosofická duši jeho hubila. — Kleist protikřesťanskou filosofii studoval a nepokojem rozerván, životem nasycen se zastřelil; v básnictví hledal útěchy, ale marné; sám o sobě pravil: »Ve mně nic není stálého mimo nestálost.« — Herder zvolal: »Ó, že s cílem se minul život můj!« — Jacobi, filosof, sám o sobě pravil, že filosofie učinila jej žebravým chudásem.

A když smrt se blíží, jaký strach a jaká hrůza padá na neznabohy! Kéž by uvážili slova Platonova¹⁾: »Ani ty, ani tvoji soudruzi stejného smýšlení první o božství tak nemluvíte, nýbrž v každé době se vyskytovalo brzy více, brzy méně těch, kteří touže nemocí trpěli, jako ty. A jelikož jsem obcoval s mnohými z nich, pravím tobě, že posud nikdo,

¹⁾ De leg. 10 p. 888.

jenž božství upíral, v témž mínění nesetřval až do smrti.« A Balmes Platonovi přisvědčuje, an praví: »Pochybovačství člověka ve štěstí pozemském postaveného zdá se ukájet; než, jakmile nemoc se objeví anebo smrt sama, i to zdání zmizí a bezpečnost lživá v úzkost a nejistotu se promění, výčitkami a hrůzami naplněnou. V takové bídě člověk hledá světla, aniž je nalézá, víru v sobě vzbuzuje, avšak marně, obrací se k Bohu, než Bůh ho neslyší.«

Slyšme, jak neznabohové umírají.

Herder umíraje zvolal ¹⁾ »Dejte mi veliké myšlenky!« Na smrtelné posteli člověk potřebuje veliké myšlenky, ku které by se přivinul jako k desce, když loď se rozkotala, která by ho zachránila a vynesla z propasti, ve které umírajícímu veškeren svět se potápí. — Al. Humboldt zvolal na loži smrtelném: »Zármutek a nespokojenost s celým světem velice se vzmohly.« — Heine sklíčen jsa nemocí pravil »Věřte mi, příteli, když dlouhá léta zrale jsem uvažoval a na mysli přemítal, cokoliv ode všech národů bylo řečeno a napsáno, toho přesvědčení jsem nabyl, že jest Bůh, že jest život na onom světě, kde skutky dobré budou odměněny, zlé potrestány. Ano, tak mluví k Vám Jindřich Heine, a jestliže jste pochyboval, pochybnost odložte a vizte, kterak člověk vírou v Boha, nereptaje, snášeti může útrapy nejbolestnější; kdybych té víry neměl, dobře věda, že není pomoci, již dávno bych byl učinil tomuto životu bídnému konec. Jsou blázni, kteří, když celý věk lidský prožili, bludem jsouce klamáni a blud svůj projevujíce slovem a skutkem, nemají té odvahy, aby vyznali, že tak dlouho mohli blouditi; já však přímo vyznávám, že to byl neblahý blud, jenž mne poutal. Nyní teprv jasně vidím, a kdož mne zná, kdož mě vidí, řekne, že tak nemluvím, jako bych byl mysli sklíčené a chorobné, nýbrž proto, že rozum nyní lépe věci posuzuje, než dříve.« Avšak Bohu žel! Týž Heine také pravil »Dieu me pardonna; c' est son métier. Bůh mi odpustí; toť jeho řemeslo.« Kde jest jaká lítost? Zdaž opovážlivě a hříšně nedoufal Heine v milosrdenství Boží? — Schopenhauer za své

¹⁾ Hettinger: Apologie p. 48.

nemoci poslední bolestmi velikými jsa trápen, zvolal několi-
krát: »Ó Bože! můj Bože!« Když lékař se ho tázal, zdaž
v jeho filosofii drží místo nějaké Bůh, odpověděl: »Má filosofie
v bolestech bez Boha nestačí; až se pozdravím; všechno na-
pravím.« Ulevilo mu. Týž lékař zastihnuv jej, an sedí u okna,
na dřívější rozmluvu jej upamatoval, mluvil o věčnosti a vy-
slovil jméno Pána Krista. Tu se rozčilil filosof a pravil:
»Nemluvte mi o lichých strašidlech; takové tlachy dětem
sluší, filosof Krista nepotřebuje.« Téhož dne filosof neznaboh
byl mrtev. — Kníže Muskau zemřel nešťastně a zoufale, ne-
moha ukončiti komedii po komediantsku, nemoha sobě hráti
jako dítě hračkami a nemoha ze své mysli vypuditi Boha,
kterému se byl rouhal a posmíval. »Après nous le déluge!
Co se opovažuje mrtvý pes starati se o to, co se s ním
stane? Toť by nepřipadalo ani na člověka, jenž, jak se do-
mnívám, jest nejnešťastnějším a zároveň nejnestydatějším ze
všech zvířat.« Tať byla slova muže »velikého«, neznaboha
umírajícího. — Jacobi, filosof, jak praví Stolberg, byl malé
mysli a rozhořčen, kdykoli nejmenší bolest ho pamatovala
na smrt. — Schelling blízek jsa smrti, sklíčenost a zoufalost
cítil; »svět jest,« pravil, »au bout de son latin, ve stavu ex-
spirace, poslední dnové světa nastávají.« — Wieland se třásl,
vida mrtvolu. Göthe pravil: »Štítil jsem se viděti v rakvi
Herdera a Schillera.« Schleiermacher pravil: »Nemám smyslu,
abych se díval na mrtvolu a se zanášel mrtvou schránkou
duše lidské; pohled jest děsný, aniž poskytuje radosti neb
útěchy.« Tyto hrdiny neodvracela od mrtvolu idiosynkrasie,
nýbrž mrtvola je pamatovala na smrt, smrt pak na Boha,
Jenž soudí neznabožství a hříchy z neznabožství pocházející.
»Pomni, člověče,« praví Písmo svaté, »posledních věcí, a ne-
budeš hřešiti.« K Bohu vrátiti se nechtěli, neznabožství se
nechtěli zříci, proto na poslední věci nemyslili a mrtvolu se
děsili. — Lessing, jak píše Jacobi, nedlouho před smrtí byl
velice zkormoucen, a pravil, že ho všechno opouští; Jacobi-ovi
dal na srozuměnou, že ho nejvíce rmoutí výčitky, které mu
činila manželka umírající, protože ji přiměl k tomu, aby se
Boha odřekla.

Posléze představme si, dříve než neznabožství ukončíme, povšechnou povahu 2 neznabohů, Voltaire-a a Jiřiny Sandové.

Voltaire, ¹⁾ arcineznaboh, sobec, a ukrutník, život vedl prostopášný, smyslný a chlípny. Jaké jest krasochuti a uměleckého vzdělání, dokázal nazvav Shakespearea opilým divochem. Na akademii, která jej nechtěla učiniti údem svým, pamflety drzími se mstil. Kdokoli jemu odporoval, byť byl dříve jeho přítelem, tomu neodpovídal důvody vážnými, klidnými, duchaplnými a objektivními, jakých vyžadovala objektivná kritika jeho odpůrců, nýbrž zuřivě, úkladně a nestydatě si vedl a užíval nadávek nejsprostších; své odpůrce literární, jak skutečné tak domnělé, až do smrti pronásledoval, jednoho odpůrce poslal do bastilly, jiného opět u ministrů osočoval, jsa mrzkým udavačem; zlodějů jim nadával, pomlouval a na cti škodil. Ludvíka XIV. živého velebil, mrtvého hanobil a špinil; Ludvíkovi XV. řečí pochvalnou lichotil, aby u dvora byl přijat a ctěn. Jsa lakomým vydřiduchem takových statků nahromadil, že měl posléze 130.000 fr. ročních příjmů, na nichž lpělo mnoho slz rodin ožebračených; sebe dobrodincem vyhlášoval, ačkoli půjčoval lichvářsky a měď za zlato prodával. Bez příčiny hudebníka jakéhosi s rodinou do neštěstí uvrhl. Když Henriadu poprvé vydával, věrolomností a lakotou dvěma knihkupcům francouzským velikou škodu připravil; jednoho knihkupce do bastilly poslal a žebrákem učinil. Mnohé jeho spisy lžemi oplývají a nestydatostmi, jakých ani Casanova nenapsal; pérem svým k revoluci popouzel, spisy utrhačnými, sprostými a hanebnými Církev katolickou pronásledoval a, totéž aby činili, přátely vybízel říkáje: *Ecrasez l' infame.* (Vyhladte zlopověstnici!) Dějiny prostředkem mu sloužily, aby svá mínění rozšířil; v Henriadě svatý Ludvík mluví proti trestům věčným; ve svých dramatech velebí náboženství mahomedánské; historické osoby hanobí, jako Davida, krále, Pannu Orleanskou. Nepočestně vydával svůj

¹⁾ Wetzer u. Welte ibid.

spis »Kroniku císařství« a vinu toho podvodu hanebně uvaloval na knihkupce. Život jeho jest pln odporu, lži a rozevranosti. Zapíral drze, že jest spisovatelem pamfletů; křivě přísahati, podpis padělati se neštít; lháti pro svého přítele pravil býti první povinností přátelskou. Když Mahometa, drama bezbožné a nemravné, ku potupě věnoval a poslal papeži, sám listy poděkovací a pochvalné napsal, jakoby papež je byl poslal. Nevděčným prokázal se ku Maupertuis-ovi, presidentu Berlínské akademie, a vinil ho z krádeže literární; taktéž nedvěčným jsa ku Bedřichovi II., králi pruskému, proti němu napsal satyru a jemu básně ukradl. Aby se stal údem akademie pařížské, psal knězi de la Tour, tvrdě, že jest pravověrným křesťanem: Si jamais on a imprimé sous mon nom une ligne, qui puisse scandaliser un sacristain de paroisse, je suis prêt a la déchirer. Je déteste tout ce qui peut porter le moindre trouble dans la société. (Jestliže kdy mým jménem vytištěna jest řádka, která by mohla pohoršiti toliko farního kostelníka, jsem odhodlán, abych ji vymazal. Odmítám vše, co společnost rušiti může nepokojem byť i sebe menším.) R. 1723 jsa nemocen se zpovídal r. 1768 onemocněv se zpovídal, než opět Boha se odřekl, velebné svátosti, kterou byl přijal, se posmíval, brzy však stížen byv nemocí těžší, obnovil před svědky své vyznání katolické, ale pozdraviv se spílal těm, jimž byl své vyznání učinil; r. 1778 zpověď všeobecnou vykonal a spisem potvrdil své vyznání katolické, avšak když nemoc ulevila a přátelé jemu domlouvali, odvolal a zapřel božství Ježíše Krista. Zemřel volaje: »Opuštěn jsem od Boha a od lidí.«

Jiřina Sandová,¹⁾ rodem Aurora Dupinová, provdaná Dudevantová, jménem spisovatelským George Sand podle přítele svého Jules Sandeau, žena úplně emancipovaná, ve své biografii beze studu a s jakýmsi zalíbením netoliko své, nýbrž také svých rodičů chyby a hříchy odkryla beze všeho milosrdenství, nejsouc pamětliva čtvrtého přikázání Božího,

¹⁾ Stimmen aus Maria-Laach 1877. »George Sand.«

jež jest přirozeně člověku vštěpeno; ve své biografii nešetřila ani přátel. O mravnosti lidské špatně smýšlela, knihu Tom. Kempenského »O následování Krista Pána« nazývající vznešenou a zároveň hloupou, jelikož prý člověka může učiniti svatým, ale ne člověkem; tím zajisté způsobem výčitky svého svědomí tlumila. S matkou žila v největším nesváru a ji za šílenou považovala; ačkoli dobrovolně za manžela sobě vzala barona Kazimíra Dudevanta, ačkoli měla děti, přece s jinými se milkovala a když oba manželé se shodli o majetek, občas meškala mimo zámek Nohant. V Paříži bydlila spolu se svým přítelem Jules Sandeau, za muže se přestrojila a dcerušku svou Solange zůstavující ženě cizí s muži obcovala a místa všacka navštěvovala, aby spisovatelkou se mohla státi. O svém dítěti s chloubou píše, kterak s ní mluví: »Upokoj se, milá Jiřino (tak nazývá dcera matku), budu-li královnou, obdržíš celý Montblanc.« S mladým mužem cestovala po Italii, a v jakém poměru s ním žila důvěrném, nepřímě sama povídá v jednom románě. Ačkoli za 20 let svého spisovatelství obdržela 800.000 fr., průměrem ročně 40.000 fr., přece praví: »Jsou-li hodiny počítány, stojí-li věřitel přede dveřmi, nutká-li dítě, které šlo spat bez večeře, umělce, aby časně z rána byl hotov, musí tento bolestně býti dojat, byť i jeho nadání bylo sebe skrovnější.« O svědomitosti umělecké sama svědčí řkouc: »Pravá sláva mé práce nekorunovala, poněvadž své svědomí nekladla jsem proti obrazotvornosti. Nucena jsouc vydělávati peníze příliš fantasií jsem rozněcovala; aniž jsem se tázala rozumu.« Netoliko výdělkářství její hubilo a otravovalo její nadání stkvělé, nýbrž také nenávisť k lidstvu; pravila zajisté takto: »Mám společnost za ztracenou, nenávisti hodnou, aniž mi možno jinak mluvíti; tak jsouc přesvědčena jiných knih psáti nebudu než ty, které lidé považovati budou za špatné a nebezpečné, a které snad takovými jsou. Tedy svými romány vědomě kazila. Že jest nadání výborného a genialního, romány svými dokázala. Avšak hanebně svých darů užívala; neboť v románech od ní napsaných se vyskytují tyto bludy, všelike zájmy společnosti

lidské podrývající, bludy neznabožské, revoluční a nesmírně záhubné: 1. Církev katolická jest veliké kacířství; 2. Ježíš Kristus jest pouhý filosof; 3. náboženství jest zbožňování sebe a svézákonitost, úplná nezávislost a rozkošnictví; 4. katolický kněz jest muž minulosti, který všude číhá, aby nad lidem rozestíral rubáš mlčení; 5. upravený stát jest politické kacířství; 6. majetek jest poliviční krádež; 7. manželství jest zlo, nevěra manželská jest návratem k nezaniknutelnému právu ženy; 8. souložiti jest dovoleno, ano právem; 9. vražditi sebe jest právem, někdy také povinností. V románě »Indianě« takto čteme: »Cizoložství jest prostředkem proti zlům, která vycházejí ze sňatků konvenienčních; nelze-li se vyhnouti takovému sňatku, aniž vzíti sobě manželku muže živého, prostředkem jest samovražda. — Vyniká člověk nad zvířetem nerozumným, an samovraždu poznává býti lékem všecku bolest hojícím. Láska vztahuje se ku hříšníku, nikoli ku spravedlivému, pro hříšníka jediného pracujíc nepokojně, vroucně, vášnivě a náruživě. Chováš-li, člověče šlechetný a poctivý, prudkou vášeň k bídne nevěstce, věz, že to jest pravá láska, aniž se styděti tobě jest.« — V Lelii: »Ctnost jest vzdorovati hanbě. — Čest jest holá marnivost společenská; býti směšným horší jest než býti bez cti. — Rozdíl mezi dobrým a zlým učinili jme my. Duch dobrého a zlého jest duch jediný, duch týž, Bůh. — Toť mé právo užívati světa; toť má ctnost nepohrdati požitkem; toť má moudrost přestati na požitku t. j. smyslném. Anakreon mi napsal liturgii, starý věk jest mi vzorem, nazí bohové Řecká mým božstvím. Lékem proti zoufalosti jest náboženství rozkoše; odměna boje rozkoš. — Jáť jsem pánem a bohem svým, a mohu zničiti chrám a obraz božský. — V »Jacques« dokazuje, že samovražda netoliko jest dovolena, nýbrž užitečna a vznešena. — Ve »Valentině«: »Manželství jest řádem nemravným, hlavní příčinou nevyslovitelných strastí rodinných.« — Obsah románu »Jacques« je tento: Pozoruje-li manžel nevěru své ženy, ať vystoupí na horu a uvrhne se dolů, ne z hněvu, nýbrž ze šlechetnosti, aby nešťastné své manželce vrátil svobodu; anebo odpustiž svému sokovi a manželce

a spravujž s nimi své jmění společně. — Jiřina Sandová psala též romány sociální, kde vyvrací všechny řády společenské proletářům k vůli, jimž pomoci chce zničením ostatních tříd společenských. — Když Sandová umírala, přístupu k ní neměl kněz; čímž sama vinna nebyla, nýbrž literární přátelé její, kteří od ní vzdalovali útěchu náboženskou.

Takovým životem a takovou smrtí neznabohové sami nepřímou Boha dokazují, nemohouce rozvázati svazek, kterým jsou poutáni k Bohu, aniž nalézajíce blaženost a spokojenost mimo Boha; mimo svou vůli dokazují, že vědy a umění jsou ničemna, odporují-li Bohu, vedou-li k neznabožství, že vědy a umění bez Boha člověka učiniti nemohou šťastným. Porovnáme-li neznaboha se světcem křesťanským anebo se zbožným křesťanem, který rozumem a vůlí žíti se vynasnažil s pomocí Boží podle učení křesťanského, na př. se Stolbergem, výtečným učencem a umělcem, vrstevníkem jmenovaných neznabohů, který se vrátil do lůna Církve katolické: kterak životem a smrtí od sebe se rozeznávají!

Z bytnosti, příčin a účinků neznabožství vychází na jevo, že neznabožství jest nepřímým důkazem jsoucnosti Boží, že neznabohové nechtíce vydávají svědectví o Bohu.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

Jaké bytnosti jest Bůh?

Z důkazů o jsoucnosti Boží vyplývá tato bytnost Boží:

1. Bůh jsa bytost naprosto neměnitelná jest dokonalý, jednoduchý kon čirý; jest pouhý duch naprosto jednoduchý; nezávisí na ničem a sám Sobě dostačí; trvání Jeho jest naprosté. Jest rozumný a svobodný původce prvního pohybu fysického, vegetativního, smyslného a nadsmyslného a určité velikosti jeho, sám nejsa pohybován, sám Sebe nepohybuje; v Jeho naprostém trvání jest zároveň, jednotně a nerozlučitelně sloučen pohyb s klidem, a sice jeden životní pohyb

nejmocnější, pouhému duchu naprosto dokonalému a naprosto jednoduchému příslušný, s klidem nejhlubším, blažeností naprostou. Důvodem času a věku jest Bůh, nepodléhaje ani času ani věku, skrze Svou věčnost, t. j. skrze neomezeného života majetek pojednou celý a naprosto dokonalý. Důvodem prostoru jest Bůh, prostoru nikterak nepodrobený, skrze Svou nesmírnost, skrze kterou všeliký prostor přesahuje, všem tělesům přítomen jest a jim prostornost uděluje. Také času, věku a prostoru určitost má svým důvodem posledním Boha rozumného a svobodného.

2. Bůh, jsa první příčinou všeho, jest bytost seboucí, jest Sobě důvodem, jest skutečný, podstata, může bez světa býti, na světě nezávisí, jest od světa různý, nejmocnější, věčný, nadsvětový a světu vtomný, velemoudrý, pouhý duch, svobodný a rozumný.

3. Bůh jest naprosto nutný, Svá vlastní jsoucnost, původce a zachovatel jsoucnosti tvorů, rozumný, moudrý, svobodný a mocný.

4. Bůh jest pravda sama, od bytnosti Jeho věčně se nelišící, pravda naprostá, svrchovaná, od rozumu Jeho věčně se nelišící; není věčného rozdílu mezi rozumem Božím a Jeho myšlénkami, jež mají předmětem *hlavním* bytnost Boží, pokud jest o sobě a pokud může býti ve tvorech napodobena, která věčně se neliší od myšlének Božích, a *přídruženým* skutečné věci stvořené, od kterých se liší myšlénky Boží věčně. Bůh myslí bytnost Svou a všechny věci konečně jednou jedinou myšlénkou, a touto myšlénkou jest on sám.

Bůh jest dobrota sama, od bytnosti Jeho věčně se nelišící, dobrota naprostá, svrchovaná, od vůle Jeho věčně se nelišící; jest podmětem a předmětem Svého chtění; jest v držení všeho dobrého od věčnosti; jedním činem chce 1. Svou dobrotu, 2. dobrotu konečných věcí možných, od Jeho bytnosti věčně se nelišící, a sice obojí nutně, 3. dobrotu konečných věcí skutečných, na kterých není nikterak závislým, kterými nikterak není podmíněn, svobodně.

Bůh jest krása sama, od bytnosti Jeho věčně se nelišící, krása naprostá, svrchovaná. Musí, sám Sebe, svrchovo-

vanou pravdu, mysle, nezbytně na Sobě, nejvyšším dobru, nalézati zalíbení největší, které jsouc naprosté Bohu stačí úplně, měrou svrchovanou; k němu přistupuje zalíbení na kráse tvorů viditelných přidruženě, podmíněčně a vztažně, pokud ji Bůh učinil svobodně, aby byla konečným odleskem Jeho krásy nekonečné, aby k ní se vztahujíc o ní vydávala svědectví.

Své pravdy, dobroty a krásy učinil Bůh účastnými tvory, pokud jich účastnými býti mohou, měrou konečnou a nestejnou tak, že nepozbyl ničeho ze Své bytnosti, že Jeho dokonalost na nich se projevuje, že tvorové Svou dokonalostí svědectví dávají o Jeho dokonalosti.

Býti stvořitelem světa jest přívlastkem Boha zevnějším, který spočívá na přívlastcích vniterných, rozumu a všemohoucnosti, bez kterých nemohl Bůh tělesa prvá stvořiti, a na svobodě, poněvadž Bůh na světě nezávisí. Bůh, původce prvních těles, sám tělesem není.

Bůh nemá případků, ale jest čirá podstata jedna a naprosto jednoduchá. Co jest u podstaty, která má povahu duchovou, případkem, jest u Boha bytností samou. Co jest u podstaty tělesné případkem, to nikterak na Boha nepřipadá. Vztah mezi Bohem a světem znamená závislost ne Boha na světě, ale světa na Bohu. O majetku, pokud jest případkem, nelze u Boha mluvit. Bůh má sám Sebe naprosto v držení tak, že majitel a majetek jsou naprosto totožni; svět jest majetkem Božím ne proto, že by byl případkem Jeho, ale proto že jest na Bohu ve všem závislý a že svědectví vydává o dokonalosti Boží.

Bůh jest život; tvory účastnými čině života, Svého života ani nepozbývá ani nenabývá; jest rozumný, mocný a svobodný.

Bůh je stvořitel bytnosti prvních jednotlivých druhů bylin a zvířat a bytnosti člověka.

Mají-li míti tvorové viditelní fysické dokonalosti obecné, musí také jejich původce z dokonalostí se těšiti; tyto však musí býti naprosté, poněvadž dokonalosti jsou Jeho bytnost, která musí odpovídati Jeho jsoucnosti a která tedy musí

býti naprostá. Tedy dokonalost podstaty stvořené vztažná má důvodem Boha, podstatu naprosto dokonalou, tedy naprosto úplnou, naprosto jednoduchou, naprosto živou, naprosto osobní, naprosto duchovou.

Jsoucnost Boží skutečná je totožná s bytností; avšak jsoucnost skutečná jest jedinečnost. Proto jedinečnost jest Jeho bytnost; proto nemůže býti ani myšlen Bůh obecným. Jemu tedy přísluší naprostá jedinečnost, naprostá osobnost, kterou jest podmíněna jedinečnost tvorů viditelných vztažná.

5. Bůh jsa původce účelnosti prokazuje rozum, vůli a moc a jest nejvyšší cíl tvorstva; poněvadž moudrost Boží, za kterou pokládati sluší ve příčině účelnosti rozumnost Boží, se jeví svrchovanou, jest svrchovanou též Jeho vůle a moc, jež při účelnosti úzce souvisejí s moudrostí.

6. Bůh jest Svá vlastní mysl věčná, nutná, nezměnitelná, Svá vlastní bytnost věčná, nutná, nezměnitelná; v Něm jsou pomyslné bytnosti věcí nejen stvořených, ale také nesčíslných vůbec možných. Jednou myšlénkou, kterou jest On sám, myslí Sebe a nesčíslné věci vůbec možné, konečné, od nichž může bytost Jeho býti napodobena.

7. Bůh jest zákonodárce celého lidstva, jsa původcem přirozenosti lidské, zákonodárce vniterně naprosto nutný a zevně svobodný, naprosto nezrušitelný a neměnlivý, nejvyšší důstojný, nejvyšší vážný, nejvyšší spravedlivý a mocný, nejvyšší svatý; vůle Jeho jest zákon věčný, na němž přirozený zákon časný má účastenství a který jest jím časně oznámen.

8. Bůh jsa dobro nejvyšší a nejsa závislým na žádném dobru konečném, sám Sobě dostačí a jest sám Sobě plným důvodem Své vlastní blaženosti svrchované; slávou zevnější, která na jevo vychází stvořením světa a kterou Mu povinni jsou tvorové rozumní, bez které sice býti může, ale kterou přece od nich žádá nutností vztažnou, nikterak se nemnoží sláva Jeho vnitřní, Jeho blaženost.

9. Bytnost Boží označuje se mocí, kterou vládne Bůh nad přírodou a na ní koná, co sama konati nemůže svými silami.

10. Bůh sebe ve tvorstvu zjevuje tak zřejmě, že člověk,

užívá-li řádně rozumu a není-li vůle jeho zlá, jsoucnost a bytnost Božskou poznává.

Abychom tuto směsici vlastností Božích, vyplývajících z nauky o jsoucnosti Boží, jež náuce o bytnosti Boží nevyhnutelně předchází, logicky uspořádali, šetříce obsahu metafysiky obecné čili ontologie, která jedná o všeobecninách, pokud jsou mimo mysl naši, a sice o bytosti, bytnosti a jsoucnosti, skutečnosti a mohoucnosti, o přívlastcích bytosti: jednotě, pravdě, dobru a kráse, o dokonalostech bytosti, o nejvyšších rodech bytostí: podstatě a případku, o příčinách: jest nám vyjítí od vlastnosti, která se nám první naskytuje a která jest základem našeho zkoumání o bytnosti Boží, od vlastnosti této: Bůh jest příčina všeho míra, která příčiny sebe samé nemá. Z této vlastnosti Boží vyplývá nejprve naprostá jednoduchost Jeho, pak nekonečnost.

§ 1.

O naprosté jednoduchosti Boží.

Bohu přísluší ve příčině konu, celku a dokonalosti jednoduchost čili jednota nerozdělitelnosti, a sice naprostá, tak že jest všelike složenosti věčné prost.

Neboť *A)* Bůh, příčina první, jest čirý kon, t. j. kon, jemuž není žádná mohoucnost přimísena. Avšak čirý kon jest naprosto jednoduchý, nikterak složený; neboť každá složenina jest 1. aspoň svou přirozeností, ne-li také časem pozdější než její složky a na nich jest závislá; 2. má příčinu sebe samé, která její složky v ní samu jako v celek spojila; 3. sestává z mohoucnosti a konu, tak že jedna část jest mohoucností, druhá konem, anebo všechny jsou v mohoucnosti a celek v konu; 4. jest něčím, co nepřísluší části její. Nic takového nelze o Bohu říci.

B) Bůh, první příčina, která příčiny sebe samé nemá, má plný důvod Své skutečné bytnosti a jsoucnosti v Sobě. Avšak co jest složeno, nemá plného důvodu své skutečné bytnosti a jsoucnosti v sobě samém, jelikož závisí na svých složkách, jež od něho jako celku se různí.

Tato věčná a skutečná jednoduchost naprostá přísluší jedinému Bohu, nepřísluší žádnému tvor.

Neboť každý tvor jest buď podstata o sobě plně ostávající, anebo součást této podstaty. Avšak v prvném případě jest složený, sestává buď ze hmoty první a údoby podstatné (nerost, bylina, zvíře, člověk), anebo z jediné údoby podstatné, jež jest podmětem případků: mohutností a činů (pouhý duch); v druhém případě jest buď hmotou první, jež jest ve příčině mohoucnosti, části a nedokonalosti jednoduchou, aneb údobou podstatnou, jež jest sice konem fysicky jednoduchým, ale není jednoduchým ve příčině celku a dokonalosti, jelikož se hmotou první činí podstatu úplnou a podmětem jest případků: mohutností a činů.

Určujeme-li jednoduchost Boží blíže, není *A)* v Bohu věčného rozdílu mezi přirozeností a jejím podmětem.

Neboť přirozenost, která se nevypovídá o podmětu jedinečném jako s ním totožná (na př. člověk není člověčenstvím), není zjednotlivena sama sebou, ale tím, že jest v podmětě jako údoba; proto číselně může býti v témže druhu mnohonásobena, jako se mnohonásobí podmět, ku kterému se má přirozenost jako část údobná k celku, chovajícímu v sobě látku a údobu: Plato, Cicero, Karel IV. Avšak Bůh, první příčina, nesestává z látky a údoby, jako sestává tvor viditelný, ale jest čirá údoba, která sama sebou jest zjednotlivena, která sama sebou jest podmětem o sobě ostávajícím, kdežto zjednotlivění tvora viditelného děje se látkou, t. j. první hmotou ličně označenou. Proto sama sebou jest bytnost Boží jedinečná, jednotlivá, čili je totožná věčně s Bohem: Bůh nemá Božství, ale jest Božství Své.

C) V Bohu není věčného rozdílu mezi bytností skutečnou a jsoucností skutečnou.

Neboť Bůh, první příčina, bytuje naprostou nutností. Avšak nutnost naprostá nemůže příslušet bytnosti, ve které jest věčný rozdíl mezi bytností a jsoucností; neboť kdyby rozdíl věčný byl, buď by závisela jsoucnost na bytnosti, anebo by obě závisely na příčině zevnější, což o Bohu, bytnosti naprosto nutné, všeliké závislosti čili podmíněnosti prosté, nelze

řící; anebo by bytnost závisela na jsoucnosti a k ní by přistupovala po případě, což o Bohu, bytosti naprosto nutné, řící nelze.

Tato věčná totožnost mezi bytností skutečnou a jsoucností skutečnou přísluší jedinému Bohu, tak že ve tvorech nutno jest věčně jednu od druhé rozeznávati. Neboť 1. tvorové jsou účinky, t. j. bytosti, jež nemají poslední důvod samy v sobě, nýbrž od jiné bytosti mají svůj původ; 2. tvorové jako tvorové sestávají z mohoucnosti a konu, věčně od sebe rozdílných; ve tvorech má se skutečná bytnost ke skutečné jsoucnosti jako mohoucnost ke konu.

D) Mineme-li mlčením tvrzení nad míru pošetilé, že by Bůh byl příčinou světa látkovou, dokazujeme: Bůh nemůže se s jiným bytcem spojit v jednu přirozenost jako příčina údobná.

Neboť, kdyby Bůh jako příčina všech věcí údobná se spojoval s jinými bytci: nebyla by 1. v Něm bytnost totožná se jsoucností; byla by 2. jsoucnost Boží údobnou jsoucností podstaty a případku věci stvořené; 3. všechny věci těšily by se z nekonečné dokonalosti a všechno by bylo jedno a totéž. Tyto tři důsledky rozumu se protíví a vyvracejí zásadu protikladu. Tedy jsoucnost Boží jest různá od údobné jsoucnosti všech věcí stvořených a liší se od nich právě tím, že mezi jsoucností a bytností Boží jest poměr věčné totožnosti; proto se liší Bůh od ostatních bytostí celou jsoucností Svou.

Bůh jest ve všech věcech stvořených jenom potud, pokud jest jejich příčinou účinnou a vzornou.

E) Bůh není v rodě přímo a údobně, jako jest člověk v rodě živočicha, těleso v podstatě, ličnost v bytci.

Neboť Bůh jest sama jsoucnost ostávající, čirý kon, jemuž není mohoucnost přimísena. Avšak bytcové všichni, kteří jsou v témže rodě, věčně jsou složeni z mohoucnosti a konu; neboť mají společnou bytnost rodovou, srovnávající se mohoucností, na př. člověk a lev jsou živočichové, různí se však konem, jsoucností svou, poněvadž jsoucnost člověka není táže, jakou jest jsoucnost lva.

Aniž jest Bůh v rodě nepřímou a zpětně, jako jsou sou-

částky bytosti složené, hmota prvá a údoba podstatná, v podstatě, jako jest jednička v ličnosti rozlišené a bod ve splynulé, jako jest nedostatek v majetku.

Neboť 1. nesestává Bůh ze hmoty a údoby, jsa čirou údobou. 2. Není prvotí, jakou jest bod odnášející se k ličnosti splynulé, ani jakou jest jednička odnášející se k ličnosti rozlišené, kteréžto prvotí mají se k ličnostíem jako části k celkům a obor ličností nepřesahují; neboť Bůh jest jednoduchý ve příčině konu a celku a jest prvoť, která všelikou jsoucnost a dokonalost všeho druhu tvoří jako příčina účinná a vzorná. 3. Není v Něm nedostatku.

F) Že Bůh věčně Se neskládá z podstaty a případku, jako každý tvor se skládá, vysvitne, až později bude se jednati o bezpřípadečnosti Boží.

§ 2.

O naprosté nekonečnosti Boží.

V Bohu, první příčině všech dokonalostí a čirém konu, jsoucnosti samé o sobě ostávající, jest jednoduchost přirozenosti spolu náplní všech dokonalostí svrchovaných, žádného nedostatku v sobě nemajících, jež věčně totožny jsou, nejen všechny pospolu, ale i každá jednotlivá, se jsoucností Boží samou. Tato náplň dokonalostí zove se nekonečnost.

A) Bůh jest skutečně a naprosto nekonečný Svou bytností. Neboť: 1. jelikož dokonalost znamená kon a nedokonalost mohoucnost, tím dokónalejší jest kon, čím méně má mohoucnosti, kterou jest omezován. Avšak Bůh jest čirý kon, jemuž není mohoucnost přimísena, jak jest přimísena tvorům, jelikož jest jsoucnost sama o sobě ostávající, s bytností naprosto totožná, v žádném podmětě nepřijatá. Tedy chová v Sobě svrchovaně všecky dokonalosti jsoucnosti, jest Svou bytností nekonečný. 2. Pojem první příčiny všech věcí vyžaduje, aby naprosto byla nejdokónalejší, a to nad všeliké pomyšlení. Avšak Bůh jest první příčina. Tedy jest nekonečně dokonalý.

B) Bůh jest skutečně a naprosto dokonalý Svou pů-

sobností. Neboť poněvadž jest Bůh první příčina všech věcí, přísluší Jemu působnost, která, poněvadž jest naprosto jednoduchý, nikterak se neliší od Jeho bytnosti. Avšak bytnost Boží jest nekonečná. Tedy jest Jeho působnost nekonečná.

Nekonečné však moci Boží nesmíme tak rozuměti, že by mohl Bůh něco učiniti naprosto nekonečného; neboť nekonečnost odporuje pojmu věci učiněné. Spíše proto přísluší Bohu moc nekonečná, že nikdy tolik nepůsobí, aby nemohl působiti více, že nikdy tak úsilovně nepůsobí, aby nemohl působiti úsilovněji, že tak působí, jak působiti nemůže žádná moc stvořená, jak připadá na bytost, která naprosto jest nezávislá na čemkoli jiném, co by působnost její podmiňovalo.

§ 3.

Kterak dokonalosti Boží poznáváme, vyjadřujeme
a rozlišujeme?

Dokonalosti Boží poznati lze z dokonalostí tvorů, poněvadž jsou Jemu obdobně podobni.

Všichni tvorové Boží jsou chabými, nedokonalými podobiznami Božské přirozenosti a dokonalosti. Neboť 1. Bůh jest první prvoť a účinná příčina všech věcí, od Něho různých. Avšak každý působilatel působí, pokud jest v konu, a působí věc sobě podobnou. Proto všichni tvorové, od Boha učinění, projevují podobu konu Božího. Než, poněvadž podobnost jest shoda v údobě a údoba jest v Bohu čirý kon, ve tvorech však přimísen jest kon mohoucnosti. proto konem svým podobají se tvorové Bohu, mohoucností svou se nepodobají. 2. Všichni tvorové jsouce jistým způsobem jsoucnosti omezení, jsouce rodu podřízeni, projevují ve své bytnosti složenost ze jsoucnosti přijaté a podmětu přijavšího. Avšak jsoucnost omezená a přijatá jednak podobna jest, jinak nepodobna jsoucnosti neomezené, nepřijaté, od bytnosti věčně se nelišící, Bohu. 3. Kdyby tvorové nikterak nebyli Bohu podobni, nemohl by od nás Bůh nikterak býti poznán; kdyby podobni byli dokonale, byl by poznán dokonale.

Není však od nás Bůh ze tvorů nepoznán, aniž jest poznán dokonale.

Tvorové rozumní, pokud jsou rozumní, projevují obraz Boží, t. j. méně nedokonalou podobnost obdobnou; tvorové rozumu postrádající toliko stopy dokonalostí Božích, to jest nedokonalejší podobnost. Tedy z oněch poznáváme dokonalosti Boží dokonaleji, než z těchto.

Není však každý tvor podoben Bohu, od něhož jest stvořen, ale také k tomu směřuje, aby se Bohu připodobňoval, tak že podobnost Boží není jemu něčím zevnějším, cizím, a zcela přirozeně celou přirozeností svou svědectví dává o Bohu, svém vzoru, Jeho dokonalostech.

Jestliže z pojmů o tvorech čerpáme pojmy o Bohu a jestliže pojmům odpovídají jména, můžeme dokonalosti Boží vyjádřiti jmény, o tvorech platnými, ovšem nedokonale.

Kromě jmen, jež vlastně platí pouze o tvorech, a kterých o Bohu toliko metaforicky užívati lze, kromě jmen, která o Bohu něco zapírají, kromě jmen, která znamenají vztah tvorů k Bohu, kromě jmen, která příslušejí Bohu jedinému (hněv, netělesný, stvořitel, věčný), máme jména kladná i naprostá, jež platí vlastně o Bohu i o tvorů, o Bohu ovšem výtečně (bytosť, dobro, život, spravedlnost). Tato jména neoznačují žádných případků, jež by v Bohu byly, aniž vztahu Jeho ke tvorům; nejsou ani jednovýznamná, ani různovýznamná, nýbrž obdobná.

Dříve, než jednotlivá jména o Bohu vyšetříme, znáti nám jest metafysický soustavek, bytnosti Boží příslušné jméno, které jest nejméně nedokonalé k vyjádření jedné, naprosto jednoduché a nekonečné bytnosti Boží, kterým jest Bůh sám v Sobě takřka vniterně ustaven, který jest Bohu obzvláště vlastní, který Jej ode všech tvorů měrou největší odděluje, ze kterého vyvésti lze všechny ostatní dokonalosti Boží. Tento soustavek záleží v tom, že Bůh jest sama jsoucnost o sobě ostávající, čirý kon jsoucnosti, v žádném podmětě nepřijatý, bytosť, jejíž jsoucnost nikterak se neliší věčně od bytnosti. Jméno, tomuto soustavku přiměřené, zní: »Který jest.« Neboť toto jméno znamená: Jsoucnost a bytnost jsou totožny; vy-

jadřuje svou obecností náplň bytnosti a označuje časem přítomným jsoucnost v naprosté přítomnosti, která nezná ani minulosti, ani budoucnosti. Toto jméno nikterak neplatí o tvorů; platí o jediném Bohu ve svém významu plném a vypovídá o Bohu všechno, jsouc jakýmsi pramenem, z něhož se prýští jména všech dokonalostí.

Z tohoto soustavku metafysického vycházejí dokonalosti Boží, jež se nazývají přívlastky.

Přívlastky Boží neliší se věcně ani od bytnosti ani mezi sebou. Neboť Bůh jest jsoucnost sama ostávající o sobě, čirý kon naprosto jednoduchý. Než, bytnost takové bytnosti netrpí, aby nějakou nedokonalostí se jí dostalo přírůstku věcného, jenž by od ní se lišil. Avšak liší se virtualně. Neboť 1. různým pojmům přívlastků v pravdě něco v Bohu odpovídá. 2. Jména přívlastků Božích nejsou souznačná, poněvadž vyznamenávají bytnost Boží z různých stránek. Důvodem rozdílu virtualného jest naprostá jednoduchost, v sobě zahrnující všechny dokonalosti svrchované.

Rozdělení přívlastky nás učí metafysika obecná, jednající o přesažných znacích bytce, nejvyšších jeho rodech a příčinách. Zkoumáme-li přesažné znaky bytce a nejvyšší jeho rody, poznáme přívlastky naprosté, které Bohu příslušejí, pokud jest sám o Sobě; zkoumáme-li příčiny, poznáme přívlastky vztažné, které Bohu příslušejí, pokud se má ke tvorům, či spíše, pokud se mají tvorové k Němu. Přesažné znaky bytce jsou: jedno, pravdivo, dobro, krásno; první přísluší bytci, o sobě uvažovanému, ostatní tři, pokud bytec se odnáší k mohutnostem nadsmyslným, rozumu, vůli, rozumu a vůli.

§ 4.

O jednotě přirozenosti Boží.

Bůh jest jeden, to jest:

1. Jednoduchý, poněvadž netoliko jest sám v Sobě nerozdělen, ale ani nemůže býti rozdělen. Jednoduchost Boží jest nejen fysická, jako jednoduchost duše lidské, ale také metafysická; neboť Bůh neskládá se věcně ani z podstaty

a případku, ani z přirozenosti a jejího podmětu, ani ze jsoucnosti a bytnosti. Tato jednoduchost Boží naprostá byla již dokázána.

2. Bůh jest jediný, poněvadž jest *a)* naprosto dokonalý, *b)* naprosto nutný, *c)* poněvadž jest bytost naprostá, bytost, jejíž jsoucnost nevyžaduje vztahu k jiné bytosti, *d)* poněvadž jest příčina všehomíra. Tato jedinnost nejen přísluší Bohu skutečně, ale ani nemůže Jemu nepříslušet, poněvadž úzce souvisí s Jeho bytností; je též známkou, kterou se liší od tvorstva, poněvadž tvor může býti jeden, avšak nemusí a skutečně není; množství tvorů je vztažně nutno, aby dokonalosti Boží v nich se projevíly. Důkazy, ze kterých vysvítá jedinnost přirozenosti Boží, vyvracejí mnohobožství pohanské, trojbožství brahmanské a dvojbožství perské.

3. Bůh jest naprosto jedinečný. Neboť Bůh, prvá příčina všeho, čirý kon, jest naprosto skutečný. Avšak bytost skutečná jest jedinečná, t. j. *taková*, že jest sama v sobě nerozdělena, od jiných bytostí rozdílna, že nemůže ani sebou celou podělití jiné bytosti, ani sebe rozdělití, tak aby jiným bytostem byla společnou jako bytost obecná, aby o nich se mohla vypovídati, *taková*, že jsouc jisté, určité bytnosti, sebe sdíletí nemůže s jinými bytostmi, jako bytost obecnější sebe sdílí s bytostmi méně obecnými anebo bytost odtažitá s bytostmi srostitými. Bytost pak naprosto skutečná musí býti také naprosto jedinečná, tak že její jedinečnost jest její bytností, tak že nemůže nebýti jedinečnou, tak že důvod její jedinečnosti v její bytnosti samé a jediné spočívá.

§ 5.

O pravdě, dobrotě a kráse Boží.

Bůh jest svrchovaná pravda sama, poněvadž každý přívlastek Boží věčně jest totožný s Jeho svrchovanou bytností a jsoucností, a sice:

1. ontologická. Neboť *a)* je skutečně tím, čím se zdá býti, bytostí svrchovanou a nejdokonalejší; jest poznatelný, a sice hlavně a především Sobě a také skutečně sám Sobě

objevuje nejen Sebe, ale i všechno poznatelné, jež k Jeho bytnosti se odnáší; přidruženě jest poznatelný myslí stvořené skrze Svá díla; od Něho pochází všeliká poznatelnost jiných věcí; jest netoliko přiměřen myslí Své, ale také s ní totožen, a od Něho pochází přiměřenost věcí stvořených k myslí Boží; jest přiměřen Svému vzoru, ba, jest sám Svým vlastním vzorem, měřítkem, jakož jest sám vzornou příčinou všeliké pravé dokonalosti jiných bytostí.

2. logická. Neboť Svou myslí poznává a chápe skutečně a s plnou jistotou Sebe a všechny ostatní bytosti a je stvořitelem, zachovavatelem a spolupůsobitelem všeliké myslí, pravdu poznávající.

3. mravní. Neboť nemluví jinak než myslí, neklame řečí ani Sebe, ani jiných; Svým slibům jest dokonale věren; od Něho mají tvorové schopnost pravdu mluvití a slibům dostáti; od Něho je tvorům povinnost uložena, pravdu mluvití a slibům dostáti.

Bůh jest nejvyšší dobro 1. ontologické, a sice:

a) naprosté, nejen jedinečné, jsa sám Sobě nejvyšším dobrem, ale také společenské a všeobecné, moha a maje od nás býti milován nade všechno láskou čistou a dokonalou, láskou důvěrnosti a záliby, jsa vzorem a původcem všeliké lásky pravé;

b) vztažné, jsa posledním cílem tvorstva, ve kterém veškerá žádost vůle lidské a veškerá snaživost tvora kteréhokoli posléze odpočívá.

2. mravní, jsa nekonečně svatý, jsa vzorem, původcem a cílem všeliké mravnosti a svatosti stvořené.

3. dobrodějné, podrobiv člověku všechny ostatní tvory viditelné, povolav jej k blaženosti, požívání dobra nekonečného, sdíleje Sebe s ním ve všech Svých dobrodiních.

Bůh jest nejvyšší krásno

1. údobně; neboť jest svrchovaně dokonalý, v Něm jsou dokonalosti spojeny jednotou nejsouladnější, bytnost Jeho těší se z nejjasnější a nejbohatší poznatelnosti; jest Sám Sobě

důvodem neskonalého zalíbení a člověku pramenem rozkoše nejčistší a nejvyšší.

2. příčinně; neboť jest vzorem, původcem a cílem krásy stvořené.

§ 6.

O podstatnosti, životě, duchovosti a bezpřípadečnosti Boží.

Bůh, poněvadž nelze k ničemu jako k podmětu, jest podstata; poněvadž jest první příčina, čirý kon, bytost naprosto jednoduchá, jest podstata čirá; poněvadž jest naprostý jedinec, jest naprostá podstata první.

Bůh jest podstata:

1. údobně, jelikož pojem podstaty o Bohu a tvorů se vypovídá ač obdobně, přece vlastně. 2. Výtečně, poněvadž jest Svou podstatností neskonalé dokonalý nade všechny tvory. Neboť má nejen Svou jsoucnost v Sobě, ale také důvod Své jsoucnosti; nezávisí netoliko na žádném podmětě, k němuž by lnul, ale ani na žádné příčině; jest úplně prost všeliké mohoucnosti, jak subjektivné, tak objektivné; není v Něm případků; jest netoliko Svá vlastní jsoucnost věčná, ale také pomyslná, jelikož sám Sebe celého poznává, sám Sebe celého v myšlence jedné chápe, kterou jest On sám; jest Svá vlastní bytnost, od jsoucnosti nikterak rozdílná; jest Svá vlastní činnost, od jsoucnosti a bytnosti se nelišící. 3. Příčinně, poněvadž všechny ostatní podstaty mají svůj původ od Něho.

Bůh jest podstata dokonalá, o sobě ostávající, a sice živá. V Něm jest obojí život, jak v konu prvním, tak v konu druhém, věčně tentýž, jest podstata sama.

Životem však pouhého ducha jest Bůh živý netoliko údobně, pokud život pouhého ducha vůbec jest dokonalost, které Bůh, jsa naprosto dokonalý, nemůže postrádati, ale také výtečně, poněvadž v Něm jest jednota prvotí a cíle činnosti životní naprostá, poněvadž Jeho činnost životní jest úplně nezávislá na zevnějších prvotích, poněvadž jest Bůh hmoty naprosto dalek ve Své jsoucnosti a působnosti, po-

něvadž obor Jeho činnosti životní jest naprosto nejširší, poněvadž život Jeho záleží ve svrchované činnosti, s nejhlubším klidem spojené. Po třetí jest Bůh živý příčinně, poněvadž je tvůrcem, spolupůsobitelem a cílem všeliké podstaty živé.

Přísluší tedy Bohu, ostavku živému, činnost duchovou prokazujícímu, osobnost, a sice naprostá.

Jest však Bůh pouhý duch nejen údobně, pokud není ani hmotou, ani s hmotou spojen ani nějak na ní závislý, ale také výtečně, poněvadž jest naprosto jednoduchý, a příčinně, jelikož jest stvořitelem duše lidské, která má povahu duchovou.

Poněvadž jest Bůh čirá podstata, nemá případků, jež označují povahu tvora. Případek, jenž znamená dokonalost prostě prostou, činnost duchovou, myšlení a chtění, jest v Bohu podstatou; případku, jenž znamená dokonalost vztažnou, t. j. podléhati změnám, býti v čase, v prostoro, jest Bůh prost. Nepodléhati změnám, nebýti v čase, v prostoro jest v Bohu dokonalostí a sice: neměnlivostí, věčností, nesmírností

§ 7.

O neměnitelnosti Boží.

Bůh jest fysicky neměnitelný, tak že přirozenost Jeho nemůže býti ani více ani méně zdokonalena. Neboť jest čirý kon, jest naprosto nutný, jest nekonečný, jest naprosto jednoduchý.

Není změny v poznání Božím. Neboť přirozenost Boží jest nekonečná; avšak vědění Jeho jest Jeho přirozenost sama; tedy také vědění Jeho jest nekonečné; nekonečné však jest neměnitelné.

Není změny ve vůli Boží. Neboť Bůh, dobro svrchované, chce všechno, co jest dobré, maje na tom zalíbení, tak že není nic dobrého, co by teprv mohlo se státi předmětem Jeho vůle, aniž může něco přestati předmětem býti Jeho vůle.

Neměnitelnost vůle Boží se shoduje s Jeho svobodou. Neboť ačkoli svoboda jest dokonalost prostě prostá a proto

Bohu přísluší údobně ve smysle vlastním, přece pokud přísluší člověku, chová v sobě nedokonalost, kterou vzdáliti musíme, odnášíme-li svobodu k Bohu. Neboť v Bohu jest svoboda a její výkon totožný s konem jsoucnosti čirým a o sobě ostávajícím, a proto jest dokonalostí svrchovanou, neskonanou, všelike mohoucnosti prázdnu. Pokládáme-li svobodu za prvoť konu druhého, který podle různého úmyslu buď se klade anebo se neklade, nepostrádá svoboda mohoucnosti, složenosti a přechodu z prvního konu ke druhému, a proto nelze ji v tomto smysle Bohu přivlastniti; pakli pokládáme za prvoť věci, která jest působena a mimo příčinu kladena, mohoucnosti jest prosta a Bohu vlastní. Pročež je tvor, svobodně jednáje, pánem svého konu, t. j. má ve své moci položití anebo nepoložití kon druhý; avšak položil-li kon druhý, nemůže brániti účinku. Ale Bůh, jednáje svobodně, nemá ve Svě moci klásti anebo neklásti kon druhý, poněvadž kon druhý, činnost, jest jsoucnost Boží sama, ale učiniti může, aby účinkem provázen byl anebo nebyl kon druhý. Tedy dokonalost svobody nepřísluší u Boha činu vůle, pokud jest vtomným, ale pokud jest příčinně přechodným.

Neměnitelnost naprostá přísluší jedinému Bohu, vztažná tvoru.

§ 8.

O věčnosti a nesmírnosti Boží.

Věčnost Boží, protiva trvalosti časové a věkovité, neomezeného života majetek pojednou celý a dokonalý, záleží v tom, že Bůh trvá, že trvání Jeho nemá začátku ani konce, že trvání Jeho jest pojednou celé a prajednoduché, nesestávajíc z částí. Věčnost přísluší v pravém a vlastním smyslu jedinému Bohu, poněvadž vyplývá z dokonalé neměnlivosti, která přísluší jedinému Bohu; trvání těles časové jest pouze stopou, věkovitost bytostí duchových pouze obrazem věčnosti nedokonalým. Pomyslné bytnosti věcí mají záporné účastenství na věčnosti, poněvadž nejsou měřeny časem, jenž měří věci skutečně bytující; jsouce ideami Božími předpokládají Boha, Jenž je od věčnosti myslí.

Nesmírnost Boží, protiva rozptýlenosti tvorů buď omezené a spolu opisné anebo toliko omezené, rozptýlenost nekonečná a naprosto jednoduchá, záleží v tom, že Bůh není prostorem obklíčen, ale sám spíše nekonečně prostor obklíčuje a nad všeliký prostor jest povznesen, že jest ve všelikém prostoru skutečném a možném, že právě tím, že je zde, jest všude, že všechny prostory v Sobě uzavírá, je měří, v nich jest, ne jakoby Svou bytnost prostorem rozléval, nýbrž jako prvá příčina prostornosti, tvorům prostornost udílející. S nesmírností, na nutností, seboucností, nekonečností a jednoduchostí naprosté založenou a proto jedinému Bohu příslušnou, souvisí všudypřítomnost, skrze kterou Bůh všem věcem skutečným přítomen jest Svou bytností, Svou mocností, Svým nazíráním. Rozptýlenost tvorů jest více nebo méně nedokonalým, ale vždycky chabým napodobením rozptýlenosti Boží.

§ 9.

O činnosti Boží vnitřní a sice 1. o myšlení.

Vnitřní činnost Boha živého, pouhého ducha, jeví se myšlením, chtěním a blažeností. Činnost Boží zevnější vysvitne z přívlasků Jeho vztahných.

V Bohu jest mysl a vědění. Neboť 1. mysl a vědění jest jedna z dokonalostí prostě prostých, kterých nemůže Bůh postrádati. 2. Bůh jsa čirý kon bez mohoucnosti, jsa naprosto jednoduch jest naprosto nehmotný; čím však jest živá bytost od hmoty vzdálenější, tím více jest poznávající.

Myšlení Boží jest věčně totožno se jsoucností Boží o sobě ostávající, jest jednoduché, věčné, neměnitelné a v konu čirém bytující. V Bohu jest mysl, myslící, obsah myšlení, obraz pomyslný a činnost myslivá jedno a totéž věčně, je totožno se jsoucností. Myšlení bytosti stvořené jest nedokonalým a chabým napodobením myšlení Božího; mezi tímto a oním jest obdoba synekdochická.

Poznání Boží, k předmětům mimo Boha bytujícím se vztahující, děje se skrze bytnost Jeho, ve které Bůh poznává všechny věci právě takovými, jakými jsou.

Vědění Boží jsouc naprosto dokonalé, se jsoucností Boží totožné, jest 1. naprosto všeobsáhlé, 2. naprosto neklamné a jistotné, 3. nejprve apriorické, pak aposteriorické, podle přirozenosti, ne podle času potomní, 4. věčné, 5. neměnitelné, 6. seboucí a o sobě ostávající, 7. nekonečné, 8. jednoduché.

Ctnosti vědění Božího, s bytností Boží podstatnou nanaprosto totožné, jsou: um, věda, moudrost, opatrnost, umělost. Umem zná Bůh všecko přímo a bezprostředně, vědou, poznáním jistotným a logicky sestaveným, z příčin nejblížejších a vlastních; moudrostí zná v příčině nejvyšší Bůh všecko skrze známost Své bytnosti a soudí o všem nejdokonaleji; opatrností řídě své jednání uvažuje příčiny, cíle, prostředky a okolnosti a šetří zákonů; umělostí tvoří všecko podle Svých idejí.

Bůh poznává všecko skrze Svou bytnost, která jest obrazem poznávacím, předmětem údobným, naprosto dokonale a sice Sebe jako látkový předmět hlavní, a všechny věci, jež jsou mimo Něj, jako látkový předmět přídružný a jako to, co jest mimo Něj, a poznává je takovými, jakými jsou ve skutečnosti.

Bůh zná od věčnosti nejen všechny *nutné* účinky příčin druhotných, ale také všechny *svobodné* děje *bez podmínky budoucí*, jež nezbavuje vztahu ke svobodné vůli. *Možnost* věcí prostá či vnitřní, která znamená, že bytec jsa myšlen má znaky, vespolečně si neodporující, v pojmu jeden celek souladný tvořící, má základ v bytosti naprosté, Bohu, v Němž ostává nejvyšší důvod všech věcí, předchází pomyslně moci a svobodné vůli Boží, na které obojí nezávisí, a závisí údobně a nejblíže na mysli Boží, základně a vzdáleně na bytnosti Boží, vzoru, podle kterého věci vniterně možné se těší ze jsoucnosti. Ideje všech věcí, i těch, jež uměním Božím jsou tvořeny, i těch, jež tvořeny býti mohou, ostávají v Bohu, nejmoudřejším umělci všeho, co jest, buď že idea odnáší se ku poznání a znamená poznanou bytnost věcí, buď že se odnáší k věci a znamená vzornou údobu, podle které věc tvořena jest; ostávají však, pokud mysl Boží

bytnost svou poznává, kterou napodobovati mohou věci různé. Ideje všech věcí možných odnášejí se *k Bohu*, Jehož jsou myšlénkami od bytnosti Jeho věčně se nelišícími, Jenž je činností Svou životní tvoří a ve Své mysli od věčnosti chová, a *k věcem*, jež jim jako vzorům odpovídají, buď že podle nich úmyslně jsou ve skutečnosti vytvořeny a o nich svědectví vydávají, buď že podle nich vytvořeny býti mohou ve skutečnosti, aby o nich mohly svědectví vydávati; tvoří však Bůh ideje v mysli Své, An poznáváje Svou bytnost o sobě jsoucí, poznává ji též, pokud může od věcí stvořených býti napodobena způsobu nesčetnými, a užívá jich jako vzorů, jimž by odpovídaly věci skutečné, jež svobodně stanoví stvořiti a jež Svou všemohoucností z ničeho tvoří moha ještě jiných věcí nesčetné množství podle Svých idejí tvořiti. Množství idejí, jež má Bůh ve Své mysli, neodporuje jednoduchosti Boží; neboť množství a různost idejí, jež Bůh tvoří jedním obrazem pomyslným, Svou bytností obsahem a rozsahem neskonale dokonalou, naprosto jednoduchou a neskonale napodobitelnou, netýká se bytnosti Boží samé, ale spíše věcí, které ji mohou napodobiti. Kdežto o věcech skutečných, a sice minulých, přítomných, nutně budoucích a svobodných bez podmínky budoucích má Bůh vědění nazíravé a o možných prostě pomyslné, má o dějích *svobodných podmíněčně budoucích*, jež zná od věčnosti, vědění, jež jest mezi nazíravým a prostě pomyslným, střední. Tyto tři způsoby vědění Božího mezi sebou se liší pouze virtualně; základ rozdílu spočívá v různém poměru, jakým věci se mají ku vědění Božímu, jež jest jedno a naprosto jednoduché.

Trojím prostředím vědění Božího jest bytnost Jeho jedna a naprosto jednoduchá, 1. pokud jest prvotí všech věcí, jež Boha majíce svým původem samy sebou Jemu přítomny jsou, 2. pokud bytnost Boží všecky věci napodobují různě, 3. pokud Bůh ve Své bytnosti poznané poznává jako ve příčině všecky věci, jež od Něho se různí, nepoznáváje jich bezprostředně v nich samých.

§ 10.

2. O chtění Božím.

Jelikož vůle jest jednou z dokonalostí prostě prostých, kterých nemůže Bůh postrádati, Jemu ji nutno přivlastniti ve smysle vlastním, pokud ji samu o sobě uvažujeme. Než přísluší Bohu vůle také výtečně, poněvadž jest v Něm věčně totožná s Jeho bytností, virtuálně od ní rozdílná. Ač vůle Boží není předmětem příčiny v pravém smyslu pochopené, přece mluvit lze o důvodech pravých a příčinách ve smysle obdobném pochopených. Neboť bytnost Boží jest prvotí konu chtění, od něhož se liší virtualně, jest důvodem, proč Bůh Sebe sama miluje a proč se odnáší vůle Jeho ke všemu, co jest mimo Něj, a jest cílem, ve kterém od věčnosti dosaženém odpočívá a k vůli kterému chce vše, co jest mimo Něj; věci zevnější jsou příčinami chtění Božího toliko obdobně, ale ne ve smysle vlastním, poněvadž Bůh hlavně a především přihlíží k Sobě, přidruženě ke tvorům; v Bohu jest jeden čin vůle jakýmsi důvodem činu druhého, jelikož rozeznáváme v jednom činu vůle Boží více činů pouze virtualně a vztahujeme je obdobně jeden k druhému jako důvod k následku, majíce zření k činům vůle stvořené. Vůle Boží jest 1. prosta všech nedostatků vůle stvořené. 2. čirá, jediné dobrotou Jeho, bytností Jeho řízená, 3. jasná, z poznání naprostého vycházející, 4. na tvorech nezávislá, 5. věčná, 6. neměnitelná, 7. sama od sebe a o sobě ostávající, 8. nekonečná, 9. jednoduchá. K Sobě samému prokazuje Bůh vůli činem lásky neskonalé a činem radosti, ke tvorům činem lásky a radosti, touhy, nenávisti, štítlivosti, zármutku, ve smysle nevlastním činem naděje, zoufalosti, odvahy, bázně a hněvu. V jednom a témže činu vůle Boží zahrnuty jsou všechny stránky, v činu vůle lidské od sebe věčně oddělené.

Předmětem vůle čili lásky Boží prvotním a naprosto nutným jest bytnost Boží, všechny věci, které jsou kromě Boha a od Boha se různí, jsou přidruženým, pokud k Jeho bytnosti se vztahují. Láska k věcem pouze možným, ideám, jest nutná, pokud znamená pouhé zalíbení, poněvadž Bůh milo-

vati musí bytnost Svou, nejen pokud jest sama o sobě, ale také, pokud může býti napodobena; ale *nemusí* je chtíti účinnivě, poněvadž sám Sobě dostačí, *může* je chtíti. Věci pak skutečně bytující miluje Bůh skutečně láskou účinnivou, An tvory Své zachovává, jim činným přispívá, je k cíli vede. Zlo, pokud je zlem, nemůže Bůh chtíti, ale může je dopustiti, aby jím dobra bylo dosaženo. Věcí nemožných nemůže chtíti. Láska Jeho naprostá k Sobě a vztažná k věcem od Něho různým jest jedním činem vůle Boží, bytností Jeho samou.

Bůh Sebe chce nutně, věci však, jež od Něho se různí, svobodně. Svoboda vůle Boží záleží v tom, že Bohu jest volno stvořiti anebo nestvořiti, že ustanovil-li stvořiti, může tento aneb onen svět stvořiti, že může svět stvořiti více nebo méně dokonalým, že může svět stvořený buď zachovati anebo nezachovati čili zničiti, že může voliti jedince, kterými by cíle, světu vytknutého, bylo dosaženo, jakož i stavy, ve kterých by tito jedincové se nalézali. Tedy přísluší Bohu svoboda protikladnosti a rozdruženosti; svobody však protivnosti, kterou se volí mezi mravním dobrem a mravním zlem, jest Bůh úplně prost. Také jiných nedostatků, jimiž trpí svoboda lidská, jest svoboda vůle Boží prázdná; jest naprostá. Naprostá svoboda vůle Boží jest souladně spojena s naprostou nutností její; jedna od druhé není oddělena, nejsou to dvě činnosti různé.

Které jsou ctnosti vůle Boží, ve smysle obdobném pochopené, s jednoduchostí a nekonečností Boží naprosto se shodující? Víry a naděje v Bohu není; zbývá láska. Aniž o střídmosti Boží mluví lze; o udatnosti Boží mluví lze jenom metaforicky při zevnější činnosti Boží; opatrnost jeví se prozřetelností při zevnější činnosti; zbývá tedy spravedlnost. Láska Boží k Sobě jest svatost, ke člověku dobrořivost.

§ 11.

O blaženosti Boží.

Činnost Boží vniterná korunována jest blažeností, t. j. klidem, který z činnosti řádně vyvinuté vyplývá. Bůh jest svrchovaně blažen; soustavnou stránkou blaženosti Jeho jest poznání, výslednou láska; blaženost Jeho rozmnožiti nemohou tvorové; mezi blažeností tvorů a blažeností Boží jest pouhá obdoba. Bůh jest Svá vlastní blaženost a předmět její.

§ 12.

O činnosti Boží zevnější a vztažných přívlastcích Božích.

Nejenom o činnosti Boží vnitřní svědectví dává tvorstvo, ale také o zevnější. Neboť pozorujeme-li svět a tážeme-li se, odkud pochází, poznáváme, že ani pro svou údobu, ani pro svou látku nemá původu v sobě, že nevznikl činností Boží vnitřní, že pro zevnější činnost Svou, jež důvodem jest světa, má Bůh v Sobě mocnost, která přistupuje k Jeho mysli a vůli, že tato činnost zevnější se projevila stvořením, že trvání světa závisí na další činnosti Boží zevnější, zachování, přispívání řízení. A tu shledáváme čtvero přívlastků Božích vztažných: Bůh je stvořitel, zachovavatel, přispívatel a ředitel tvorů.

§ 13.

Svět nemá původu v sobě ani pro svou údobu, ani látku.

Staří hmotaři, Leukippos, Demokritos a Epikuros, se domnívali, že svět vznikl ze hmoty neučiněné a věčné, že původem jeho jsou atomy, v nesmírném prázdnu se pohybující, náhodou se spojující a pořádek tvořící. Anaxagoras a Plato mluví o látce světa nestvořené, sebou bytující, která od Boha nabyla údoby. Aristoteles pokládá svět za neučiněný i ve příčině látky i údoby, ač jeho pohyb závislým činí na Bohu. Hmotaři našeho věku prohlašují svět i ve

příčině hmoty i sil přírodních i zákonů věčným a neučinným, původ svůj naprosto v sobě majícím.

Avšak jednajíce o jsoucnosti Boží dokázali jsme, že tvorstvo předpokládá ve příčině látky a údoby, hmoty, sil a zákonů Boha, že tedy jsoucnost světa nelze vysvětliti jinak, než činností Boží.

§ 14.

Svět nevznikl činností Boží vnitřní.

Že svět vznikl vnitřní činností Boží, tvrdí všebožectví, jež pokládá Boha za bytost jedinou a společnou a podstatný rozdíl mezi Bohem a světem zamítá.

První druh pantheismu, emanatismus, učí, že svět se vyronil z podstaty božské buď zplozením anebo hmotným výronem; tak bloudili Indové, Egypťané, Peršané, Novoplatonikové, Gnostikové, Scotus Erigena, Giordano Bruno. Avšak vyronění, kterým prvoť vypouští ze sebe účinek, vyžaduje, aby prvoť vypouštějící něčeho pozbyla, byla dělitelna, měnitelna, něco měla s účinkem společného, a proto byla v témže druhu nebo rodu, v jakém účinek. Avšak prvoť takovou nelze nazvati Bohem. Pročež emanatismus ničí pojem Boha.

Druhý druh všebožectví učí, že bytnost Boží, ona se projevuje anebo vyvinuje, stává se světem; v první příčině jest jediný Bůh podstatou, svět jeho zjevem, případkem; v druhé přísluší spíše světu, než Bohu pravá věčnost a podstatnost, jelikož Bůh se uskutečňuje ve světě a skrze svět a má se k němu jako nedokonalé, mohoucné k dokonalému a skutečnému. Prvému bludu přáli v staré době Eleaté, v nové Spinoza; druhému Novoplatonikové, Almaricus, David z Dinantu, poněkud Schelling a Hegel, kteří náležejí ke třetímu druhu. Avšak 1. tento pantheismus nemůže neklásti pouze jednu podstatu. Že by však byla toliko jedna podstata, zamítá zkušenost. Neboť bytost od jiných oddělená, o sobě bytující a působící se zove podstatou. Avšak ze zkušenosti víme, že mnohé jsou ve světě samém takové podstaty. Jsou-li však mnohé podstaty, jež nemají samy od sebe

původu, tím spíše podstatou jest bytost, která jest jejich původem, která sama od sebe má svou jsoucnost. 2. Zamítá pantheistické názory o projevu a vývoji Boha ve tvorech rozum, t. j. logická zásada *a)* příčinnosti a *b)* protikladu. *a)* Příčina jest dokonalejší než účinek, jelikož každý působitel nepůsobí, leč pokud jest ve skutečnosti, pokud jest dokonalý. Avšak pantheisté si představují bytost božskou naprostou jako mohoucnu, nedokonalou, neurčitou proti tvorům, jimiž tato bytost sebe přivádí k určité věčnosti a jsoucnosti. Dále z jediné podstaty vycházejí jako ze společné prvoti dvě protivné modifikace, té podstatě vetkvělé, prostornost a pomyslnost. Konečně podle pantheismu první příčina se stává sama od sebe vnitřným vývojem sebe samé bez zevnější příčiny účinnivé. *b)* Jedna jediná podstata pantheistická jest jako bůh nutná, nekonečná, neměnitelná, jednoduchá, jako svět podmíněná, konečná, měnitelná, složená. To však býti nemůže.

Třetí druh pantheismu, pantheismus logický či panlogismus, učí, že Bůh jest bytost obecná, neurčitá, která sebe určujíc tvoří veškerenstvo, na rody, druhy a jedince rozdělené. Tento řád mísí řád logický s ontologickým a mění postup dialektický v postup věčný. Tak filosofovali Fichte, Schelling a Hegel.

Avšak tento pantheismus spočívá ve svých základech na nepravdě. Neboť logika nám zakazuje mísiti řád logický s ontologickým, měniti postup dialektický ve věčný, zapírati rozdíl mezi bytcem pomyslným a věčným, mezi bytcem naprosto neurčitým, obecným, a bytostí naprosto určitou, naprosto jedinečnou, vykouzlit z bytce naprosto neurčitého, čiré nicotě se rovnajícího, ba ze samého bytí nejodtažitějšího, postupem čiře dialektickým veškeren svět skutečný a určitý.

Tedy vnitřní činností Boží nevznikl svět; musíme tedy předpokládati zevnější.

§ 15.

Mocnost důvodem zevnější činnosti Boží.

Poněvadž původ světa vysvětliti nelze příčinami, jež jsou ve světě a mají konečnou působnost, jež působíce pravým proměňováním a údoběním ku své činnosti předpokládají nějaký podmět, který jest jimi měněn: nutno jest sáhnouti po příčině veškeré jsoucnosti světové, po příčině první a všeobsáhlé, která působíc jest nezávislou na věci jakékoli, po příčině nadsvětové, po Bohu. Tato první příčina musí nejprve myslí znáti svět, který má vzniknouti, vůlí ustanoviti, aby vznikl, mocností tento nález vykonati. Mysl a vůle Boží známe; zbývá promluvit o mocnosti, t. j. mohoucnosti činné, prvoti, která působí na něco jiného, která provází vnitřní činnost mysli a vůle Boží.

V Bohu jest mocnost. Neboť vznik světa nelze si vysvětliti leč působením Boha na svět, jako na něco jiného. Avšak působením bytosti na něco jiného, co jest od bytosti té rozdílné, musí míti v té bytosti prvot příslušnou, která se nazývá mocnost.

K tomuto důkazu apriorickému se druží aposteriorický:

Mocnost přísluší každému tvoru, pokud jest v konu, ve skutečnosti, a pokládá se za dokonalost prostě prostou, která provází jeho uskutečnění, jeho jsoucnost a jí jest přiměřena. Avšak Bůh jest v konu, ba jest čirý kon; Jemu nemůže se nedostávat žádné dokonalosti prostě prosté, kterou má tvor; jsoucnost Jeho jest naprostá. Tedy jest v Bohu mocnost, Jeho jsoucnosti přiměřená, naprostá.

V Bohu jest mocnost s bytností věčně totožna. Neboť mocnost jest dokonalost. Avšak v Bohu jsou všechny dokonalosti totožny s bytností. Dále kdyby věčně se lišila mocnost Boží od Jeho bytnosti, měla by se k ní jako případek k podmětu, který jím jest zdokonalován. Avšak v bytnosti Boží, která je totožna se jsoucností Boží, není případku, který by jí udílel jakési jsoucnosti druhotní. Pročež neliší se věčně mocnost v Bohu od bytnosti. Avšak mocnost Boží

je totožna také s činností Boží, poněvadž tato je totožna se jsoucností Boží. Tedy není mocnost Boží ve smysle vlastním a věcně prvotí činnosti, ale prvotí věci, která jest činností Boží učiněna. Toliko naše nedostatečnost dělí mocnost od činnosti tak, že mluvíme o ní, jakoby byla prvotí činnosti; co ve tvoru konečném jest rozděleno, pokud jest konečným, vztažně dokonalým, není věcně rozděleno v Bohu, bytosti nekonečné, naprosto dokonalé.

V Bohu jest mocnost nekonečná. Neboť mocnost jest v Bohu totožna s bytností a bytnost se jsoucností, kteráž obojí jest nekonečna. Než netoliko dostává se jí nekonečnosti z bytnosti, ale také poněvadž se odnáší ku věcem, jichžto jest prvotí, nekonečnou ji nazvati třeba též z této příčiny. Odnáší se jak ku množství věcí tak ku přčetným stupňům dokonalosti věcí. V obojí této příčině jest mocnost Boží nekonečna, ne že by tvořila množství skutečně nekonečné, ani že by činila věc nekonečně dokonalou, nýbrž proto, že nikdy netvoří tolik věcí, aby nemohla tvořiti více, aniž tvoří věc tak dokonalou, že by ji nemohla učiniti dokonalejší. Z té příčiny přísluší Bohu všemocnost. Všemocným nazývá Se Bůh proto, že učiniti může všechno, co jest naprosto možno, co nechová v sobě odporu. Tato logická možnost naprostá údobně závisí na mysli Boží a jest podmínkou mocnosti Boží. Od mocnosti Boží vyloučeno jest, co jest logicky naprosto nemožno, co v sobě chová odpor, co nemůže býti skutečným. Správněji tedy řekneme, že co jest naprosto nemožno, nemůže se státi skutečným, než že by to Bůh nemohl učiniti.

Mocnosti Boží porozumíme ještě lépe, porovnáme-li ji s mocností tvorů.

Mysl naše přechází od dokonalostí tvorů viditelných k dokonalostem Boha neviditelného a snaží se z důvodů platných a závažných Boha chápati jako bytost nejdokonalejší. Než poněvadž dokonalostem tvorů konečných přimísena jest nedokonalost, má-li mysl Boha chápati jako bytost nejdokonalejší, musí všelikou nedokonalost tvorů, která jim jako tvorům přísluší, odmysliti. Podobně si vede při mocnosti.

Pročež 1. mocnost tvorů jest jakost a údoba případná, od jejich podstaty rozdílná, a poněvadž se vždy neproказuje skutkem, věcně se liší od jejich činnosti. Avšak mocnost Boží jest totožna s bytností a činností; proto jest Bůh skrze Svou bytnost mocen a spolu činným.

2. Poněvadž každý působitel působí, co jest mu podobno, odpovídá předmět mocnosti tvorů bytnosti jejich, ve které mocnost jejich jest založena. Avšak bytnost jejich jest konečná, omezená. Tedy konečnou a omezenou jest i jejich mocnost. Naproti tomu bytnost Boží, základ mocnosti Boží, jest nekonečna, obsahuje všelikou dokonalost, jakou jenom bytnost míti může; pročež má mocnost Boží rozsah nekonečný, jejím předmětem jest vše, cokoli jenom býti může.

3. Poněvadž ve tvorů se věcně různí činnost od bytnosti a mocnosti, jest mocnost prvotí činnosti, jež přecházejíc na nějaký podmět, jej mění a uskutečňuje; proto činnost tvorů, která jest údobně přechodnou, jest základem věcného vztahu mezi působícím a působeným, mezi příčinou a účinkem. Avšak poněvadž jest u Boha činnost totožna s mocností a bytností, není mocnost Boží prvotí činnosti, nýbrž věci učiněné, účinku. Proto není činnost Boží, skrze kterou Bůh věcem udílí mimo Sebe jsoucnost, údobně přechodnou, ale virtualně čili působivě, pokud věci od Něho učiněné jsou od Něho svou jsoucností různé, s Ním se neshodují ani druhem ani rodem, pouze jakousi podobností na Něm účastenství mají. Aniž jest činnost Boží základem věcného vztahu Boha ke tvorům, poněvadž je totožna s bytností, která sama není ve věcném vztahu k věci, mimo Boha bytující; spíše tvorové věcně se vztahují k Bohu. Ve smysle tedy obdobném, majíce na zřeteli vztah mezi tvorem působícím a působeným, mluvíme o vztahu Boha ke tvorům.

Mocnost nekonečnou, všemocnost projevil Bůh, pokud se týče původu světa, stvořením.

O stvoření světa.

§ 16.

Co znamená stvořiti?

Stvořiti znamená učiniti věc z ničeho, t. j. ze žádného podmětu dřívějšího, jenž by byl příčinou látkovou; z věci, která má býti stvořena, nic se nepředpokládá, leč, aby pojem její sám v sobě nechoval odporu, aby věc byla logicky, objektivně možná. Tak určujeme stvoření přihlížejíce k východníku (terminus a quo). Přihlížíme-li k přístupníku (terminus ad quem), stvořením stává se věc dle své podstaty celé; přihlížíme-li ke způsobu vytvoření, stvořiti znamená učiniti bytost, pokud jest bytostí.

Pojem stvoření vyžaduje: 1. aby se lišil od plození, jinačení, množení, při kterých způsobech působení se předpokládá pro věc způsobenou něco jako příčina látková; 2. aby věc, která má býti stvořena, dříve, než jest, nebyla, ne sice dřevností časovou, poněvadž věc je v čase teprve, když vznikla, poněvadž s věcí vzniklou počíná její čas, ale dřevností přirozenosti, poněvadž věc stvořená nejen působením příčiny vyšší dosáhla skutečné jsoucnosti, které dříve sama ze sebe nikterak neměla, ale také kdyby sobě byla zůstavena, opět by úplně své jsoucnosti skutečné pozbyla. Avšak vyloučena jest z pojmu stvoření pravá změna a pravá postupnost, poněvadž ve stvoření samém není podmětu pohybu a změny. Neboť o změně tehdy lze mluvit, když táž věc jinak se nyní má, než se dříve měla, když něco přechází z jednoho stavu do druhého; podobně vyžaduje pohyb, to jest uskutečňování něčeho mohoucného, pokud jest mohoucným, podmětu, jenž postupně různými kony nedostatečnými přistupuje k poslednímu konu, posledníku.

Stvoření se uvažuje činně v Bohu a trpně ve tvoru. Stvoření činné jest činnost, kterou Bůh věc z ničeho tvoří, činnost Boží, kterou jest Jeho bytnost se vztahem ke tvoru, činnost s vůlí a mocností totožná, dokonalost Boha působícího, činnost údobně vtomná, jež věci zevnější tvoří, tedy

virtualně přechodná, činnost, jež působí, že tvorové prokazují činnost údobně přechodnou. Stvoření trpné není pravou trpností, poněvadž se neděje ani pohybem, ani změnou, ale jest vztah tvora ke Stvořiteli, prvoti své jsoucnosti.

Ve stvoření jest dvojí vztah, Stvořitele ke tvorů a tvora ke Stvořiteli; první jest pouze virtualný, poněvadž Stvořitel věčně nezávisí na tvorů a Jeho činnost stvořitelská jest údobně vtomná; druhý jest věčný, poněvadž tvor věčně závisí na Stvořiteli.

Posledníkem (terminus) činnosti stvořitelské jest celá bytost o sobě ostávající.

§ 17.

Svět od Boha stvořen.

Svět vznikl stvořen jsa od Boha.

Neboť 1. svět podmíněn jsa celý, jak svou údobou, tak svou látkou, musil učiněn býti a obdržeti vše, i údobu i látku, od bytosti naprosto nutné, Boha, jak jsme dokázali, jednající o jsoucnosti Boží. V tom však záleží stvoření.

2. Svět má celou jsoucnost účastněnou, kterou celou obdržeti musil od bytosti, které přísluší bytně jsoucnost o sobě ostávající, od bytosti, která jest touto jsoucností samou, od Boha. V tom však záleží stvoření.

3. Kdyby činnosti první příčiny, která věcem uděluje jsoucnost, předcházela nějaká látka či podmět, z něhož by věci vznikly, musila by taková látka neučiněná býti nazvána bytostí, které bytně přísluší jsoucnost. Avšak tu by měla tato látka dvě vlastnosti mezi sebou odporové; neboť by byla pro věci tohoto světa příčinou látkovou, byla by tedy pro ně v mohoucnosti, a spolu by byla bytostí, která má skrze svou bytnost jsoucnost, tedy čirým konem.

Činnost stvořitelská nechová v sobě odporu. Neboť sama sobě by odporovala, kdyby totéž o témže podmětě v téže příčině spolu se tvrdilo a zapíralo. Avšak to se neděje od toho, jenž praví, že svět byl od Boha stvořen bez podmětu dřívějšího, z něhož by svět byl učiněn. Neboť o Bohu, příčině první, nejvyšší, svrchované, obecné, se tvrdí mocnost,

která nesmírně převyšuje všelikou působnost příčin stvořených a zvláštních (*particulares*), něco dříve bytujícího měnících; Svou mocností svrchovanou jest Bůh příčina obecná (*universalis*), jež působí jsoucnost, všecko, co ve věci jest. Zásada: *Ex nihilo nihil fit* (z ničeho nestává se nic) platí o příčinách stvořených, druhotných, ale ne o Bohu, příčině první; ovšem musí býti stvoření tak vyloženo, jak se stalo, když jsme o něm podali výměr.

Stvoření jest činnost Bohu vlastní, Jemu rozdruženě přínáležící. Neboť činnost nějaké příčině vlastní, jí rozdruženě přínáležící, jest přiměřena její jsoucnosti. Avšak jsoucnost první příčiny všeho, Boha, si přivlastňuje svrchovanou nezávislost na kterékoli věci, mimo Boha bytující. Tedy také činnost Boží jest nezávislá. Avšak nezávislou by nebyla, kdyby při vzniku světa potřebovala látky. Tedy činnost Bohu vlastní a rozdruženě přínáležící jest stvoření.

Činnost stvořitelská jest Bohu tak vlastní, že 1. udělena býti nemůže tvorům. Neboť pravé stvoření vyžaduje mocnost nekonečnou. Avšak mocnost nekonečná nemůže býti udělena tvorům, poněvadž mocnost přiměřena býti musí bytnosti. 2. Tvoru nemůže býti při stvoření uděleno účastenství, aby byl příčinou nástrojnou. Neboť činnost stvořitelská vychází z mocnosti nekonečné, aniž se děje pohybem; avšak všeliká činnost bytosti stvořené, byť i byla příčinou pouze nástrojnou, vychází z mocnosti konečné a děje se pohybem.

§ 18.

Kdy byl svět stvořen?

Svět nemusil býti od věčnosti stvořen.

Neboť 1. kdyby původ jeho musil býti věčným, nutnost musila by se zakládati buď ve příčině vnitřní, v přirozenosti světa, buď ve příčině zevnější a té buď účinnivé anebo účelné. Avšak nutnost věčného stvoření nezakládá se v přirozenosti světa. Neboť svět jsa podmíněný, nemá jsoucnosti od sebe, ale má ji udělenou od svého původce, na jehož jsoucnosti má účastenství. Je tedy jsoucnost světa konečná

Avšak podle přirozenosti věcí nevyžaduje nutně jsoucnost světa konečná trvání nekonečné. Tedy nevyplývá nutnost věčného trvání světa z jeho přirozenosti. Aniž vyplývá z účinné jeho příčiny, kterou jest Bůh. Neboť činnost Boží ke tvorům se odnášející není nutná, poněvadž vychází ze svobodné vůle; proto jako bylo vůli Boží zůstaveno svět stvořiti a nestvořiti, tak i stvořiti jej od věčnosti a v čase. Aniž vyplývá z příčiny účelné. Neboť Bůh sám Sobě dostačí, jest sám Sobě posledním cílem; není mu tedy nutně potřebí světa; věčná tedy jsoucnost Boží nezávisí na věčném trvání světa.

2. Poněvadž Bůh nepůsobí žádnou činností údobně přechodnou, chtíti jest v Bohu působiti, a proto věci jsou, pokud Bůh chce, aby byly. Avšak Bůh nemusí chtíti, aby věci byly od věčnosti, poněvadž nemusí ani chtíti, aby vůbec byly. Tedy nemusí býti svět od věčnosti stvořen.

Může-li býti stvoření věčné?

Míníme zde věčnost ne nutnou, naprostou, poněvadž tato přísluší jedinému Bohu, ale podmíněnou, vztažnou, která vyžaduje, aby Bůh byl dříve, než svět dřevností přirozenosti, ne však spolu dřevností trvání.

Že věčné stvoření světa nechová v sobě odporu, domnívají se sv. Augustin, Boëthius, sv. Tomáš Akv., Durandus a s. Porc., Caietanus, Vasquesius, Suaresius, Ferrariensis, za naší doby Liberatore, Gonzalez, Zigliara, Michael de Maria. Že chová v sobě odpor, domnívají se bl. Albert Vel., svatý Bonaventura, Jindřich z Gentu, Vilém z Paříže, Toletus, Petavius, Valentia, Tanner, Gerdil, za naší doby Hontheim a jiní.

Následující sv. Tomáše Akv. netážeme se, zdali tento svět, který známe ze zkušenosti, mohl býti od věčnosti stvořen. Neboť jest v čase, a čas jest různý od věčnosti; v něm se vyskytuje množství proměn, a množství nemůže býti skutečně nekonečno, kteroužto nekonečnost skutečně vyžaduje věčnost. Tážeme se pouze, zdali nějaký tvor může býti od věčnosti stvořen. Na tuto otázku odpovídáme:

1. Pravdě se podobá, že věčné stvoření chová v sobě odpor. Neboť nelze si mysliti, že tvor vždycky byl a spolu

někdy nebyl. Avšak tento protiklad chová v sobě věčné stvoření; neboť by vždycky bytoval, poněvadž stvoření se pokládá věčným, a nebyl by vždycky, poněvadž stvořením přešel z nebytování k jsoucnosti, tak že, jelikož nebytování předešlo jsoucnosti, v tomto nebytování by ho nebylo. Avšak tento důkaz není jistotný, ale pouze pravdě podobný, poněvadž při věčném stvoření může nebytování jsoucnosti předcházeti dřevností přirozenosti, ne zároveň dřevností trvání.

2. Pravdě se podobá, že věčné stvoření nechová v sobě odporu. Neboť odpor pocházeti může buď od stvoření činného, anebo trpného. Avšak od činného nepochází, poněvadž jest od věčnosti v Bohu a jest činností ne postupnou, ale okamžitou; aniž od trpného, poněvadž při pojmu jsoucnosti tvora odmýšlíme od určitého trvání. Avšak tento důkaz není jistotný, nýbrž pouze pravdě podobný, poněvadž není jisto, zdali, odmýšlejíce při pojmu jsoucnosti tvora od určitého trvání, souditi můžeme na věčné trvání.

Je-li stvoření světa skutečně věčné?

Nikoliv; stalo se v čase anebo spíše s časem, není času bez proměn, kterým tvorové tohoto světa jsou podrobeni.

Stvoření časné zamítají neznabohové, buď že lnou ke hmotařství anebo ke všebožectví. Filosofie křesťanská je tvrdí, užívajíc ne důkazů apriorických, poněvadž možnost stvoření věčného nelze s jistotou zamítati, ale aposteriorických, které dostačí, abychom s jistotou se přesvědčili o stvoření časném.

Ze zkušenosti víme, že všechny věci tohoto světa podrobeny jsou proměnám; proměny však se dějí v čase; čas však sestává z dob; doby počítáme, počet nemůže býti skutečně nekonečný. Tedy trvání tohoto světa není skutečně nekonečné, není věčné; tedy stvoření jeho není od věčnosti; tedy stvořen byl v čase, anebo spíše s časem. Tedy stvoření jeho jest časné.

Dále zkoumejme jednotlivé třídy tvorů, kteří na zemi jsou, pokolení lidské, zvířenu rostlinstvo, nerosty

Geologie dokazuje, že posledním tvorem na zemi jest člověk, že zvířata se objevila po rostlinách, že jsou vrstvy zemské, kde není rostlin, že kdysi panovalo na zemi takové

teplo, že na ní nemohlo býti nic živého, že sloučeniny, ze kterých země sestává, předpokládají dobu, kdy prvky se spojily lučebně, že tedy předcházela doba prvků. Dále ovšem nepokračuje přírodní věda, poněvadž ji opouští zkušenost. Avšak filosofie křesťanská přesahuje, jak jest jí uloženo, zkušenost, šetříc zákonů logických, a dokazuje, jak na jevo vychází z hl. 4. č. 4, že prahmota věčnou, t. j. bez začátku býti nemůže. Ze země můžeme obdobou souditi na ostatní tělesa nebeská.

O pokolení lidském zvláště dokazuje věda historická, že vzdělanost a úprava společenská, bez níž obojí pokolení lidské býti nemůže, jelikož stav surovosti, zvířeckosti není ani možný, má-li člověk býti člověkem, jak vysvitlo z nepravdy theorie Darwinovy o člověku a jak ještě později v díle 2. vysvitne, kdysi začaly, že tedy člověk není od věčnosti, nýbrž v čase se objevil.

Také tradice národů, jež později v 2. díle budou projednány, svědectví dávají o časném stvoření tohoto světa.

Konečně slyšme důkaz, vedený z účelné příčiny: Bůh stvořil svět hlavně k vůli Sobě, aby ukázal, že On jest původcem světa, a sice mocný, dobrotivý, moudrý a svobodný. K dosažení tohoto cíle je stvoření tohoto světa časné příhodnější, než věčné. Proto více se podobá pravdě, že je stvoření světa časné.

Bůh stvořil svět, jsa moudrý, podle vzoru a účelně, jsa dokonalý, dokonale.

§ 19.

O vzoru světa stvořeného.

Svět jsa dílem uměleckým, jest utvořen dle vzoru nějakého; neboť obdobně se má svět k dílu, jež člověk uměním vyhotovil. Vzor čili idea jest údoba, která dílu uděluje určitý tvar; jest údoba zevnější, kterou dílo napodobuje přímo, ne náhodou, samo sebou, ne případně; jest údoba, kterou má umělec v mysli své, která stanoví, jak by se dílo vyhotovilo, kterou se řídí umělec, an dílo vyhotovuje; jest údoba, kterou umělec úmyslně dílu vtiskuje. Idea jest dvojí: vzdálená, t. j. údoba, která skutečně myšlénce předchází a ku

které umělec myslí svou pohlížeje dílo koná, jež by údobu tu napodobilo; a nejbližší, t. j. myšlénka o ideji vzdálená, kterou umělec jest řízen vytvářeje dílo.

Bůh jest první příčina vzorná světa stvořeného. Poněvadž Bůh věci tvoří moudře a svobodně, musí býti v myslí Boží idea čili vzor, kterému svět stvořený se má podobati; tato však idea, ku které Bůh pohlížeje svět stvořil, jest vzorná příčina světa, poněvadž přihlížeti musí k ideji, kdo chce dílo vytvořiti, a sice jest první příčinou, poněvadž musí příčina účinnivá dříve k ideji přihlížeti, než se prokáže účinnivou, a poněvadž ji předpokládá každá jiná příčina vzorná, kterou má člověk umělec o svém díle. Touto příčinou vzornou jest Bůh sám. Neboť vzor poskytuje umělci údobu, kterou na své dílo působí. Avšak údobu tuto nemůže Bůh odjinud míti, než od Sebe, poněvadž první příčina účinnivá, kterou jest Bůh, jest naprostá, nezávislá. Tedy nelze klásti ideje o světě stvořeném mimo Boha; Bůh sám jest první příčina vzorná světa stvořeného.

Bůh jest vzorem světa vzdáleným skrze Svou bytnost. Neboť Bůh nepohlíží k žádnému předmětu, aby podle něho poznával anebo jednal, leč ku Své bytnosti, poněvadž nic nepoznává, leč ve Své bytnosti. Avšak poněvadž věci stvořené nedokonale napodobují Boha, jest bytnost Boží vzorem věcí, ne pokud jest sama o sobě, ale pokud může býti napodobena.

Bůh jest vzorem světa nejbližším skrze Svou moudrost. Neboť vzor nejbližší jest myšlénka o vzoru vzdáleném v myslí umělcově. Avšak Bůh jest skrze Svou moudrost věčně totožný s myšlénkou o všem. Je tedy skrze Svou moudrost také vzorem všeho nejbližším.

§ 20.

O cíli světa stvořeného.

Nelze nikterak pochybovati, že Bůh, když stvořil svět, měl na zřeteli nějaký cíl. Neboť na moudrého připadá činným býti ne maně a náhodou, nýbrž rozumně a úmyslně; rozum

však a úmysl dává na jevo ten, kdo jednaje k něčemu přihlíží a cíl určitý svému dílu stanoví. Avšak Bůh jest moudrý a moudře jedná.

V čem záleží tento cíl?

Jím byl a jest Bůh sám. Neboť 1. světem stvořeným chce a musí Bůh nějakého cíle dosíci, t. j. nějakého dobra, které jest mimo svět. Není však mimo svět jiného dobra, leč Bůh sám. Tedy Bůh Sebe sama vytkl světu stvořenému za cíl.

2. Při vytváření nějaké věci jest cíl prvním hybatelem; avšak prvním hybatelem Boha nemohlo býti, co jest od Boha různě, poněvadž jest Bůh prvotí všech věcí první.

3. Cíl jest dobro, jež vůli vábí. Avšak kromě Boha není dobra, jež by vůli Boží vábilo, poněvadž Bůh jest naprostá náplň všeho dobrého a poněvadž co jest v Něm naprosto dokonalé a nekonečné, jest mimo Něj vztažně dokonalé a konečné.

4. Bůh ani nemohl svět hlavně k vůli němu stvořiti, tak aby byl svět sám sobě nejvyšším cílem. Neboť pouze ona bytost, která jest sama od sebe, může býti sobě posledním cílem.

Avšak působitel k vůli sobě působí, buď aby svou dobrotu rozmnožil, buď aby ji s jinými sdílel. Avšak Bůh nemohl prvním způsobem Sebe učiniti cílem světa stvořeného; neboť jsa naprosto dokonalý a naprosto blažený sám Sebou nemůže sám v Sobě nějakým přídavkem Se státi dokonalejším, blaženějším. Proto aby Sebe jaksi rozptýlil a jiné bytosti učinil účastnými Své dokonalosti a blaženosti, jak toho schopni jsou tvorové koneční, ovšem tak, aby sám ze Své dokonalosti a blaženosti nepozbyl ničeho, proto pojal úmysl svět stvořiti.

Tento cíl míní filosofie křesťanská, když praví, že cílem světa stvořeného jest sláva Boží. Ovšem nemíní se zde sláva Boží vnitřní, která záleží ve známosti Boží o Sobě a v lásce Jeho k Sobě, která jest věčná, nutná a na tvorech naprosto nezávislá, nýbrž zevnější, která vyplývá z projevení dokonalostí Božích a ze štědrosti, kterou Bůh tvory Své obohacuje.

Tuto Svou slávu zevnější měl Bůh na zřeteli, když tvořil svět. K tomuto cíli mají tvorové spěti svědectví dávající svými dokonalostmi o dokonalostech Božích, podrobujíce se panství Božímu, povzbuzující sebe vespolek, aby Bůh byl chválen a milován. Toho cíle dospěti mohou dokonale tvorové rozumní; tvorové rozumu nemající slouží jim za prostředek k dosažení toho cíle, jsou jim užiteční. A sluší se zajisté, aby tvorové vztažně méně dokonalí užitek přinášeli tvorům vztažně dokonalejším.

Hlavní cíl světa stvořeného, ve slávě Boží záležející, provázen jest cílem přídružným, jenž jednak se má k cíli hlavnímu jako nutný prostředek k cíli, jednak nevyhnutelně z cíle hlavního vyplývá, a jenž záleží v dokonalosti a blaženosti tvorů. Tvor an sebe zdokonaluje, dospívá k cíli svému poslednímu, Bohu; dospívaje k Bohu požívá největší blaženosti. Tohoto cíle přídružného dosíci může dokonale tvor rozumný; tvor rozumu nemající slouží mu za prostředek.

§ 21.

O dokonalosti světa stvořeného.

Znajíce příčinu světa účinnou, první příčinu, Boha stvořitele, dále příčinu vzornou a účelnou a znajíce pojem Boha, bytosti nekonečné, a tvora, bytosti konečné, pochopiti můžeme dokonalost světa, o které jest onen názor pravdivý, který střední cestou se ubírá mezi optimismem Leibnitzovým a pessimismem Schopenhauerovým a Hartmannovým.

Leibnitz svůj názor optimistický takto vyjádřil:

Není-li svět skutečný všech možných nejlepší, Bůh nejlepší svět buď stvořiti neuměl anebo nechtěl anebo nemohl; avšak ani jedno ani druhé ani třetí nelze mysliti, ježto se přiči Boží vševědoucnosti, dobrotivosti a všemohoucnosti. Tedy skutečný svět ze všech možných jest nejlepší.

Leibnitz takto soudě 1. sám sobě odporuje, poněvadž připouští, že kromě světa nejlepšího jest světů možných nekonečné množství. Neboť co jest možno, státi se může skutečným. Nemůže-li se státi věc možná skutečnou, nikterak

jí nepřísluší plný pojem možnosti, který znamená, že věc sama o sobě nechová vlastnosti mezi sebou odporné (možnost vniternou), a že jest příčina, která by tu věc učinila skutečnou (možnost zevnější). Avšak Leibnitz praví, že kromě nejlepšího světa žádný jiný svět nemůže se státi skutečným. Tedy všechny ostatní světy možné jsou vlastně nemožny, vlastně možným jest jediný svět, svět nejlepší. Ale ani možnost vniterná nepřísluší všem ostatním světům možným, o kterých Leibnitz mluví, poněvadž o nich soudí, že jejich uskutečnění odporuje dokonalostem Božím; musí tedy v oněch světech býti, co by odpor tento působilo, t. j. musí samy o sobě býti nemožny.

2. Z podmínky hořejší návěsti úsudku Leibnitzova nenásleduje položka. Neboť je-li toliko jeden svět možný, veta jest po všemohoucnosti Boží, která v tom záleží, že Bůh učiniti může, co vniterně možno jest, a že Jeho činnost tvořivá nemůže se vyčerpati.

3. Odporuje optimismus Leibnitzův svobodné vůli Boží, poněvadž Bůh, ačkoli myslí nekonečné množství světů možných, přece voliti mohl podle Leibnitze toliko mezi stvořením a nestvořením, nikoli však též mezi světy rozličnými; tu by svoboda Boží, která musí býti nejdokonalejší, byla nedokonalejší než svoboda, kterou člověk, tvor Boží, voliti může netoliko mezi činěním a nečiněním, nýbrž i mezi několika předměty, cíli svého jednání, což náleží zajisté k dokonalosti vůle svobodné.

4. Kterak rozuměti můžeme světu nejlepšímu? Jak Leibnitz tvrdí po pravdě, možnost světů rozličných v tom záleží, že způsobem rozličným věci stvořené napodobovati mohou bytnost Boží; avšak, poněvadž bytnost Boží o sobě jest nekonečně dokonalá, může býti ve věcech stvořených napodobena způsoby nekonečně četnými. Tedy nelze mysliti svět, který by tak byl dokonalý, že by nebylo lze mysliti dokonalejšího; svět tak dokonalý, že by nebylo lze mysliti dokonalejšího, roven by byl Bohu samému, byl by Bohem samým; kteréžto mínění jest pantheistické, naskrze nepravdivé, od Leibnitze právem zavržované.

Odporuje tedy optimismus Leibnitzův pravdě.

Kdo názoru pessimistickému jest oddán, nazývá svět naprosto špatným a zlým; bylo by prý lépe, kdyby ani světa nebylo; život prý nic není leč trápení a bída; zlu nelze uniknouti; toliko přeludem neblahým, kterým zlo ještě se zvětšuje, pokládá prý se svět dobrým. Schopenhauer, původce tohoto pessimismu, domnívá se, že všechny bytosti tohoto světa jsou objektivace (promítky) jednotné vůle světové, kterým jest vštěpena vůle a snaha po životě, bídu a trýzeň působící; neboť prý snaha vzniká z nedostatku a nespokojenosti, je tedy trýzní, pokud není ukojena, ukojení pak jest počátkem nové snahy, tedy opět trýzní; je prý tedy svět pravým peklem. Příčinou tohoto pekla jest prý ona vůle světová, pravůle, která věčně se snažíc, věčně bolem je trápena, proto ve světě se objektivuje (promítá), aby našla útěchy, ale nejen útěchy nenalézá, nýbrž také světu připravuje bídu nevyhnutelnou.

V pessimismu dále pokročil Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*), jehož nevědomá pravůle jeví se sama o sobě vůlí prázdnou, věčně trapným bažením po obsahu, naprostou bídou, trápením bez radosti, bez odpočinku. Aby této bídě pravůle unikla, obírá se představami sobě vetkvělými a posud neuvědoměnými a činí je ve skutečnosti. ve světě objektivními. Tak vzniká svět; nejvyšším stupněm vývoje jest vědomí. Avšak na stupni vědomí nejen nenabývá pravůle blaženosti, ba spíše stává se ještě nešťastnější. Ve světě převyšuje bolest rozkoš; bolest ustavičně provází všechny bytosti, jí nelze uniknouti žádné bytosti.

Děsný názor pessimistický má svým zřídlem neznabožství, jež nejprve činí člověka nešťastným; brzy však promítá neznabož svůj stav neblahý ze sebe na venek, představuje si svět náplní všeho zla a příčinou toho zla nazývá něco, co jest mimo něj a svět. Tedy svým původem samým jest pessimismus vyvrácen.

Než uvažujme obsah jeho. Rozumu odporuje, že věčná pravůle o sobě jest nešťastná, že zoufajíc vyšla ze sebe, aby se ve světě objektivovala a úlevy dosáhla, že takto svět

vznikl. Rozumu odporuje, že zlo jest prvotní a jediné, že pravdě jsouc nevědomá znamenala v sobě bídu, že jsouc nevědomá se zhrozila a si zoufala, že jsouc nevědomá si umínila se objektivovati ve světě, aby našla úlevu, že pravdě ve světě cíle nedošla, ba ještě svou bídu zvětšila. Rozumu odporuje, že ve světě vládne toliko zlo, když zlo předpokládá dobro, samo sebou nebytujíc, že všeliké snažení věcí světových a všeliká jejich činnost vzniká z bolesti a nespokojenosti, že všeliké ukojení snahy působí novou bolest a nové trápení, že věci světové nesnaží se zbaviti své jsoucnosti naprosto bídné, ale spíše sebe zachovávají. Schopenhauer ukládá sice člověku, snahu po životě v sobě dusiti, aby se zbavil bídy svého života. Ale člověk tak daleko nedojde, neučiní-li svému trápení konec samovraždou; neboť jelikož tělo jest objektivací vůle, musí vůle, pokud žije tělo, stále se snažiti, tedy stále se trápiti; života záhrobního není podle Schopenhauera, proto není člověku možno sebe zla zbaviti. V této nedůslednosti Hartmann Schopenhauera následuje, nýbrž pokládaje sebe zla zbaviti za nejhnusnější sobectví, ukládá člověku oddati se životu, aby vývoj světový byl podporován, a tak trápení sobě přes míru zvyšovati; vývoj světa končí podle Hartmanna tím, že pravdě nedocházejíc cíle, jehož chtěla objektivováním sebe ve světě dosíci, sama do sebe se vrátí, do své naprosté potenciality, a že tím svět úplně bude zničen, v naprosté nic se promění.

Konečně jest pessimismus ve svých následcích hrotem morálky.

Jako jsme tedy zavrhnuli optimistický názor o dokonalosti světa, tak zavrhneme i pessimistický. Střední cestou krácejíce řekneme, že jest svět vztažně dokonalý, vztažně nejlepší, že zlo fysické jest prostředkem k dosažení dobra, že zlo mravní, od Boha jsouc toliko dopouštěno, musí sloužiti k dobrému řízení Božím.

§ 22.

O zachování světa.

Bůh stvořil svět ne proto, aby ihned zmizel, poněvadž by takové jednání bylo pošetilé, dětinské, nýbrž aby dále dle své přirozenosti trval a aby tuto svou přirozenost dával na jevo svou činností. Dalším trváním a činností připodobňuje se svět Bohu, Jenž jest dobrý a Svou dobrotu sdílí se Svými tvory. Na dalším trvání světa má Bůh účastenství, An jej zachovává, na činnosti, An spolupůsobí.

Že svět, aby dále trval, jest od Boha zachováván, nelze pochybovati. Neboť jaký počátek, takové i další trvání; proto závisí-li počátek světa na Bohu, závisí také další jeho trvání. Avšak záleží na tom, jak Bůh svět zachovává. Kdo zachovává věc po případě a nepřímě, ten ji neničí a vzdaluje od ní vše, co by ji mohlo ničiti; kdo však ji zachovává podstatně a přímo, ten působí na věc, aby dále trvala, a věc tento účín přijímajíc, dále trvá ve své jsoucnosti tak, že kdyby toho účínu nebylo, věc by nemohla trvati. Při onom zachování, jež se také zove záporným, ke zničení věcí jest zapotřebí zvláštního činu; při tomto, jež se nazývá také kladným, není zapotřebí. Tvrdíce o Bohu zachování světa kladné, nazýváme je svobodným činem vůle Boží, kterým Bůh působí, aby svět jedenkrát stvořený dále trval ve své jsoucnosti, a dokazujeme tuto větu:

Další trvání jsoucnosti světa stvořeného závisí na kladném zachování Božím tak, že kdyby přestal tento čin vůle Boží svobodný, na něj přímo působící, ihned by se obrátil v niveč.

Neboť 1. kdyby další trvání světa nezáviselo na kladném čine svobodné vůle Boží, dělo by se mimo vůli Boží. Avšak nic nemůže se díti mimo vůli Boží, tak jako nic nemůže nebýti předmětem poznání Božího.

2. Všichni tvorové jsou bytosti podstatně podmíněné netoliko při svém počátku, ale také při svém dalším trvání. Avšak podmíněnost znamená lhostejnost a mohoucnost k bytování a nebytování. Tedy, má-li tvor podmíněný dále trvati,

musí býti k dalšímu bytování určován od bytosti nepodmíněné, Boha.

3. Kdyby tvorové dále trvali, nezávisejíce na svobodném čině vůle Boží, nemohl by je Bůh v niveč obrátiti. Avšak Bůh je může v niveč obrátiti, poněvadž je svobodně stvořil. Proto jejich další trvání závisí na svobodném čině vůle Boží. Ovšem, kdo zastává záporné zachování, přivlastňuje Bohu moc v niveč obrátiti svět, čině tuto moc závislou na kladném čině vůle Boží. Avšak zničení světa jsouc dějem záporným nemůže záviseti na kladném čině vůle Boží, k něčemu kladnému dle své přirozenosti směřujícím, ale na čině záporném, kterým přestává vůle Boží chtíti. Proto musí tomuto činu zápornému předcházeti čin kladný, kterým Bůh chce, aby tvorové trvali.

4. Jako dílo umělce člověka předpokládá dílo přírody, tak opět dílo přírody předpokládá dílo Boha stvořitele; neboť působitelé umělečtí udílejí údobu tělesům od přírody pocházejícím, a působitelé přírodní hmotě, která pochází od Boha, stvořitele. Avšak díla umělecká jsou zachovávána od působitelů přírodních. Tedy soudíme li dle obdoby, jsou díla přírodní zachovávána působením Božím.

5. Každý účinek závisí na své příčině, pokud jest příčinou jeho, a proto ustane-li její příslušný účín, ustane také účinek. Avšak Bůh jest příčinou první, která nejen způsobila, že tvorové vznikli, ale také jim udělila veškeru podstatu, z něčeho ji stvořivši. Tedy kdyby ustal tento účín příčiny první, ustal by také její účinek, t. j. tvorové by zbaveni byli veškeré své jsoucnosti. Proto, mají-li dále trvati ve své jsoucnosti, musí příslušný účín příčiny první na ně působiti, to jest, musí býti od Boha kladně tak zachováni činem Jeho vůle, jako kladně stvoření byli činem Jeho vůle.

Zachovávání světa lze nazvati opětovným tvořením, ne proto, že by tvorové v každém okamžiku v niveč se obraceli a opět z něčeho vznikali, ale proto, že jako počátek, tak i další trvání jejich celé jsoucnosti na příčinné činnosti Boží závisí.

Činnost zachovávací, pokud ji uvažujeme v Bohu, jest právě tak věcně totožná s bytností Boží, jako činnost stvořitelská, v Bohu uvažovaná; proto není v Bohu ona činnost od této věcně rozdílna. Než, pokud obě se jeví na venek a virtuálně přecházejí k posledníku, světu, nejen se rozeznávají od bytnosti, ale také mezi sebou; neboť činnost stvořitelská se vztahuje ke světu, jenž má vzniknouti, zachovávací ke světu, jenž má dále trvati.

§ 23.

O fysickém spolupůsobení Božím.

Jako jsoucnost tvorů dále trvajících závisí na kladném zachovávání Božím, tak opět činnost tvorů, další trvání projevujících, závisí na bezprostředním čili současném fysickém spolupůsobení Božím.

Činnost souvisí se jsoucností; neboť jsoucnost přísluší bytnosti, která není věcně rozdílná od přirozenosti, prvoti činnosti. Je-li tedy jsoucnost tvorů taková, že musí býti od Boha kladně zachovávána, vyžaduje také jejich činnost, ve které projevují svou jsoucnost, bezprostřední čili současné fysické spolupůsobení Boží. Fysické spolupůsobení záleží ve fysickém čině od spolupůsobitele vykonaném a liší se od morálního, jež se děje radou, rozkazem, hrozbou atd. Spolupůsobení prostřední záleží v tom, že příčina jedna činí druhou schopnou, aby účinek způsobila; bezprostřední čili současné v tom, že příčina spolupůsobící s příčinou působící a v ní v téže době kladně se prokazuje činnou ke způsobení nějakého účinku. Spolupůsobení Boží fysické bezprostřední, jež předpokládá udělení a zachování sil tvorů k činnosti potřebných, čili spolupůsobení prostřední, je tak spojeno s působením bytnosti stvořené, že účinek *celý* pochází jak od Boha, tak od tvora. Od Boha pochází; neboť Bůh jest příčina první, na které příčiny druhotní, stvořené podstatně závisí, jest příčina obecná, která může sama sebou všechny účinky přírodní vytvořiti a která příčiny druhotní k vytvoření účinku přibírá, ne že by sama nestačila, ale proto, že

tvory chce sobě připodobniti, účastnými je činíc nejen své bytnosti, ale i své činnosti. Od tvora pochází; neboť tvor jest příčina ne nástrojná, ale hlavní, která působí mocností své údoby, mocností sobě vetkvělou, jížto se přizpůsobí účinek, jest příčina druhotní, která silami sobě od Boha udělenými a zachovávanými skutečně působí za přispění Božího, jest příčina zvláštní, která vytváří účinky zvláštní, specifické, ku své přirozenosti přiměřené.

Fysické spolupůsobení Boží jest bezprostřední čili současné ve smysle právě vyloženém.

Neboť 1. tvorové jsou bytosti nejen jsoucností, ale také celou bytností svou podmíněné, na Bohu, bytosti naprosto nepodmíněné, závislé. Avšak bytnost a přirozenost, prvotní činnosti, jsou věčně totožny. Tedy také svou přirozeností jsou tvorové bytosti podmíněné, na Bohu závislé. Avšak závislou jest bytnost tak, že od Boha pochází a od Boha jest kladně zachována. Tedy opět přirozenost jest závislou tak, že od Boha pochází a od Boha podporována jest bezprostředním spolupůsobením.

2. Každý účinek příčiny stvořené má kromě své vlastní bytnosti také bytnost, která jest mu společna s příčinou, bytostí téhož druhu, pak s nejbližším, vzdáleným a posledním rodem. Avšak příčina stvořená, jsouc jistému druhu podřaděna, jest příčinou zvláštní, ne obecnou, proto nemůže sama sebou svému účinku uděliti, co jest obecné, všem tvorům společné, ani to, co jest jí samé společné, poněvadž to sama obdržela a toho pro sebe potřebuje. Tedy, poněvadž jest účinku přiměřena příčina, musí s příčinou stvořenou, o které nám zřejmá a neklamná zkušenost potvrzuje, že účinek působí jako pravá hlavní příčina účinnivá, působiti příčina obecná, Bůh, od Něhož má příčina stvořená působivost, a Jehož působením také ona sama skutečně působí, poněvadž, je-li působivost závislá, je tím více závislé její uskutečňování, dokonalost větší než pouhá mohoucnost.

3. Je-li účinek příčiny stvořené nezávislým na bezprostředním spolupůsobení Božím, když se stává, je také nezávislým na zachování Božím, když dále trvá; neboť jaký po-

čátek, takové i další trvání. Avšak další trvání každé věci konečné, také účinku příčiny stvořené musí býti od Boha kladně zachováváno, jak bylo dokázáno. Tedy poněvadž další trvání závislé podmíněno jest počátkem závislým a poněvadž kladnému zachování odpovídá bezprostřední spolupůsobení, jest účinek příčiny stvořené závislým na bezprostředním spolupůsobení Božím.

4. Spolupůsobení Boží jest nutné; prostřední znamená u Boha menší činnost, menší dokonalost, menší panství nad tvorem, u tvora větší činnost, větší dokonalost, menší závislost; bezprostředním, prostřední předpokládajícím, vyniká více povýšenost Boha nad tvorem a podřízenost tvora. Proto bezprostřední čili současné spolupůsobení Boží jest požadavkem pojmu Boha a tvora.

Fysické spolupůsobení Boží bezprostřední jest vždy totéž, uvažujeme-li je v Bohu, poněvadž činnost Boží jest Jeho bytnost; uvažujeme-li však jeho posledníky, jest rozmanité a rozdílné podle rozmanitých a rozdílných příčin stvořených, které jsou jednak přírodní, jednak svobodné. Jelikož Bůh působí s nimi šetře jejich povahy, určuje příčiny přírodní k jednomu předmětu, svobodnými však hýbe tak, že určení předmětu jednoho závisí na svobodné vůli.

Aby však při činnosti svobodné vůle nebyla ani zmenšena působnost Boží ani svoboda naše, budiž 1. vyloženo, kterak Bůh se svobodnou vůlí působí, a 2. dokázáno, že Bůh ji nepředurčuje k jednomu předmětu.

1. Bůh, stvořitel a zachovávatel svobodné vůle, působí na činnost její, *a*) pokud jí udělil nutnou snaživost po dobru obecném a volnou po dobrech zvláštních, *b*) pokud všechny předměty snaživosti její mají svou dobrotu od Boha, Jenž jim uděluje účastenství na Své dobrotě, tak že, pohybuje-li svobodnou vůlí dobrotu předmětu snaživosti, pohybuje jí dobrotu Boží, Bůh, Jenž ji k Sobě táhne šetře povahy svobodné vůle, kterou jako svobodnou stvořil a jako svobodnou zachovává, *c*) pokud s ní spolupůsobí skutečné chtění, aby sama sebe pohnula a sama sebe určila k jednomu před-

mětu. Toto spolupůsobení Boží vysvítá z důvodů, jež podány jsou o spolupůsobení Božím obecně.

2. Že Bůh svobodnou vůli nepředurčuje k jednomu předmětu, vysvítá *a)* z pojmu svobody lidské, která záleží v tom, že vůle sama sebe určuje k jednomu předmětu, kteroužto svobodu Bůh stvořil a zachovává, *b)* ze svatosti Boží, která nedopouští, aby Bůh byl původcem hříchu, *c)* ze spravedlnosti Boží, která nedopouští, aby Bůh trestal člověka, jehož svobodná vůle jest předurčena k jednomu předmětu, *d)* z nutnosti současného spolupůsobení Božího, jež jest nemožno, je-li svobodná vůle předurčena k jednomu předmětu, *e)* z Božího předvídání svobodných činů lidských, *f)* z Boží vědomosti o dějích svobodných, podmíněčně budoucích.

Tedy Bůh svět z ničeho stvořil, jej podle Svých idejí upravil, jemu Sebe za cíl vytkl a tak jej vztažně dokonalým učinil; kladně jej zachovává, aby dále trval, a Svým spolupůsobením bezprostředním jej podporuje, an svou bytnost projevuje činností sobě vlastní a pravou. Zbývá ještě, aby svět svou činností skutečně cíle, sobě od Boha vytknutého, docházel; za tou příčinou jemu Bůh přispívá Svým řízením prozřetelným.

§ 24.

O prozřetelném řízení Božím.

Prozřetelnost znamená známost pořádku, k cíli vedoucího; koná hlavní úlohu opatrnosti, která netoliko minulé pamatuje, přítomnosti rozumí, ale také z minulosti a přítomnosti soudí na budoucnost. Prozřetelnost pořádá buď činy prozřetelného samého anebo činy jiné bytosti; poněvadž v Bohu není, co by se mělo teprv pořádati, jelikož jest Bůh čirý kon a sám Sobě cílem posledním, od věčnosti dosaženým, nazveme prozřetelnost Boží známostí pořádku, který bytosti od Boha různé k cíli vede.

Přímo se odnáší prozřetelnost k rozumu, nepřímo k vůli; neboť jest známostí pořádku k cíli obmyšlenému vedoucího, která má povahu rozkazu a vůli předpokládá.

Záleží tedy prozřetelnost Boží v rozkazu, kterým se tvorům dostává prostředků a pomoci, aby dobro, jež mají, zachovali, a dobra, po kterém baží, nabyli, a kterým se překážky odklízejí. Sluší však ji rozeznávati 1. od řízení Božího, kterým pořádek prozřetelností poznáný se uskutečňuje a rozkaz prozřetelností učiněný se plní, které tedy údobně náleží vůli na venek působící; 2. od vespolečného uspořádání tvorů, jež za prostředek slouží k tomu, aby všichni tvorové směřovali k cíli společnému, a jež tedy znáti a rozkázati jest předběžnou úlohou prozřetelnosti Boží; 3. od umění Božího, jemuž přísluší věci moudře vytvořiti, aby je vytvořené prozřetelnost k cíli vedla; 4. od idejí Božích, jež spravují umění Boží a skrze ně souvisejí s prozřetelností.

Filosofové starého věku, kteří, připouštějíce buď toliko příčiny látkové anebo také příčiny účinnivé a ty nutně působící, nekladli příčiny účelné, neuznávali ve filosofii prozřetelnost Boží. Stoikové uznávali prozřetelnost Boží, pokud se odnáší ke tvorům dokonalejším; Averroes učil, že předmětem prozřetelnosti Boží nejsou jedinci a tvorové světa dolejšího. Hmotaři a bohoklidci (deisté) našeho věku jsou odpůrci prozřetelnosti Boží.

Bůh prozřetelně svět řídí.

Neboť 1. Bůh, když stvořil svět, musil jemu Sebe vytknouti cílem nejvyšším, musil tvory podle něho upravit, musil jim určiti cestu, kterou by k cíli šli, musí je, ani k tomu cíli tou cestou činností svou se berou, podporovati, poněvadž s činností jejich k cíli směřující musí spolupůsobiti bezprostředně, poněvadž nemůže lhostejně očekávati, zda k cíli přijdou čili nic, poněvadž k Bohu nekonečnému dojiti nemohou koneční tvorové sami svými toliko silami přirozenými, konečnými.

2. Kdo nějaké dílo podniká k vůli něčemu, užívá díla, aby dosáhlo toho něčeho jako cíle. Avšak Bůh stvořil všecky tvory z ničeho k vůli Sobě a vytkl jim Sebe za cíl. Tedy užívá jich Bůh tak, že je řídí k Sobě jako k cíli; k čemuž potřebí jest prozřetelnosti.

3. Všecka dobra tohoto světa závisejí na Bohu, Jenž

jsa příčinou účinnou účastnými učinil věci, od Sebe různé, Své dobroty. Avšak největším dobrem věcí stvořených jest pořádek, ve kterém záleží plná dokonalost světa. Tedy pořádek světa závisí na Bohu, příčině účinné, Jenž jej Svým rozumem a Svou vůlí světu připravuje, t. j. Bůh řídí svět Svou prozřetelností.

4. Zkušenost, kterou máme o světovém pořádku fysickém, svědčí o prozřetelném řízení Božím. Neboť světový pořádek fysický nemůže nepocházeti od prozřetelné bytosti, velemoudré a velemocné. Touto však bytostí prozřetelnou není ani jednotlivá bytost světová ani souhrn všech bytostí světových. Musí to tedy býti prozřetelnost bytosti nadsvětové, Boha.

5. Zkušenost, kterou máme o pořádku mravním, svědčí o prozřetelném řízení Božím. Neboť svědomím, ve kterém se ozývá zákon Boží, přirozenosti lidské od Boha vštěpený, jsme vybízeni k činům mravně dobrým, od činů však mravně zlých zdržováni; totéž svědomí koná úlohu, kterou jemu Bůh, spravedlivý soudce, svěřil, za činy mravně dobré nás odměňujíc radostí a spokojeností, za činy mravně zlé nás trestajíc žalostí a nespokojeností.

6. O prozřetelném řízení Božím jasné svědectví dávají dějiny lidské jak všeobecné, tak zvláštní; nerozumí jim, kdo prozřetelné řízení Boží zamítá.

7. Pokolení lidské veškeré, k Bohu se obracejíc, aby dober docházelo, zla odvracelo, díky vzdávalo, jest přesvědčeno, že Bůh svět prozřetelně řídí.

Prozřetelnost Boží jest dvojí: fysická a morální. Ona se vztahuje ke všem tvorům viditelným jak neživým tak živým, i rozumným, pokud tito s ostatními jsou spojeni; tato ke tvorům rozumným, činů mravních schopným. Prozřetelné řízení Boží morální vyžaduje, aby Bůh přirozenosti lidské vštípl zákon mravní, podporoval člověka zákona toho šetřícího, jej buď odměnil anebo potrestal, aby vyslyšel proseb člověka, patřičně po cíli nejvyšším buď přímo anebo nepřímou bažícího, aby netoliko pečoval o jednotlivé lidi, ale také o celé pokolení lidské, jednotu tvořící, jako pečuje

fysickou prozřetelností nejen o jednotlivého tvora, nýbrž i o celý svět jednotný.

Morální prozřetelnost Boží jest buď přirozená buď nadpřirozená; ona se jeví přirozeným zjevením Božím, tato nadpřirozeným. Obojí toto zjevení Boží bude později pojednáno.

Kam sáhá a kterak působí prozřetelnost Boží?

Prozřetelnost Boží jest 1. povšechná, přihlížejíc k celku, a zevrubná čili podrobná, přihlížejíc k jednotlivým tvorům všem.

Neboť *a)* poněvadž každý působitel činným jest k vůli cíli, tak daleko se táhne činnost, kterou Bůh účinky vede k cíli, jak daleko se táhne příčinnost Jeho, Jenž jest první a všeobecná příčina. Avšak příčinnost Jeho se táhne ke všem věcem, kterým přísluší účastenství na Jeho jsoucnosti a bytnosti, nejen k prvotím druhu, ale i k prvotím jedinečnosti. Tedy řízeny jsou od Boha k cíli všechny věci, jak obecně tak jednotlivě. *b)* Poněvadž Bůh působí rozumem a vůlí, působí na všechny věci, pokud jsou v Jeho ideách, jež představují věci nejen obecnými rysy, ale i všemi rozdíly a určitostmi jak druhovými tak jedinečnými. Avšak ideami se spravuje umění Boží, a věci, uměním vytvořené, vede prozřetelnost Boží k cíli. Tedy má předmětem prozřetelnost Boží jak druhy tak i jednotlivé tvory.

Nicméně poněvadž dobro obecné jest vzácnější než dobro jednotlivců, jakkoli dobro obecné spočívá na dobru jednotlivců, podřaduje prozřetelnost dobro jednotlivců dobru obecnému. Tedy mezi jednotlivými druhy tvorů činí prozřetelnost Boží rozdíl, jinak pečujíc o tvory, kteří slouží jiným za prostředek, než o tvory, kterým oni slouží za prostředek.

Zvláštní však péči věnuje prozřetelnost Boží pokolení lidskému. Neboť člověk jest mezi tvory tohoto světa nedokonalejší, Bohu nejpodobnější; člověku slouží všichni tvorové viditelní za prostředek zdokonalení, on mezi nimi nedokonaleji dospívá k cíli nejvyššímu, k cíli všemu tvorstvu společnému, on jich užívá za prostředek k dosažení tohoto cíle, skrze člověka přicházejí ostatní tvorové k Bohu. Avšak

prozřetelnost Boží spravuje se hodnotou, dokonalostí a důležitostí tvorů, o které pečuje.

Tedy nejvyšší péči věnuje pokolení lidskému.

2. Jest sice bezprostřední, ale užívá také sil, tvorům od přirozenosti vlastních; neboť nemůže býti řízení Boží tvorům cizí, nemůže Bůh se tvory nakládati bez tvorů. A toto účastenství na prozřetelnosti Boží mají tvorové svou činností, která vychází z jejich přirozenosti a k cíli směřuje.

3. Jest sice jistotně účinná, poněvadž jest Bůh nezměnitelný a všemocný; avšak šetří přirozenosti tvorů, kterou nemůže rušiti, poněvadž jest od Něho. Aniž brániti musí všemu zlu; neboť zla užívajíc k dosažení dobra ještě jasněji se objevuje.

Prozřetelnosti Boží odporuje náhoda a osud.

Náhoda jest účinek, jenž se stal bez účelu; náhodou se zove též bezúčelnost sama. Bezúčelnost příčin nutných jest náhoda ve smysle užším, bezúčelnost příčin svobodných štěstí nebo neštěstí.

O náhodě mluvíti můžeme, máme-li na zřeteli toliko příčiny druhotní. Neboť nejen druhotní příčině nutné, ale i svobodné brániti může příčina jiná, aby nenásledoval účinek, který očekávati lze dle pořádku příčině jednotlivé předepsaného anebo dle úmyslu jednotlivého člověka, nebo jednotlivé společnosti lidské, a to z té příčiny, poněvadž příčiny druhotní nejsou prostě obecné, aniž neomezeny. Avšak máme-li na zřeteli příčinu prostě první, Boha, náhodu mítnouti jest nutno. Neboť žádný účinek nemůže se v myknouti z pořádku obecného, první příčinou stanoveného nemůže odporovati úmyslu první příčiny nejvyššímu, poněvadž první příčina jest prostě obecná a neomezená, poněvadž první příčina jest všemocná, jest původem všech příčin druhotních.

Osud pokládají fatalisté za nevyhnutelnou nutnost, od nejvyšší mocnosti neosobní všem jednotlivým příčinám, také příčině prvotní, Bohu, uloženou za tím účelem, aby působeny byly neodolatelně určité účinky. Takového osudu není, poněvadž jest mocností, kterou neřídí rozum, která stojí

nad rozumem, ve které samé není svobodné vůle, která ničí ve příčinách svobodných svobodnou vůli. Avšak osudem nazvati lze ustanovení, dle kterého bytosti podmíněné, příčiny druhotní, ustavičně vykonávají vůli Boha stvořitele, zachovavatele a řiditele svého, příčiny prvotní, Jenž příčinnosti jejich šetří. Takový osud, který jest uložen, ovšem ne příčině první, ale příčinám druhotním, připustiti nutno, uvážíme-li, co jest Bůh, příčina první, a co jsou tvorové Jeho, příčiny druhotní, jak úzce souvisí prozřetelnost Boží, která všechno předvídá, s vůlí Jeho všemohoucí, která svobodně vším vládne, jak pečlivě Bůh šetří příčinnosti příčin druhotních, jež na Něm jsou závislé, také příčin svobodných, jak moudře všechny Své tvory upravil, aby mohli dospěti nejen k cílům podřízeným, ale i k cíli nejvyššímu, kterým jest On sám, a jak prozřetelně je k oněm i k tomuto vede.

Ze všeho, co jsme slyšeli o jsoucnosti a bytnosti Boží, vysvítá, že jest předmět náboženství, Bůh, Jemuž vším právem náleží, aby Mu náboženská úcta se prokazovala.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

Je-li člověk podmětem náboženství?

Jednajíce o jsoucnosti a bytnosti Boží, nemohli jsme nepřihlížeti ke člověku, jelikož jsme Boha usuzovali ze tvorstva, k němuž náleží také člověk. Avšak nyní, když jsme poznali Boha předmětem náboženství, člověkem samým zabývati se budeme, zdali jest podmětem náboženství.

Podmět náboženství jest svou bytností celou závislým na předmětě náboženství, tuto závislost poznává, dle ní žíti může a má. Avšak člověk jest celou bytostí svou závislým na předmětě náboženství, tuto závislost poznává, dle ní žíti může a má. Tedy jest člověk podmětem náboženství.

Hořejší návěst tohoto úsudku jest samozřejmá, vyplývající

z výměru náboženství, aniž potřebuje důkazu. Dolejší návěst budiž dokázána. Dříve však, než dokážeme její tři části, jednu po druhé, tažme se, jakou má člověk bytnost; neboť na odpovědi, bytnost vykládající, spočívá veškerý důkaz.

HLAVA PRVÁ.

O bytnosti lidské.

§ 1.

Zdali a kterak sestává člověk z těla a duše?

Bytnost člověka záleží v tom, že člověk sestává z těla a duše, že duše lidská jest podstata netělesná, fysicky jednoduchá, že jest povahy duchové, že jest opatřena rozumem a svobodnou vůlí, že jest nesmrtelná.

Obecně domnívají se lidé, že člověk sestává z těla a duše. Zda jest mínění toto pravdivo či klamno?

Člověk sestává z těla a duše. Neboť I. jest těleso.

Soustavné prvoti každého tělesa jsou: hmota prvá a údoba podstatná; obě tyto prvoti bytně spojeny činí hmotu druhou, těleso. Hmota prvá jest sama sebou něco neurčitého, ale určitého, jest schopna, aby se něčím určitým stala, jest podmětem, z něhož sestává těleso, a jenž tělesu vzniklému jest vetkvělý; je tedy mohoucnost tělesa. Údoba podstatná určuje hmotu prvou a udílí tělesu skutečnost; je tedy konem tělesa, tělesu vetkvělým. Obě prvoti tělesa nejsou od sebe odděleny; údoba jest ve hmotě první, a hmota prvá v údobě; těleso jest jednotou, již obě prvoti tvoří. Hmota prvá jest prvotí trpnosti tělesa, údoba podstatná jest prvotí činnosti jeho; onou jest těleso přístupno vlivům zevnějších příčin, touto jest podmíněna jeho činnost; ona je tedy stránkou tělesa látkovou, tato dynamickou. Na údobě spočívá jednota tělesa, na hmotě jeho rozprostrannost; z této vyplývá ličnost tělesa, z oné jakost.

Tento názor o tělese hylomorfický jest pravdiv, po-

něvadž střední cestou se ubírá mezi dynamismem, jenž prvoť tělesa shledává pouze v silách, a mezi atomismem, jenž atomy, jednoduchá tělíska, pokládá za jedinou prvoť tělesa. Vlastnosti, kterými tělesa na jevo vycházejí, vyžadují, aby byly v tělese dvě soustavné prvoti, prvoť ličnosti a prvoť jakosti.

Tedy sestává člověk, jsa tělesem, z hmoty prvé a údoby podstatné.

2. Člověk jest těleso živé.

Tělesa rozeznáváme neústrojná a ústrojná čili neživá a živá. Těleso živé se liší od neživého podstatně, ne případně, tak že se nevytvoří z pouhé hmoty, všelikého zárodku životního prosté, bytost živá. Tento rozdíl podstatný nespočívá ve hmotě samé, ze které sestává těleso živé, nýbrž v údobě podstatné, která těleso určuje; údoba tělesa neživého rozeznává se podstatně od údoby tělesa živého; z oné nevyvine se tato. Údoba tělesa živého vládne silami neústrojnými, jako svými prostředky a jest podmětem sil životních, jež příslušejí tělesu živému jako živému; proto se nazývá prvoti životní. U zvířete, jež vegetativný život, s bylinou sobě společný, se životem sensitivným, sobě rozdrůženě příslušným, spojuje, zove se životní prvoť duší, hmota pak prvá, duší oživená, tělem, jehož jest duše údobou podstatnou.

Tedy nepřihlížíme-li ještě k rozdílu mezi zvířetem a člověkem a nazýváme-li člověka pouze živočichem, pojmem rodovým, jenž jest bylině souřadný a ve svém rozsahu chová zvíře a člověka, živočichem, jemuž přísluší kromě činnosti vegetativné také činnost vůbec poznávací a snaživost probuzená: říci nutno, že člověk sestává z těla a duše, dvou součástí mezi sebou podstatně rozdílných.

§ 2.

Jaké bytnosti jest duše lidská?

Určujíce bytnost duše lidské nejprve záporně tvrdíme, že duše lidská není ani podstatou tělesnou, ani případkem tělesným.

Duše lidská není podstatou tělesnou.

Neboť 1. všelike těleso v prostoru jest rozloženo a skládá se z částí ličných, ze kterých jedna jest mimo druhou. Avšak duše lidská jsouc prvotí, jež v nás pocituje a myslí, nemůže býti jako těleso v prostoru rozložena, ani ličně složena. Neboť, jak ze sebevědomí jest mi známo, já jsem týž, jenž v rozličných částech těla pocituji a zároveň tyto pocity vjíámám a o nich soudím. To by však býti nemohlo, kdyby jedna část duše byla na př. v hlavě, druhá v noze; neboť pak by jedna každá část pocítovala svůj dojem a ne druhý, poněvadž pocit jest činem vtomným a ne přechodným.

2. Všelike těleso jest dělitelno, duše však dělitelnou není; neboť kdyby byla dělitelnou, musila by, když by část živého těla byla utata, také se utíti část duše, prvotí životní, a tato část těla utatá musila by podržeti část duše utatou, a proto i jakýsi život právě tak, jako rozdělí-li se těleso hořící, jedna každá část dále hoří. To však odporuje zkušenosti.

3. Činnost tělesa jest přechodná, činnost však duševní vtomná.

4. Tělo lidské jest dle své přirozenosti porušitelno, aby na nějaký čas porušení nevzalo, brání prvotí životní, duše; pročež, není-li v těle prvotí životní, duše, tělo bere porušení. Avšak, co přistupujíc brání, aby tělo porušení nevzalo, a odstupujíc zůstavuje tělo porušeným, nemůže býti tělem; nemůžeme zajisté říci, že tělo dle své přirozenosti zároveň směřuje k porušení a od porušení se odvrací.

5. Tělo naše, jež části své vyměšuje a jinými hradí, ustavičně se mění, tak že za jistou dobu celé se vymění. Avšak víme ze zkušenosti, že naše prvotí životní, duše, trvá ve své podstatě stále touž, tak že já, jenž nyní žiji, týmž jsem, který jsem žil dříve.

Tedy není duše lidská podstatou tělesnou.

Duše lidská není případkem tělesným, upraveností částek tělesných.

Neboť 1. duše udílí člověku ráz druhový, podstatný. Avšak upravenost částí tělesných vzniká z rovnováhy, do

které přicházejí protivné vlastnosti částek tělesných, a musí býti pokládána za údobu případnou.

2. Duše lidská řídí hnutí, jež vznikají ve smyslné snazivosti přirozenou upraveností těla.

Tedy není přirozená upravenost těla totéž, co duše.

Určujíce bytnost duše lidské po druhé, kladně tvrdíme, že duše lidská jest podstata jednoduchá povahy duchové. »Podstata jednoduchá« jest znakem, duši lidské a duši zvířecí společným, rodem nejbližším, »povahy duchové« rozdílem druhovým, znakem, kterým se liší duše lidská podstatně od duše zvířecí.

V této stati dokážeme toliko, že duše lidská jest podstata jednoduchá, zůstavujíce důkaz povahy duchové stati následující.

Je-li duše lidská podstatou, a jakou?

Že duše lidská jest něčím skutečným, pochybovati nelze. Neboť, je-li činnost života lidského, musí také býti její prvot, základ; základ však činnosti skutečné musí býti něco skutečného, poněvadž z toho, co není, vycházeti nemůže činnost, která jest. Tak souditi žádá logika, nechceme-li činnost životní pokládati za mlhavé, liché zdání, za nicotu skutečnou, nechceme-li se vrhnouti do bezedné propasti děsného nihilismu. Avšak věc skutečná, jak nás učí zkušenost, jest buď podstata, buď případek. Podstatu lze ve slovném výměru samozřejmém a obecně užívaném vysvětliti věcí, která o sobě samé tak bytuje, že žádného podmětu nepotřebuje, k němuž by •lnula proto, aby mohla bytovati; případek věcí, která o sobě samé nebytuje, nýbrž podmětu potřebuje, k němuž by lnula, aby mohla bytovati.

Takovou podstatou jest duše lidská.

Neboť 1. je-li duše zvířecí podstatou, nelze dle obdoby pochybovati, že i duše lidská jest podstatou, a to mnohem dokonalejší, poněvadž její život jest mnohem dokonalejší. Arci nejbližší prvotí činnosti lidské jest případek, t. j. mohutnost, kterou činnost životní se prokazuje. Avšak základem života lidského posledním, soustavným a druhovým jest duše lidská, ve které mohutnosti mají svůj důvod věčný,

která touže trvá přes všechny rozmanité zjevy činnosti životní, přes všechny stavy postupně vznikající. Neboť lidmi jsme a od zvířat, bylin a nerostů se rozeznáváme tím, že máme duši lidskou, duši rozumnou; sebevědomí pak nám svědectví dává, že já, jenž nyní myslím a chci, jsem právě týmž, jenž jsem myslil a chtěl včera, před několika dny, před lety. Takový však základ života lidského prvotní, soustavný a druhový nemůže nebýti podstatou v tom smyslu, v jakém svrchu jsme ji vyložili a od případku oddělili. Konečně já, jenž myslím, nemyslím tělem, nýbrž duší; myšlenky tedy jsou v duši mé, která jest jejich podmětem. Dejme tomu, že by tento podmět byl případkem; pak by musil býti případkem podstaty, poněvadž případek nutně se odnáší k podstatě a řada případků nemůže býti bez konce, t. j. bez podstaty; podstatou, k tomuto případku se odnášející, nemůže býti těleso, poněvadž jsme se přesvědčili, že posledním základem činnosti životní nemůže býti těleso, že jím býti musí bytost netělesná.

2. Duše přivádí ve člověku živém různé zjevy ve shodu, kterou také zachovává, řídí činnosti ústrojů, aby jedna druhé neškodila, určitým zákonem, a vykonává práce rozmanité řádně a souladně. Avšak prvotí základní, toto vše působící, nemůže býti pouhý případek.

3. Bytosti živé jsou podstaty, ne případy, a život jejich jest jim podstatný, ne případný, poněvadž jím se bytosti živé liší od neživých podstatně. Tedy také základ jejich života, duše, jest podstatný, ne případný. Co platí o duši každé, platí také o duši lidské.

4. Aniž lze pokládati toliko duši živočišnou za podstatu, a to, čím duše lidská jest lidskou, za případek duše živočišné. Neboť rozdíl mezi člověkem a zvířetem jest podstatný, jak dosvědčuje život lidský, porovnaný se zvířecím. Musí tedy také prvotí života lidského podstatně se lišiti od prvotí života zvířecího.

5. Kdo nazývá duši lidskou případkem, musí tvrditi, že buď Bůh, buď těleso jest podmětem, k němuž duše lidská lne, aby bytovala. Avšak Bůh takový podmětem nemůže

býti, poněvadž názoru všebožeckému odporuje pojem o Bohu a člověku, jakož i zkušenost; aniž těleso, poněvadž by musilo býti posledním základem života lidského.

Tedy duše lidská jest podstata.

Podstatnost duše lidské záleží v tom, že jest prvotí trojího života: vegetativného, živočišného a pomyslného, právě lidského, života trojího, ale zároveň jednotného. Tento život duše lidská uskutečňuje, a proto se nazývá konem, a sice prvním, kdežto život uskutečněný se nazývá konem druhým. Toto uskutečnění prokazuje duše lidská, spojená jsouc s tělem ve člověka, kterým není ani duše samotná ani tělo samotné; proto jest podstatou neúplnou, jako i tělo. Než, v jiném smysle jest duše lidská podstatou neúplnou a v jiném tělo lidské; neboť ona jest údobou podstatnou, toto látkou, ve které se jeviti může život lidský skrze duši a ve které život se stává skutečným toliko skrze duši. Také duše zvířecí jest podstatou neúplnou, ale jinak, než duše lidská. Neboť tato jest neúplnou ve příčině druhu, poněvadž s tělem tvoří druhovou přirozenost lidskou a toliko s tělem prokazovati může všechny činnosti životní, ale ve příčině podstatnosti jest úplnou, poněvadž prokazovati může činnost sobě, jako lidské, příslušnou bez těla: kdežto duše zvířecí jest neúplnou podstatou ve příčině druhu i ve příčině podstatnosti, tak že nejen s tělem tvoří druhovou přirozenost zvířecí, ale také do těla tak jest pohřížena, že nemůže bez těla projeviti činnost sobě, jako zvířecí, příslušnou. Což brzy vysvitne jasněji.

Zda jest duše lidská podstatou fysicky jednoduchou? to jest, nezáleží-li ani *A)* z bytných částí fysických, jako člověk, zvíře, bylina a nerost z látky a údoby podstatné, ani *B)* z částí celistvých, jako tělesa svými částkami tak rozložená, že části od sebe oddělené o sobě mohou ostávati?

A) Duše lidská jest podstata bytně jednoduchá, z bytných částí fysických nesestávající.

Neboť 1. jest prvním života základem. Avšak první života základ nemůže sestávati z látky a údoby, jelikož to, co sestává z látky a údoby, t. j. z mohoucnosti a konu, ne-

může býti celou údobou podstatnou, nemá-li sestávati z toho, co oživuje, a z toho, co jest oživováno, nemá-li býti živokem duší opatřeným, má-li býti duší.

2. Kdyby duše lidská se skládala z látky a údoby, částí bytných, první určitelné a druhé určující, byla by ve příčině druhu podstatou úplnou, nebyla by částí člověka, podstaty ve příčině druhu úplné, nemohla by podstatně se spojit s tělem, aby s ním tvořila podstatu, ve příčině druhu úplnou. Duše lidská, podstata, má sice mohutnosti, kterými jest určována; tyto však jsou jejími případy, s nimiž spojena jest metafysicky složenou. Tedy tato určitelnost duše lidské jest případná, kdežto duše sama ve své podstatě jest posledním a prvním základem života lidského.

3. Pripuštme, že by duše, první základ života, byla složena, že by sestávala ze dvou částí: A, B. Prvním tedy v nás života základem bylo by buď A, buď B, buď A+B. Je-li buď A, buď B, jedno z obou bude duší v míře plné, a proto bude jednoduché; pakli A+B, budou obě části, A i B, v míře plné dušemi, a proto jednoduchými. Než, A+B nemůže býti prvním základem života. Neboť buď A a B jsou činným základem života, buď jedno jest činným, druhé trpným. Jsou-li A a B činnými, budou duší s vlastními sobě činnostmi vtomnými a nezávislými; a proto nebude jedna bytost živá, nýbrž dvě, jakož i dvojí sebevědomí; to však ve člověku jednom býti nemůže. Pakli jedno činné, druhé trpné, trpný základ není duší, poněvadž duše dle své bytnosti podstatně základem jest činnosti, základem jest činným.

4. Činnost duše lidské, která na ni jako lidskou připadá, t. j. poznání pomyslné, svědčí o jednoduchosti její, soudíme-li dle zásady samozřejmé: Činnost se řídí svým základem, bytností.

a) Duše lidská si zjednává pojmy o věcech, smyslu přístupných, složených, tak že jedním konem chápe všechny části věci složené. To by však činiti nemohla, kdyby sestávala z částí.

b) Duše lidská si zjednává pojmy o tom, co z částí fyzických se neskládá, o Bohu, ctnosti, nepravosti, kladu, zá-

poru, rovnosti a nerovnosti. To by však činiti nemohla, kdyby sestávala z částí.

c) Duše lidská zároveň chápe věci protivné, jež mezi sebou se odpuzují, nemohouce býti na témž podmětě zároveň v téže příčině ve skutečnosti. Což nutně předpokládá, že duše jest jednoduchá.

d) Duše lidská soudíc porovnává dva pojmy, chápajíc je zároveň. Kdyby sestávala z částí, jeden pojem by lnul k jedné, druhý k druhé, oba by nelnuly k jednomu podmětu poznávajícímu a soud by nikdy nevznikl, jenž znamená srovnalost nebo nesrovnalost obou pojmů jest činem jedním a nerozděleným.

e) Duše lidská spojuje soudy a usuzujíc činí závěr. Úsudek jest čin jeden a nerozdělitelný, návěsti a závěr lnou k témuž podmětu poznávajícímu; což by nemohlo býti, kdyby duše sestávala z částí.

f) Duše lidská svých myšlének a sebe, podmětu jejich, jest vědoma. Má toto sebevědomí, poněvadž sama spojuje sebe, poznávající, s sebou, poznanou, tak že jest zároveň prvotí a cílem svého činu. Tu vyžaduje se nutně, aby jednoduchou byla duše lidská.

g) Duše lidská prokazuje různé činnosti tak, že jedna na druhé závisí; abych užil příkladu, poznání pomyslnému předchází poznání smyslné, snažení podmíněno jest poznáním; jedna činnost, měrou přílišnou prokázaná, překáží jiné a oslabuje ji. Z té příčiny musí duše lidská býti jakýmsi středem, musí býti jednoduchou.

5. Poznání pomyslné jest jedno. Jak sebevědomí do-
svědčuje, myslím na př. ctnost, spravedlnost, Boha. Je-li duše, která myslí takové předměty, fysicky složena z A a B, buď A a B jednotlivě, každá část zvláště v míře plné onen předmět fysicky nesložený myslí anebo obě spolu v míře plné, každá však v míře neúplné. V prvním případě budou A a B dvě duše úplné a každá z nich jednoduchá; proto bude i dvoje poznání; což odporuje našemu sebevědomí, jež svědčí o poznání jednom. V druhém případě, poněvadž se jedná o předmět fysicky jednoduchý, částí fysických po-

strádající, nikterak se nepozná takový předmět ani od A, ani od B; proto A a B nejsou duší.

6. Kdyby duše lidská sestávala z částí bytných, byla by tělesem, a jsouc tělesem musila by tvořiti myšlenky ústroji tělesnými. Avšak myšlenky nejeví se býti účinky pohybů tělesných. Proto netvoří je duše lidská ústroji tělesnými, proto není tělesem, proto nesestává z částí bytných, proto jest jednoduchá.

B) Duše lidská nesestává z fysických částí celistvých, jako tělesa, svými částmi tak rozložená, že části, od sebe oddělené, o sobě mohou ostávati, že část jedna jest mimo druhou.

Neboť 1. ličnost záleží v tom, že věc sestává z částí celistvých. Avšak ličnost shledává se u těles, podstat, jež ze hmoty a údoby, dvou částí bytných, se skládají. Pročež duše lidská, jež nesestávajíc z bytných částí, není tělesem, nepodléhá ličnosti a neskládá se z částí celistvých.

2. Věc rozložená svými částmi sama sebe celou nemůže pojmuti, aniž rozkládá se, když se svine jako papír, celá po sobě celé, ale pouze jedna část po druhé části; dále je-li přiložena jedna věc rozprostraněná k druhé, ač celá dotýká se celé, přece část jedné věci dotýká se pouze části věci druhé; z věcí rozličné rozprostraněnosti větší přesahuje a menší jest přesahována. Avšak dle svědectví našeho sebevědomí mysl lidská činností zpětnou se vrací buď k předmětu myšlenému anebo k podmětu myslícímu; sama sebe poznává nejen z části, nýbrž i v celku, aniž chápe předmět myšlený pouze z části; sama sebou cele poznává sebe celou, sebou celou chápe předmět celý i jeho části, jakož i co jest svou ličností větší, i co jest menší.

Tedy jest duše lidská podstata fysicky jednoduchá. Jednoduchost metafysická, naprostá, Bohu zvláštní, nepřisluší duši lidské, poněvadž věcně se liší její podstata od její případků, mohutností a činů.

§ 3.

Je-li duše lidská podstata povahy duchové?

Není sice duše lidská pouhým duchem, poněvadž spojena s tělem tvoří jednu podstatu specificky úplnou, ale jest povahy duchové.

Duchovost přísluší podstatě, která na hmotě jest nezávislá i svou činností druhovou i svou přirozeností, ze které činnost druhová vychází. Tato nezávislost jest buď úplná, i subjektivná i objektivná, provozuje-li podstata bez hmoty své činnosti druhové, nepotřebujíc činnosti smyslné, jejížto činy, představy smyslné, by sloužily za příčinu nástrojnou ke tvoření činů pomyslných, myšlének; buď neúplná, toliko subjektivná, provozuje-li podstata bez hmoty své činnosti druhové, potřebujíc smyslné činnosti, jejížto činy, představy smyslné, jí slouží za příčinu nástrojnou ke tvoření myšlének.

Duše lidská, s tělem spojená jsouc, potřebuje smyslné činnosti, která by jí svými činy sloužila za příčinu nástrojnou; proto závislá jest na hmotě objektivně. Avšak subjektivně, pokud uvažujeme, kdo, který předmět (subjectum) na základě těch představ smyslných tvoří představy pomyslné, duše lidská na těle jest nezávislá, poněvadž ona sama ze sebe činnost tuto právě lidskou, druhovou, prokazuje. Ačkoliv bylinná a živočišná mohutnost duše lidské závislými jsou na těle i subjektivně i objektivně přece, poněvadž jsou nižší a duši lidské společny s živoky jinými, kdežto činnost pomyslná, myšlení a chtění, duši lidské, jako lidské, dle přirozenosti druhové přísluší, určiti nám jest bytnost duše lidské dle činnosti pomyslné a ji proto nazvati duchovou, jí přivlastniti povahu duchovou.

Že duše lidská jest povahy duchové, dokázati možno z přezvědu, a posteriori, a sice ze subjektivné nezávislosti její činnosti pomyslné na těle, ze které dle zásady příčinnosti souditi lze na přirozenost a bytnost duše lidské samu:

1. z činnosti poznávací.

a) ze sebevědomí.

Když přímou činností pomyslnou, která jest obrácena ku předmětu, mimo mysl bytujícímu, jsem poznal, co v něm jest obecného, odtažitého, trvalého a nutného: poznávám zpětnou činností pomyslnou, která jest obrácena do mého nitra, co se ve mně děje, když přímou činností poznávám. Tu shledávám nejen myšlenku v sobě, ale i sebe a to činným, sebe činného rozeznávám od svého činu, své myšlenky a od své činnosti, tuto svou činnost odnáším k sobě, jako účinek ku příčině, a konečně sebe přímo poznávajícího totožním se sebou, zpětně poznávajícím. V tom záleží sebevědomí, ve kterém jest bytnost duše mé základem, od něhož poznání vychází, a zároveň předmětem, k němuž poznání se vztahuje, tak že poznávající a poznaný je tentýž.

Ovšem jest myšlenka o předmětě zevnějším, přímou činností utvořená, zjevem podmětu poznávajícího a lpí jako přírůstek k jeho bytnosti; a proto s ním tvoří jednotu, jeden celek. Avšak není-li zjev podmětu poznávajícího poznán, pokud jest zjevem, pokud se odnáší k bytnosti, a není-li zároveň poznána jsoucnost této bytnosti, zůstává jednota, která spojuje zjev s bytností, objektivnou, jelikož zjev se chápe bez bytnosti. Teprve zpětnou činností pomyslnou, sebevědomím, stává se tato jednota objektivná subjektivnou, vědomou.

Tato jednota poznávajícího a poznaného, v sebevědomí obsažená, předpokládá základ duchový, poněvadž vyžaduje dvojí vtomnost. Jedna jest našemu sebevědomí společná s každou činností poznávací, jež v tom záleží, že nepůsobí na něco jiného, nýbrž v poznávajícím jest a jej zdokonaluje. K této vtomnosti přistupuje druhá, jelikož poznávající sám jest v sebevědomí předmětem, kterým činnost poznávací se zabývá a ku kterému se odnáší. Taková činnost dvojnásobně vtomná nemůže připadati na prvoř čili na základ, který býti a působiti nemůže leč v ústrojí, poněvadž takový základ nepoznává, není-li ústrojím dojat a není-li ústrojí

předmětem zevnějším dojata. Taková bytost na ústrojí závislá mohla by sama sebe poznati, kdyby dojem, kterým ústrojí dojata jest od předmětu, ona sama působila, a kdyby, poněvadž býti nemůže leč v ústrojí a s ústrojím, ústrojí samo na sebe působilo. To však jest nemožno. Neboť jedna věc tělesná jenom jinou věcí tělesnou může býti dojata a samu sebe dojímati může jenom tehdy, když jednou částí svou působí na jinou část svou; avšak duše lidská jest jednoduchá.

Po druhé v sebevědomí jest obsažen vztah poznávajícího k poznanému. Avšak žádná mohutnost, na ústrojí závislá, znamenati nemůže vztahů, poněvadž předměty sice jednotlivé ústrojů se dotýkají, nikoliv však jejich vztahy.

Po třetí v sebevědomí odnáší se poznáný k poznávajícímu jako účinek ku příčině. Žádnou však mohutností na ústrojí závislou čili hmotnou nemůže býti příčina sama názírána, nýbrž toliko nezávislou, nehmotnou. Avšak, jaká mohutnost, takový též její podmět, duše.

Z těchto tří důvodů vyplývá, že duše lidská jest povahy duchové.

b) Z pomyslného poznání věcí smyslných, mimo duši lidskou bytujících.

Poněvadž máme o věcech smyslných netoliko představy smyslné, nýbrž i pomyslné, pojmy, musí náš základ poznávací na hmotě býti nezávislý, nejprve svou činností, následovně svou bytností, ze které činnost vychází.

Slyšme důvod nezávislé činnosti.

Pojmy nevznikají ze smyslných představ, obrazů obecných čili obrysů, tím, že konec činíme jejich kolísání, určujeme pevně, co k obrysům náleží a co nenáleží, nevznikají ustálením obsahu v obrysu; aniž jsou pojmy obrysy, jež tohoto stupně ustálenosti dostoupily, obrysy, obsahujícími jenom ty členy, jež si máme mysliti, zamítajíce ostatních. Pojmy spíše vznikají tím, že rozum užívaje představ smyslných, smyslem utvořených, jako příčiny účinnivé, a sice nástrojné, která svou přítomností rozum určuje k prokazování jisté činnosti, odmyšlí, co jest na předmětě smyslně před-

stavovaném jedinečného, srostitého, miznóucího a případného, proniká k bytnosti samé a chápe jedno, co ve více věcech býti může, co jest obecné, odtažité, trvalé, nutné; předměty počíná rozum poznávati nejprve pojmy nejobecnějšími, poněvadž počátek poznání, z mohoucnosti ve skutečnost přecházejícího, nejméně jest určit, a končí pojmy nejurčitějšími, ale přece obecnými. Kdežto přímo poznáváme v předmětě, co jest jemu společno s jinými anebo býti může, zpětně poznáváme, že, co si o něm myslíme, s jinými jemu společno jest anebo býti může; zpětně poznávaje porovnává rozum pojmy, přímo a určitě poznané, a odmyšlením čili odtažováním vystupuje k pojmům méně určitým, vyšším, obecnějším. Takové tvoření pojmů předpokládá duši lidskou na hmotě nezávislou.

Co tu řečeno, neplatí pouze o věcech, jež o sobě ostávají. Také zjevy chápeme-li nejen smyslně, nýbrž i pomyslně, t. j. pojmem obecným, k podstatám je odnášeti musíme, ku kterým lnou; tyto však podstaty smyslem nemohou býti postizeny. I tu sáhati musí duše lidská přes věci smyslné.

A to činiti může duše lidská jenom s tou podmínkou, je-li prosta hmoty, je-li na hmotě nezávislá; pak může proniknouti zjevem k bytnosti, buď ku své vlastní sebevědomím anebo k bytnosti věcí, smyslům přístupných, pomyslným jejich poznáním.

c) Z pomyslného poznání věcí nadsmyslných, jež mají jsoucnost buď pomyslnou, buď věcnou.

Duše lidská chápe a pojmem myslí, co jest nadsmyslno, na př. pouhého ducha, krásu, ctnost, moudrost, Boha, přerozmanité vztahy všelikých věcí, příčinnost, účelnost a t. d. Což také její duchovost předpokládá. Neboť odmyšlejíc nabývá duše lidská pojmů, jimiž se může mysliti, co jest duchového, co jest Božského, a jako ve věcech viditelných shledává býti bytnost základem, jenž jest důvodem zjevu, tak chápe celý svět viditelný a sebe samu z věcí nadsmyslných, a zvláště z Boha. Proto ještě patrněji jeví se býti rozum mohutností duchovou, hmoty prostou, na hmotě nezávislou. Ačkoli pojmy věcí nadsmyslných spočívají na poznání věcí

smyslných a z něho tvořeny jsou ve formě úsudku obdobou a zápořem, poněvadž činnost pomyslná předpokládá činnost smyslnou: přece jsou takovými, že odpovídají předmětům, k nim tak se odnášejíce, že je rozeznávati můžeme od jiných předmětů, a slouží nám za důkaz, že základ činnosti, kterou si věci nadsmyslné myslíme, jest povýšen nade všecko, co jest tělesného, co na hmotě závisí a v ní jest ponořeno.

2. Z vůle.

V každé bytosti světa viditelného jest údoba, s látkou spojená, základem činnosti; údoba netoliko bytnost určuje, nýbrž také činnost. Proto shledáváme ve všech bytostech přírody viditelné jakési přirozené bažení po činnosti, jež ve smyslu nepravém nazvati lze snažením. Avšak bytosti ku poznání schopné různí se od ostatních tím, že nejen svou údobou zvláštní, druhovou, určeny jsou, nýbrž i jiné bytosti způsobem nehmotným, údobami poznávacími do sebe přijímati mohou. Pročež kromě onoho bažení přirozeného jest v bytostech ku poznání schopných bažení vyšší, kterým kloníce se k tomu, co poznávají, pobádány jsou k činnosti rozmanité. Toto bažení, jehož podmínkou jest poznání, nazývá se pravým snažením. Vyšší však mohutností je toto snažení nejen proto, že od něho vychází činnost rozmanitá, nýbrž zvláště proto, že činnost z něho vycházející měrou plnější přísluší bytosti živé. Neboť jestliže každý živok od nerostu se liší tím, že netoliko jest pohybován, ale také sám ze sebe se pohybuje, živoci poznávající a snažící nejen k tomu se táhnou, co jejich přirozenosti odpovídá, jako byliny, nýbrž také v sobě samých mají, co jejich snahu probouzí, představy dobrých věcí. Kdežto poznáním jsou věci v poznávajícím podle přirozenosti poznávajícího, snažením veden jest poznávající k věcem, pokud jsou o sobě.

Člověk má, jak známo ze zkušenosti, dvojí snaživost: nižší a vyšší, t. j. smyslnou, k dobru smyslnému směřující, a nadsmyslnou, k dobru nadsmyslnému směřující. Dokázati možno, že jeho snaživost vyšší, vůle, vycházeti může toliko ze základu duchového.

a) Z předmětů vůle lidské.

Uvažujeme-li předměty, baží vůle naše nejen po věcech smyslných, nýbrž také po duchových, zvláště moudrosti a ctnosti, které dříve poznáváme. Poznávati však věci nehmotné, duchové, nemůže prvot, která jenom v ústrojí hmotném a s ním pospolu působí; proto věci duchové nemůže míti prvot, na hmotě závislá předmětem své snahy. Kromě toho nebudí vsecky věci poznané naši snahu, nýbrž toliko ty, jež přirozenosti poznávajícího jsou přiměřeny, poskytující mu požitek anebo sloužící nějak k jeho dokonalosti. Avšak po duchových dobrech, svrchu zmíněných bažíme proto, že nás zdokonalují, že nám připravují rozkoši nejčistších. Takové snažení vycházeti nemůže z prvoti, jež svou bytností a svým působením závisí na hmotě, poněvadž taková prvot chápe toliko dojmy, jimiž tělesa se dotýkají ústrojů skrze své vlastnosti smyslné.

Ani věci tělesné nejsou předmětem naší snaživosti vyšší, pokud se zjevují smyslům, nýbrž pokud v nich poznáváme, co jest obecné, pojmové, anebo pokud poznáváme jejich vztahy k věcem jiným, a sice k zákonům mravním, kteréžto poznání podmíněno jest známostí dobra naprostého, Boha, známostí moci, kterou Bůh nad námi provozuje, a Jeho lásky. Nemůže-li toto vše poznáno býti od duše, která na ústrojí závisí, tím méně může to býti předmětem snaživosti smyslné, jež vyžaduje ústrojů. Proto duše lidská musí býti nezávislou na hmotě, musí býti povahy duchové.

I rozsah snaživosti vyšší důkazem jest duchovosti. Kdežto snaživost smyslná omezena jest věcmi tělesnými, pokud se srovnávají s přirozeností bytosti smyslně bažící, jest obor vůle, snaživosti nadsmyslné, tak široký a daleký, jak obor poznání nadsmyslného. Nic není dále tak vznešeného a nic tak malicherného, aby to člověk nemohl chtíti. Neboť předmětem naší vůle není to neb ono dobro, nýbrž dobro obecné. A není dobrem jediné, co mravně dobrým jest, nýbrž vše, cokoli nějakým způsobem přispívá k blaženosti člověka. Mnohá tedy věc, byť i zlem byla v některé příčině, dobrem jest aneb aspoň se zdá v jiné příčině. Nevěra připravuje

bídu nevýslovnou, než lichotí pýše; křesťanské zapírání sebe vyžaduje obětí mnohých a velikých, avšak ducha povznáší k dobrům věčným; řeč urážlivá raní srdce uraženého, ale slouží nám k tomu, abychom svůj vtip ukázali. Obecnost tuto nelze vysvětliti duší, která jest závislá na hmotě.

Ale není na tom dosti, že dobro poznáváme a chceme, nýbrž o dobru také poznáváme, že a proč jest dobrem, a je proto a potud chceme, že a pokud jest dobrem. Což se nevyskytuje u bytosti, jejíž duše jest na hmotě závislá. Neboť bytost tato poznává ve věcech vlastnosti, pro které jí jsou dobrými, a rozeznává věci sladké od kyselých, ale nesoudí, že pro tyto vlastnosti věci jsou jí dobrými. To činí bytost rozumná, jež věci pro jejich vlastnosti vztahuje k sobě, vědouc o nich, že s její přirozeností se shodují. Rozum nepoznává toliko, co jest dobrým, ale také, že a proč je něco dobrým; kteréžto poznání jest podmínkou naší vůle. Nemůže tedy duše lidská takto se snažíc záviseti na hmotě.

Tato úvaha o předmětě naší vůle zřejmě dokazuje, že duše lidská je povahy duchové.

b) Ze svobody vůle naší.

Druhový jest rozdíl mezi snažením smyslným, jež bytost prostě smyslná proto nemá ve své moci, že poznala-li věc, která její přirozenosti odpovídá, nucena jest po ní bažiti, a mezi snažením rozumným, jež duše lidská má proto ve své moci, že věc poznanou může chtíti a nechťiti. Jestliže ono snažení náleží bytosti, jejíž duše v ústrojí hmotném jest pohřížena zcela a jinak nepůsobí než v něm a s ním: musí snažení toto vycházeti od prvoti, která na hmotě není závislou. Tak souditi nutně vyžaduje logika; neboť snaživost jest znakem přirozenosti, jenž ze znaku soustavného nutně vyplývá, tak že ze snaživosti lze souditi na přirozenost.

Tato svoboda tím jest podmíněna, že předmětem vůle jest dobro obecné. Člověk sice chtíti nemůže, co naprosto a zcela zlem jest, a poněvadž něco zlem jest naprosto; ale jinak soudí o věcech, jež v jedné příčině jsou dobrými, v jiné však buď dobrými nejsou anebo nezdají se býti; tu sebe

sama vůle určuje. Určuje se však člověk chtící svobodně, an rozhoduje, zdali má nějakou věc chtít či nechť. A byť i věděl, že podle obecného pravidla moudrosti neb opatrnosti nějakou věc nemá chtít, může ji přece chtít, může rozhodnouti, že přes všechno rozumné uvažování zákonů mravních přece dobré jest onu věc chtít, byť i dobrem bylo jediné zalíbení, jež má člověk na svém jednání svévolném. Takové jednání svobodné žádá, aby člověk chtící sebe byl vědom, aby své chtění a jednání předmětem činil své úvahy, aby poznával cíle, k nimž směřuje, jako cíle, pravidla, která jej vedou k cíli, a vztahy rozmanité, jimiž věc odnáší se k němu samému, cílům a pravidlům. Poněvadž toto poznání, uvažování a přemítání nemůže se dít v duši, na ústrojí závislé, nemůže býti vůle svobodnou, nezakládá-li se na duši, jež na hmotě nezávisí, jež sama o sobě činnou se prokazuje.

U zvířat sice znamenáme, že jaksi o věcech uvažují a že ne vždycky pocitem příjemnosti a nepříjemnosti určována jsou ke snaze, nýbrž někdy poznáním věci prospěšné a nutné. Avšak tato schopnost omezena jest u jednotlivých druhů zvířat jednotlivými věcmi a všichni jedinci téhož druhu, co účelného konají, konají po všechny časy a na všech místech způsobem zcela týmže; proto nejsou vedena úvahou svobodnou a rozhodnutím po úvaze svobodné následujícím, nýbrž bezděčnými pudy, instinktu, t. j. soudnosti smyslné, podřízenými, jako bytosti neživé jsou vedeny zákony, na kterých spočívá jejich činnost.

Konečně odporovati může vůle lidská každému vlivu přírody hmotné. Byť i dojmy příjemné nebo nepříjemné byly sebe silnější, člověk svobodně chtít může něco jiného, než k čemu jej ty dojmy pobádají, není-li bolestí nebo libostí zbaven úvahy, poněvadž pak převládá snažení smyslné a svobodná vůle podléhá. Státí však může vůle svobodná nade všemi silami přírody hmotné, vychází-li od duše, na hmotě nezávislé. Neboť každá síla, která v ústrojí a s ústrojím spolu působí jako jedna příčina, zevnějšími vlivy může býti rušena anebo k činnosti nucena.

Uvažujíce činnost rozumu a svobodné vůle, jež obojí na duši lidskou připadá, pokud jest lidskou, shledali jsme, že obě mohutnosti, jsouce činnými, na hmotě, ústrojí tělesném nezávisejí. Tyto však mohutnosti lnou k duši právě lidské. Tedy ani duše lidská, která těmi mohutnostmi jest obdařena, nezávisí na hmotě, ale jest povahy duchové.

§ 4.

Je-li duše lidská opatřena rozumem a svobodnou vůlí?

Bytnost duše lidské jsme usuzovali z její činnosti, kterou známe ze zkušenosti samozřejmé, zvláště z činnosti, duši lidské, jako lidské příslušné, t. j. z činnosti pomyslné, myšlení a chtění, a předpokládali jsme pro tuto dvojí činnost, řídící se zásadou, že činnost bytostí stvořených vychází z mohutností, dvě mohutnosti pomyslné, rozum a svobodnou vůli, jež také názor všech lidí uznává. Než vyšetřme vědecky, je-li duše lidská skutečně opatřena rozumem a svobodnou vůlí a v jakém smyslu?

Duši lidské, pokud jest sama o sobě, podstata, přísluší jednoduchost fysická; ale metafysicky jest složená, jelikož mohutnosti, nejbližší prvoti rozmanitých činností lidských, lnou k ní, podstatě, vzdálené a základní prvoti činností lidských. Mohutnosti jsou bytové skuteční, jsou případkové, od podstaty, duše, věcně rozdílní, jakož i rozdílní jeden od druhého. K duši lidské lnou mohutnosti, jako k podmětu, a úzce souvisejí s bytností její, jedny přímo, druhé nepřímou skrze tělo. V duši lidské mají svůj vniterný základ, ze kterého a skrze který jsou; jsou pro duši lidskou, aby jimi mohla působiti; duše lidská svou bytností podstatnou působí, aby se uskutečňovaly, a udílí jim patřičné údobí. Máme tyto mohutnosti: 1. trojí bylinnou, 2. patero smyslů zevnějších a čtvero vniterných, 3. dvojí mohutnost nadsmyslně poznávací (um činný a um trpný), 4. dvojí smyslně snaživou, 5. nadsmyslně snaživou, svobodnou vůli, 6. pohybnou; tedy 18. Smyslná činnost podmíněna jest bylinnou, nadsmyslná smyslnou.

Rozumem zde míníme nadsmyslnou mohutnost poznávací vůbec, kterou chápeme, co smyslu jest nepřístupno.

Že takovou mohutnost máme, vysvítá ze zkušenosti. Neboť představujeme si zjevy těles, smyslem jedinečně a srostitě představované, také obecně a odtažitě, na př. barvu, zvuk, drsnost, chuť, čich; představujeme si bytnost tělesa, jež smyslu není dostižitelná, jež se skrývá za zjevem; představujeme si poměry těles a hmotných dějů samy o sobě, jež smysl nedovede představovati, na př. vzdálenost, přítomnost, přiměřenost, vztah, příčinnost; představujeme si předměty ideální, nad smyslnost povznesené, přesazné: pravdu a nepravdu, dobro a zlo, krásu a ohyzdnost; představujeme si předměty skutečné, jichž smyslu nelze uznámenati: údobu nerostu podstatnou, prvoř. života bylinného, duši zvířecí, duši povahy duchové, pouhého ducha, Boha; představujeme si poměry bytostí hmotných k bytostem nehmotným: vzájemnost mezi tělem a duší, stvoření světa Bohem. Jako pro představy smyslné máme mohutnost smyslnou, tak opět míti musíme pro představy nadsmyslné mohutnost nadsmyslnou, rozum.

Z uvedené zkušenosti netoliko vysvítá, že máme rozum, ale také, které jsou předměty poznání rozumového; z jakosti předmětů souditi můžeme na jakost rozumu a na rozdíl mezi ním a smyslem.

Rozum se liší od smyslu druhově a podstatně, ne pouze stupněm a případně; což vysvítá z činnosti rozumu, od činnosti smyslu druhově a podstatně rozdílné; neboť kdežto činnost smyslu nutně vyžaduje, aby duše s tělem spojená tvořila jednotnou příčinu poznatků smyslových účinnou, prokazuje duše činnost rozumovou sama bez ústrojí tělového. A že tomu tak jest, soudíme proto, 1. poněvadž duše činností rozumovou chápe předměty obecné a netělesné, kdežto smysl, na ústrojí tělovém závislý, chápe toliko předměty jedinečné a tělesné, 2. poněvadž duše činností rozumovou k sobě samé úplně se vrací, kdežto činnost smyslná, na ústrojí tělovém závislá, to nedokáže, 3. poněvadž čím větší jest nadsmyslnost předmětu, tím více jest pozna-

telný, tím více zaměstnává duši, tím více se rozvíjí a zdokonaluje činnost její, kdežto příliš mocné dojmy smyslu, na ústrojí tělovém závislému, škodí. Pročež nezávisí rozum na ústrojí tělovém.

Než jelikož tato věta jest velmi důležitá, rozviňme šířeji její důkaz.

Rozum jest mohutnost neústrojná, na ústrojí tělovém nezávislá, která náleží duši jediné, která v duši jediné sídlí, nikoli v ústrojí tělovém.

Neboť 1. ona mohutnost jest neústrojná, na ústrojí tělovém nezávislá, jejíž činnost jest duchová, poněvadž jaká činnost, taková musí býti mohutnost, ze které vychází. Avšak činnost rozumová jest duchová; o čemž se přesvědčíme, uvažujeme-li její předměty. Neboť rozum poznává předměty nehmotné, jako Boha, pouhého ducha; poznává předměty hmotné a porušitelné nadsmyslně, an odmýšlí od hmoty a všeho, co je činí jedinečnými a srostitými, smyslům přístupnými, a uvažuje bytnosti jejich, smyslům nepřístupné; poznává bytnosti odtažené a obecné, jež nejsou předmětem smyslu, na ústrojí tělovém závislého; rozumem vrací se duše lidská k sobě a svým činům zpětností úplnou, která vycházeti nemůže z mohutnosti ústrojné, na ústrojí tělovém závislé, ze smyslu.

2. Rozum poznává všechny přirozenosti věcí hmotných. Avšak kdyby byl závislý na ústrojí, nemohl by se zabývati všemi přirozenostmi věcí hmotných, poněvadž ústrojí, jsouc hmotné a jsouc přiměřeno k přirozenosti jistého rodu věcí hmotných, by rozumu dovolovalo poznati přirozenost jistého rodu věcí hmotných a překázelo by poznati všechny. Je tedy nezávislý na ústrojí.

3. Veliká mohutnost ústrojná se ruší přílišným dojmem svého předmětu, zrak přílišným světlem, sluch přílišným zvukem. Avšak mohutnost rozumová se netoliko neruší, nýbrž spíše zdokonaluje vznešeností svého předmětu, takže, kdo poznává předmět nadsmyslný, obsahem bohatší, je schopnějším, aby poznal předmět nadsmyslný, obsahem chudší. Nezávisí tedy rozum na ústrojí.

4. Rozum lidský je schopen, aby se stal podle své přirozenosti vším, poněvadž se odnáší ke všemu, co jest, pokud jest poznatelné. Avšak mohutnost, která ku své činnosti sobě přivlastňuje největší rozsah a neomezenost, nemůže záviseti na hmotě, prvotí omezenosti. Tedy rozum nemá při své činnosti ústroj účastníkem.

Nezávislost však rozumu lidského na hmotě není naprostá, jako u pouhého ducha. Duše lidská, rozumem poznávající, na ústrojí hmotném nezávisí subjektivně, t. j. pokud prokazuje činnost rozumovou; avšak objektivně závisí, t. j. pokud poznatkům nadsmyslným předcházejí, je provádějí poznatky smyslné, jejichž příčinou účinnivou jest smysl, v ústrojí hmotném sídlící. Poznávací mohutnost jest u zvířete úplně závislá na hmotě, u pouhého ducha úplně nezávislá.

Má-li tedy duše lidská rozum, mohutnost poznávací na hmotě nezávislou, jest i ona sama, podmět rozumu, na hmotě nezávislá, pokud užívá rozumu.

Mohutnosti poznávací odpovídá v člověku mohutnost snaživá. Má-li tedy člověk mohutnost poznávací smyslnou, má též snaživost smyslnou; pakli má rozum, má též snaživost nadsmyslnou, vůli svobodnou.

Zkoumejme tedy blíže, zdali a jaká jest vůle lidská?

Zkušenost nás učí, že člověk baží po věcech smyslu nepřístupných, že chce. Chtění má sice svůj základ poslední v duši, avšak nejbližší v mohutnosti, poněvadž u člověka není bytnost táže s činností. Tímto základem chtění nejbližším není rozum, poznávací mohutnost nadsmyslná, poněvadž mysliti a chtíti jsou dvě činnosti rodem rozdílné a poněvadž myšlénka jest podmínkou chtění nezbytnou, ovšem ne tak, že by musilo po každé myšlénce následovati chtění, myšlénce odpovídající; aniž základem jest smyslná snaživost, poněvadž smyslně bažiti a chtíti jsou dvě činnosti specificky rozdílné svými předměty formálně různými a poněvadž smyslná snaživost jest udělena člověku, pokud jest smysly obdařen. Musí tedy býti zvláštní mohutnost pro chtění, vůle, kterou člověk baží po dobrech nadsmyslných, rozumem po-

znanych. Rozdíl mezi vůlí a smyslnou snaživostí řídí se podle rozdílu mezi dobrem nadsmyslným a smyslným, jakož i podle rozdílu mezi rozumem a smyslem. Obojí tento rozdíl jest specifický, specifický musí také býti rozdíl mezi vůlí a smyslnou snaživostí. A skutečně shledáváme ve zkušenosti, že má člověk ve své moci bažiti anebo nebažiti, že dvou protivných dober jedno chtíti a druhé nechtíti, a že člověk mohl chtíti opak toho, co skutečně v jistém případě chtěl, kdežto zvíře po dobru poznaném nemůže nebažiti. Tak jako rozum není vázán ústrojem, není vůle vázána ústrojem, není na něm závislá, kdežto smyslná snaživost má své sídlo v ústroji. Z toho následuje, že vůle jest mohutnost snaživá, která sebe sama k činnosti určuje; určovati sebe samu jest specifickou a nezbytnou známkou vůle. Jenom bytost rozumná je schopna takové mohutnosti, poznávajíc cíl cílem a prostředek prostředkem; a ona musí ji také míti, poněvadž vůle jest známkou z rozumu, známky soustavné, nutně vyplývající. Rozumu odpovídati musí vůle; tato jest nezbytným požadavkem onoho.

Vůle lidská je sice prosta zevnější nutnosti nucenosti; avšak nutnosti podmíněné čili cílové jest podrobena, jelikož, chce-li dosáhnouti cíle, musí nezbytně chtíti podmínku tohoto dosažení, nevyhnutelný prostředek, bez kterého nelze cíle dosíci. Jde-li o dobro vůbec, jest vůle lidská podrobena nutnosti vnitřní čili přirozené, která jest vůli vetkvělá, poněvadž přirozeně vůle směřuje k dobrému vůbec, poněvadž nemůže směřovati ke zlému proto, že jest zlem, poněvadž směřuje vždy k něčemu, co jest dobrem představováno aspoň poněkud.

Jde-li však o určité dobro, po němž vůle baží, pokud jest určité, není vůle lidská podrobena nutnosti vnitřní. Býti činným a zůstatí nečinným, liší se mezi sebou, jakož i bažiti po předmětě jednom a bažiti po druhém. Vůli přísluší schopnost rozhodnouti se pro jednu ze dvou částí, jež se vyskytují v těchto dvou dvojicích; kteroužto schopnost ona sama ve skutečnost musí přivést. Podmínkou nezbytnou, ale jenom podmínkou, ne příčinou účinnou, jest

rozumové poznání. Jest sice také poznání účinkem chtění; než kdežto není chtění bez předchozí podmínky, která záleží v poznání dobroty nějaké věci, jsou poznatky také mimovolné, přirozeně rozumem způsobené; ano v řadě činů poznání a činů chtění, jež vespolek se odnášejí k sobě, klásti musíme na počátek čin rozumu, jenž není od vůle rozkázán. Představováním určitého dobra vábena je sice vůle k činnosti, ale nucena není; sebe sama určuje vůle k činnosti nebo nečinnosti, k bažení po tom nebo po onom předmětu. V této příčině jest vůle svobodná; tato její svoboda se nazývá svoboda rozhodnutí.

Svoboda rozhodnutí jest moc volební. Voliti znamená mezi dvěma nebo více věcmi chtít jednu, kterou by člověk také mohl nechtít, anebo nechtít jednu anebo více věcí, kterou anebo ze kterých jednu by mohl také chtít. Tato svoboda vylučuje nutnost nucenosti a nutnost vnitřní čili přirozenou, a pokud vylučuje nutnost přirozenou, nazývá se svobodou lhostejnosti; lhostejnost vůle k jednotlivým dobrům jest činna, jelikož vůle sama sebe určuje k bažení po jednotlivém dobru, od rozumu poznaném, kdežto lhostejnost smyslné snaživosti k jednotlivým dobrům jest trpna, jelikož smyslná snaživost poznáním dobra jednotlivého jest určována k bažení po něm. Tak daleka jest vůle, aby byla rozumem určována, že ona sama všechny ostatní mohutnosti k činnosti určuje, také po jistou míru vegetativné, ač mohou přejíti a také přecházejí přirozeností svou vlastní v činnost. Proto nemůže ona sama býti určována jimi ku své vlastní činnosti, ale ona sama sebe určovati musí k činnosti a v tomto určování sebe záleží její specifická známka.

Tedy charakteristickou známkou vůle lidské jest svobodné určování sebe a volba; hlavní ovšem a základní známkou jest svobodné určování sebe, jež nemusí vždy spojeno býti s volbou, následnou pak známkou jest volba, jež nutně předpokládá svobodu, svobodné určování sebe. Svoboda znamená doslovně, že člověk jest svým, an sám sebe určuje; volba, že má na vůli to neb ono přijati.

Že svoboda vůle lidské vylučuje násilí, jež by přichá-

zelo buď od Boha, buď od rozumu lidského, buď od hmoty, že vůli lidské přísluší svoboda, jakou jsme shora vyličili, byť i ne naprostá, nekonečná, jež přísluší jediné vůli Boží, dokázati lze:

1. Ze jsoucnosti pojmu svobody. Všichni lidé mají pojem svobody své vůle, aniž kdo svobodu vůle lidské zamítá, říci může, že postrádá toho pojmu. Avšak poznání naše závisí svou povahou a přirozeností na předmětě, z něhož bychom je nabyli, jelikož ku poznání lidskému nezbytně jest potřebí dvou příčin účinkujících, podmětu poznávajícího a předmětu poznaného. Odkud mají tedy všichni lidé pojem svobody své vůle? Ze zkušenosti zevnější jej čerpati nemůžeme, jelikož nám poskytuje se jí známost věcí a zjevů, jimiž vládne nutný zákon přírodní. Tedy zkušenost vnitřní, sebevědomí, pramenem jest, ze kterého čerpáme onen pojem. Pročež musí svoboda vůle naší jako předmět našeho poznání býti v nás; neboť kdyby vůle naše nebyla skutečně svobodnou, nemohla by ani zkušenost vnitřní pramenem býti pojmu svobody vůle, jako není zkušenost zevnější.

2. Z rozumnosti lidské. Člověk jest rozumem svým schopen rozeznávati mezi rozličnými dobry, uvažovati, zdali jednomu dobru přednost dáti sluší před druhým, či opak, jaký prospěch či neprospěch přinášejí rozličná dobra, v jakém poměru jsou k naší blaženosti. S tou schopností jest nezbytně spojena schopnost, voliti mezi jednotlivými dobry; neboť kdyby nebyla, byl by člověk v každém případě jednotlivém určován k bažení po určitém dobru; pak by ono rozeznávání mezi rozličnými dobry bylo bezúčelné; nemohlo by se ani vysvětliti, proč rozum k onomu rozeznávání jest schopen.

Ve příčině vůbec praktické, zvláště ethické, připadá na rozum předkládati vůli pravidlo, dle kterého by se řídila, činnosti se oddávajíc aneb jí pomíjejíc. Kdežto zvíře vedeno jest instinktem, má člověk veden býti rozumem. Čehož nutným výsledkem jest vůle svobodná. Neboť kdyby vůle podléhala nutnosti, není potřebí, aby vedena byla rozumem, poněvadž by rozum byl úplně zbytečným, a pouhý instinkt

by člověku dostačil, jenž vládne snaživostí dle zákona nutnosti. A přece jest rozum podstatnou specifickou známkou člověka. Pročež nutně a nezbytně vyplývá svoboda vůle lidské z rozumu, pravidla jednání vůli předkládajícího.

3. Ze sebevědomí, a sice *a)* o svobodné vůli samé. Kdykoli nějaký čin na nás jako na lidi připadající konáme, víme o sobě, že my sami sebe určujeme, že vykonání činu závisí na našem rozhodnutí, že cokoli pohnutek nám se naskytuje, abychom se odhodlali k činu, nedošlo by k činu, kdybychom sami jej neuskutečnili svým rozhodnutím vlastním. Jak bychom mohli býti toho vědomi, kdyby vůle naše skutečně nebyla svobodna?

Kdykoli nějaký čin na nás jako na lidi připadající konáme, víme o sobě, že jej máme úplně ve své moci, že bychom čin tento mohli opomenouti anebo jiný místo něho vykonati, že nás moc žádná k tomu činu nemůže přinutiti, kdybychom sami na něm se neustanovili. Toto sebevědomí by možno nebylo, kdyby vůle naše skutečně nebyla svobodna.

Kdykoli k činu nemravnému se rozhodujeme, dobře víme o pohnutkách, jež nás od činu mají odvrátiti, a pokládáme je za silnější než pohnutky, jež nás k zlému pobádají; a přece ten čin podnikáme. Podobně kdykoli k činu mravnému se rozhodujeme, dobře víme o pohnutkách, jež nás od činu odvracejí a mocněji na nás dorážejí, než pohnutky k dobrému; a přece ten čin podnikáme. Tím sebevědomí naše dokazuje, že úplně na rozhodnutí vůle naší záleží v prvním případě čin nemravný, v druhém čin mravný podniknouti, že vůle naše svobodně jedná.

b) Ze sebevědomí o dějích, jež svobodné rozhodnutí vůle buď předcházejí anebo provázejí. Dříve než jednáme, uvažujeme. Byť i sebe mocněji pohnutky dorážely na vůli, od skutečného jednání můžeme se zdržeti a úvahy užiti. Taková úvaha byla by nemožna, kdyby vůle své činy neměla ve své moci, kdyby nevolila. Neboť kdyby vůle byla určována silnějšími pohnutkami, musila by jim podlehnouti, jakmile na ni dorazí, musila by čin podniknouti, nemohla by jej odložit, nemohla by úvaze popřáti místa.

Když jsme čin vykonali, cítíme někdy spokojenost, někdy nespokojenost, t. j. litujeme činu, vytýkáme si vinu a přejeme si, abychom nebyli spáchali, co jsme učinili. Kdyby nebyl býval čin, jehož litujeme, v moci naší, kdybychom k němu byli nutně určeni, nebyla by lítost možná; neboť litovati nemůžeme toho, co nebylo v moci svobodné vůle.

Činíme pro budoucnost úmysly, že čin vykonáme anebo opomeneme, a je, byť ne vždycky, přece často provádíme. To jest možno jenom tehdy, jsou-li naše činy v moci svobodné vůle. Nemohli bychom si nic umíniti a úmysly vykonati, kdybychom vždy a v každém případě jednotlivém byli nutně určováni k činu mocnějšími pohnutkami.

4. Z výsledků, jež nutně předpokládají svobodu vůle lidské za svůj důvod. U všech národů všech časů vyskytují se pojmy zákona, práva a povinnosti. O nich netoliko vědí národové, ale také podle nich se řídí. Zákon, jenž ve formě rozkazu se ukládá člověku, jemu práva uděluje a povinnost právům odpovídající předpisuje, jest možný jenom tehdy, je-li člověk s to, aby jej vyplnil. Avšak vyplniti jej může jen tehdy, má-li vůle čin ve své moci; neboť jenom co má vůle ve své moci, může uspořádati podle zákona. Zvířeti jsou dány také zákony, ale jenom nutné, nikoli právní; zvíře o nich ničeho neví a podle nich žije nutně. Ale člověk ví o zákonech, činí rozdíl mezi zákony fysickými, nutnými a právními, svobodu předpokládajícími; oněm podléhá nutně, těchto jest bedliv anebo není podle své vůle. Rozdíl tedy mezi oněmi a těmito skutečný předpokládá nezbytně rozdíl mezi nutností a svobodnou vůlí taktéž skutečný. Ba i zákony právní dává si člověk podle své vůle svobodné.

U všech národů všech časů vyskytují se theoreticky a prakticky pojmy mravního dobra a mravního zla, mezi nimiž činí lidé rozdíl podstatný a specifický, byť i se neshodovali ve všem, co jest mravno a co nemravno. Než mravnost a nemravnost předpokládá svobodnou vůli, tak že kde této není, jako u zvířat, jež podléhají ve všem nutnosti, není ani mravnosti ani nemravnosti. Člověk, jedná-li jako člověk, jedná buď mravně nebo nemravně; zvíře však ne-

jedná ani mravně ani nemravně; tento rozdíl spočívá na rozdílu principu, z něhož vychází jednání lidské a jednání zvířecí; princip onoho jest svobodná vůle, princip tohoto smyslná snaživost nutnosti podléhající.

U vědomí a v životě všech národů všech časů vyskytují se pojmy přičetnosti, zásluhy a viny, odměny a trestu. Tyto pojmy, podle kterých lidé žijí, předpokládají svobodu vůle lidské za svůj princip, bez něhož je vysvětliti nelze. Zvířata nejsou přičetná, nenabývají ani zásluhy ani viny, nedocházejí ani odměny se zásluhou spojené ani trestu s vinou spojeného, poněvadž jejich snaživost není svobodná.

Taktéž rozkaz otcovský a poslušnost synovská vyskytují se pouze u lidí a předpokládají nutně vůli svobodnou, kdežto u zvířat svobodné snaživosti nemajících buď ani není rozkazu a poslušnosti anebo jest rozkaz otrocký a poslušnost otrocká. Taktéž slib a smlouva vyskytují se pouze u lidí a nejsou možny bez svobodné vůle.

5. Z následků zapírání svobodné vůle.

Odpůrcové svobodné vůle, vycházejíce z nepravdivého hlediště filosofického a špatně zkušenost pochopující a posuzující, o jednání právě lidském podávají špatný názor, který se neshoduje s obecnými názory lidstva; ničí svobodu lidskou vůbec a podkopávají mravnost, základ společnosti lidské; theoreticky čili výzkumně zamítají svobodnou vůli, ale prakticky čili výkonně podle svobodné vůle se spravují. Determinismus theologický, podle kterého Bůh nevyhnutelnou nutností určuje naši vůli, vede nás k pantheismu; psychologický, podle kterého nevyhnutelnou nutností určuje rozum naši vůli, má za následek, že není žádného poznání svobodného, že všeliké poznání spočívá na nutnosti, kterou nám ukládá buď Bůh anebo příroda, což vede k pantheismu anebo materialismu; fysický, podle kterého nevyhnutelnou nutností určuje příroda naši vůli, vede k materialismu. Avšak pantheismus a materialismus jsou názory nepravdivé.

Je tedy duše lidská opatřena rozumem a svobodnou vůlí.

§ 5.

Je-li duše lidská nesmrtelná?

Nesmrtelnost duše lidské záleží v tom, že duše lidská smrtí těla nepozbývá svého života specificky sobě příslušného, že tedy netoliko dále ustavičně trvá, nýbrž i činnost nadmyslnou, která se jeví sebevědomím, myšlením a svobodným chtěním, vykonávati nepřestává, tak že život její po smrti těla pokračováním jest života před smrtí.

Že duše lidská musí býti v tomto smyslu nesmrtelná, vysvítá nejprve z vniterně zřejmých přímých důkazů, čerpáných z bytnosti duše samé, z poměru jejího k tělu a k Bohu, a pak z vniterně zřejmých nepřímých důkazů, jež nám dávají na rozum, co by následovalo, kdyby nebyla duše lidská nesmrtelnou, proti kterýmž následkům se vzpírá rozum lidský.

I. *a)* Bytnost duše lidské samé o sobě záleží v tom, že jest životní princip jednoduchý. Nuže, může-li životní princip sám sebou zaniknouti, t. j. státi se bezživotním? Tu by věru byl takovým, že by od něho vycházel život a bezživotí; tu by sám sobě byl nevěrným, sám od sebe by odpadl. Je-li princip sám sebou životním, nemůže býti sám sebou bezživotním, nemá-li sám sobě odporovati, nemá-li býti nepřirozeným. Je-li na př. učitel principem vzdělanosti všech žáků, nemůže býti zároveň principem nevzdělanosti jejich. Proto soudíme, že duše lidská, jsouc principem životním, sama sebou nemůže zaniknouti.

Uvažme kromě toho jednoduchost principu životního. Co jest fysicky složeno, jako hodinky, sestávající z koleček a jiných částí, voda, sestávající z kyslíku a vodíku, zvonovina, sestávající z mědi a cínu, zvíře, sestávající z těla a duše, přestává býti tím, čím jest, rozpojíme-li jeho části, zaniká. Avšak duše lidská není fysicky složena, nesestává z částí ani jako hodinky ani jako voda ani jako zvonovina ani jako zvíře. Nemůže tedy býti rozdělena, nemůže zaniknouti sama sebou.

Tento důkaz, vedený z bytnosti duše lidské samé o sobě, životního principu jednoduchého, jest sice pravdivý, nevy-

hnutelný a základní, ale sám nestačí, abychom z něho uzavírali nesmrtelnost. Neboť duše zvířecí je také životní princip jednoduchý a není nesmrtelná; zvíře smrtí tělesnou zahyne celé. Je tedy náš důkaz první krok; druhým krokem jest důkaz, z poměru duše lidské k tělu.

b) Porovnejme člověka se zvířetem. Zvíře smrtí tělesnou hyne celé, poněvadž duše jeho jest naprosto spojena s tělem tak, že jí nelze bez těla prokazovati činnosti žádné, ani vegetativné ani sensitivné; bez těla neděje se na př. dýchání, vidění. A kromě činnosti vegetativné a sensitivné není u zvířete jiné činnosti životní. Proto, zruší-li se ústrojí, organismus, nemůže duše zvířecí žádné činnosti životní se podjati, musí zaniknouti; úplná nečinnost její jest smrt její. Jinak souditi musíme o duši lidské. Člověk žije jako bylina, an roste, se živí, se rozplozuje; žije také jako zvíře, an smyslně poznává, smyslně se snaží, od místa k místu se pohybuje. Obojí tento život vede duše lidská, spojena jsouc s tělem v jednu příčinu účinnivou. Avšak člověk žije také jako člověk, an myslí a chce; principem tohoto života právě lidského, člověku jako člověku příslušícího, jest duše lidská sama, na ústrojí nezávislá; rozum, kterým myslíme, když o sobě víme, když si představujeme, co za zjevem smyslným se skrývá, když uvažujeme předměty netělesné, nemůže nebýti duševní silou nadtělesnou, nadorganickou, nadsmyslnou; svobodná vůle, kterou sami sebe určujeme, kterou bažíme po dobrech netělesných a po dobrech tělesných se stránky netělesné, kterou odporujeme každému vlivu přírody tělesné, nemůže taktéž nebýti duševní silou nadtělesnou, nadorganickou, nadsmyslnou. Je-li však duše lidská ve své činnosti právě lidské na těle nezávislá, je-li povahy duchové, je také ve své jsoucnosti na těle nezávislá, jelikož souditi lze z činnosti na základ činnosti. Když tedy ústrojí tělesné se pokazí tak, že duše lidská nemůže s ním prokazovati činnost ani vegetativnou ani sensitivnou, živočišnou t. j. když nastala smrt, může duše lidská trvati dále a vésti život právě lidský činnostmi, ku kterým není potřebí těla.

Z povahy duchové následuje nesmrtelnost takto:

A) Údoba byliny a zvířete při smrti tělesné zaniká, poněvadž její jsoucnost úplně závisí na jisté vlastnosti těla, která podléhá odpornému vlivu sil hmotných. Tato závislost znamená obmezenost, která v duši lidské se nevyskytuje. Vyžaduje sice duše lidská určitou vlastnost těla, aby v něm prokazovati mohla svou činnost vegetativnou a sensitivnou, tak že, je-li tato vlastnost zkažena, duše s tělem nemůže zůstatí spojena; kdyby však odloučení od těla provázeno bylo zahynutím duše lidské, musila by tato celou svou bytností záviseti na oné vlastnosti a na silách hmotných, jež vlastnost tu mění. Ale v její nadsmyslné činnosti specificky jí příslušné neshledáváme takové obmezenosti; neboť duši lidské předmětem poznání není ta neb ona pravda, nýbrž všeliká pravda, předmětem vůle není to neb ono dobro, nýbrž všeliké dobro. Mohutnostem však odpovídá bytnost, ve které jsou založeny; proto z rozsahu a povýšenosti nadsmyslné činnosti, duši specificky přináležející, nutně soudíme, že také bytnost duše vyššímu řádu přináleží než bytnost tělesné věci a že nezávisí na vlastnosti těla, která vlivy hmotnými může býti zrušena.

B) Kdežto smysl přílišnými dojmy od těla pocházejícími se otupuje anebo i zcela ruší, prospívá rozum tím více, čím vyšší pravdy jemu se objevují. Z čehož souditi lze na jakousi nezničitelnost základu nadsmyslného. Závěr tento nabude ještě větší váhy, uvážíme-li, že pocit po jistou míru stoupati může, kterou přestoupiti nesmí, nemá-li škoditi principu svému, kdežto rozum, ač počíná nadsmyslnými věcmi předmětů smyslných, ač věci duchové a božské zcela nemůže prozkoumati, povznáší se k předmětům nadsmyslným, ba i nejvyšším, božským, a čím výše stoupá, tím dokonalejším se stává, tím více prospívá svému principu, duši. Tato vlastnost rozumu dokazuje, že i bytost, již rozum náleží, duše lidská, nade všecko tělesné jest povznesena.

C) Ve všech bytostech, jež plozením vznikají a smrtí zanikají, síly zvolna se vyvíjejí po jistou míru; je-li této dosaženo, zvolna jich opět ubývá. Také člověk této změně podléhá ve svém životě vegetativném a sensitivném, ale

nikoli v životě nadsmyslném. Vyvíjí se též nadsmyslný život zvolna; není mu však vytčen cíl ani doba určena, aby odtud počínaje ve svých činnostech ochaboval; pravým opakem i když v těle stářím nebo chorobou oslabeném sil ubývá vegetativných a sensitivných, může a má život duchový stále se vyvíjeti, aby člověk co den prospíval moudrostí a ctností. Stává se sice častěji, že činnost duchová slabostí nebo nemocí tělesnou škodu bere; z toho však pouze následuje, že síly smyslné, kterých duše ve příčině shora podotknuté pro činnost nadsmyslnou potřebuje, pokud jest v těle, slábnou, ne však zároveň mohutnost nadsmyslná. Také jest někdy příčinou škody, kterou činnost duchová v pozdějším věku bere, zaviněný špatný směr rozumový a mravný, někdy zdraví tělesné nepravostmi podryté. Obě však tyto příčiny poslední svědčí o nepravidelnosti, výjimce, kterou nelze posuzovati pravidelnost; z nich možno uzavírat nepravidelnou nesmrtelnost, která s nimi se shoduje. Avšak příčiny tyto dvě nejsou takové, že by nemohla nastati před smrtí v životě duchovém opět pravidelnost.

D) Každá síla smyslná svou jsoucností a svou působností na těle závisí, tak že se slabostí anebo porušením ústrojí spojena jest slabost anebo porušení síly smyslné, jakož i opačně posílněním anebo obnovením ústrojí vrací se síla smyslná, poněvadž v duši trvá mohutnost k obnovení této síly; proto duše, ve které není jiné mohutnosti, než aby síly smyslné udělovala tělu, zničí-li se ústrojí, bytovati již více nemůže. Avšak v duši lidské spočívají síly, jejichž činnost nezávisí na těle, jejichž podmětem není duše s ústrojím spojená, nýbrž duše povahy duchové; proto hynou-li smyslové, trvá v ní netoliko mohutnost k vyvinování těch sil nadsmyslných, nýbrž trvají také tyto síly vyvinuté, a jejich činnost roste. Co však platí o činnosti duše lidské, platí též o její bytnosti čili přirozenosti, jež jest prvotí činnosti.

E) Nadsmyslné činnosti duše lidské odnášejí se k předmětům nehynoucím a jimi se zdokonalují; tyto předměty jsou: pravda, ctnost, krása, Bůh sám. Avšak věc každá tím se zdokonaluje a z toho se těší, co jest jí podobno. Tedy

i duše lidská, z níž činnosti ony vycházejí, jest nehynoucí jako ony předměty.

F) Činnosti nadsmyslné nad hmotu se povznášejí, na hmotě jsou nezávislé. Neboť poznání nadsmyslné děje se odmyšlením, abstrahováním od hmoty, aniž jaká síla stvořená rozum přinutiti může, aby přisvědčil, anebo vůli, aby něco chtěla nebo nechtěla. Avšak poněvadž souditi můžeme z činnosti na bytnost, musí také bytnost duše lidské povznesena býti nad hmotu a nad sílu stvořenou, musí býti nezávislá na hmotě a síle stvořené.

c) Duše lidská jsouc jednoduchá nemůže se rozptýliti v části; jsouc povahy duchové nemůže zrušením těla porušení vzíti. Zbývá ještě poměr její k Bohu. Jednajíce o jsoucnosti Boží slyšeli jsme, že bytnost duše lidské podmíněna jest jsoucností Boží; Bůh jest jejím původem. Také jsme se přesvědčili, že Bůh duši lidské vytkl cíl nejvyšší, Sebe sama. Jestliže tedy Bůh jest duši lidské původem a cílem, zdaž ji může zničiti? Mluvíme-li naprosto, může tak učiniti, poněvadž duše lidská není naprosto nutná. Máme-li však na zřeteli moudrost, dobrotivost a spravedlnost Boží, neučiní tak.

Neboť *A)* každý moudrý původce dílo své zachovává tak dlouho, pokud samo svou bytnost, které od něho nabylo, podržuje, pokud samo schopným zůstává k dosažení cíle, k němuž podle vůle původcovy má mířiti a pokud cíl ten jest vytčen. Avšak duše lidská od Boha nabyta bytností, která sama sebou jest jednoduchá, nepomijitelná, která na těle nezávisí jsouc povahy duchové; i po smrti jest schopna duše lidská k Bohu, svému cíli směřovati činnostmi nadsmyslnými, jež na těle jsou nezávislé, aniž smrtí tělesnou zanikají; nelze si mysliti, ani že by Bůh vytkl duši lidské cíl jenom pro život, ve kterém jest spojena s tělem, když i po smrti jest schopna k Němu směřovati, ba i schopnější, ani že by Bůh mohl zrušiti cíl, jenž jest přiměřen bytnosti Boží a bytnosti duše lidské. Proto Bůh podle Své moudrosti nezničí duši lidskou po smrti tělesné, ač, mluvíme-li naprosto, ji zničiti může.

B) Dobrotivé lásky by Bůh byl prázden, kdyby dopustil, aby člověk, bytost ze všech tvorů viditelných nejvzácnější, upadl do bídy největší a nevyhnutelné. A tak zajisté by se stalo, kdyby Bůh duši lidskou po smrti tělesné zničil. Neboť lidé přirozeným pudem, snahou zcela rozumnou baží po blaženosti dokonalé, (která vyplývá z poznání a milování Boha, náplně pravdy a dobra), po blaženosti všeličého nedostatku a zla prosté. Této blaženosti nelze dosáti v životě, ve kterém duše spojena je s tělem; musí tedy duše po smrti tělesné dále žíti. Proto nebyl by Bůh dobrotiv, kdyby ji zničil. Kromě toho není-li duše nesmrtelná, čím kdo Boha více poznává a miluje, tím více musí se báti, že Boha pozbude, bude-li od Něho zničen; a čím více kdo od Boha se odvrací k dobrům pozemským nemírně lna, tím jest moudřejším a šťastnějším, poněvadž nelze k Bohu, Kterého ztrácí ten, jenž v životě pozemském k Němu lne, je-li po smrti od Boha zničen. Ba zvířata jsou šťastnější než člověk, poněvadž baží pouze po dobrech smyslných a snadně jich nabývají. Překáží tedy Bohu dobrotivost, o dobro člověka laskavě pečující, zničení duši lidskou.

C) Kdyby Bůh duši lidskou po smrti tělesné zničil, odporoval by Svě vlastní spravedlnosti, která s Jeho bytností úzce jest spojena, ba i Jeho bytností samou jest. Neboť nespravedlivě by jednal, kdyby člověka pobádaje k plnění povinností jemu sliboval dobra, jež buď dáti nechtě anebo nemoha duši jeho by po smrti tělesné zničil a kterých po čas života pozemského nelze plnou měrou dosáti; nespravedlivě by jednal, kdyby žádal nemožných věcí, kdyby přikazoval ctnosti si více vážiti než statků smyslných a povinnost klásti nad život, ve kterém duše spojena je s tělem, poněvadž tato vážnost a přednost nemá smyslu, není-li duše lidská nesmrtelnou. Avšak především spravedlnost žádá, aby dobrému, jenž plní zákon Boží, dostalo se od Boha zákonodárce patřičné odměny, zlému, jenž toho zákona nešetří, od téhož zákonodárce patřičného trestu. To však se neděje v životě, ve kterém duše spojena je s tělem, dostatečně; pročť nemůže Bůh podle Svě spravedlnosti svrchované zni-

čiti duši lidskou. Tedy podle spravedlnosti Boží dlužno pokládati život lidský pozemský za přípravu k životu, který nastává po smrti, který jest pokračováním pozemského, který se řídí podle stavu, v jakém při smrti od těla se vzdaluje duše. V tomto životě záhrobním odpočívá duše lidská v cíli, po kterém po celý život pozemský bažila, anebo trvá cíle vzdálena, od něhož se vzdalovala po celý život pozemský, až konečně při smrti od něho se vzdálila na dobro. Tento život záhrobní nemá konce, poněvadž cílem člověka jest Bůh věčný, nemá tedy konce odměna spravedlivého, trest nespravedlivého. Jako nesmrtelnost duše, tak i ustavičnost odměny nebo trestu po smrti, kterou znají tradice národů, srovnává se se spravedlností Boží.

Tento třetí důkaz čerpaný z poměru duše lidské k Bohu dovršuje důkazy vniterně zřejmé a tak jest pádný, že kdyby nebyla duše lidská nesmrtelná, Bůh by tím přestal býti, co náleží k Jeho bytnosti, t. j. Boha by ani nebylo. Avšak nade všecku pochybnost postavena a rozumovými důvody přesvědčivými a přesně vědeckými, ze zkušenosti čerpanými dokázána jest pravda, že jest Bůh; proto nelze pochybovati ani o nesmrtelnosti duše lidské.

Tyto tři důkazy, čerpané z bytnosti duše, z jejího poměru k tělu a k Bohu, tvořící jeden celek, jsou základní a nejdůležitější; ostatní je předpokládají a provázejí.

2. Čtvrtý důkaz o nesmrtelnosti duše lidské vniterně zřejmý jest nepřímý.

A) Člověk pudem přirozeným baží po nesmrtelnosti skutečné a osobní, tak že jej strach jímá, pomyslí-li, že by po smrti tělesné celý zahynul. Kdyby nebylo nesmrtelnosti, proč by tím pudem byl člověk opatřen? zdaž by přirozenost naše, s kterou ten pud úzce souvisí, nebyla špatná? zdaž by nesvědčila o nemoudrosti, neschopnosti a zlobě stvořitelově?

B) Člověk baží po poznání pravdy nadsmyslné, po dosažení dobra nadsmyslného, po požívání krásy nadsmyslné, čímž podstatně a specificky se liší od zvířete; touha tato udílí jemu pravé důstojnosti, pravé ceny. Avšak ačkoli smyslná stránka jeho bytnosti jako příčina nástrojná mu

pomáhá, aby této trojí touze vyhověl, přece nelze zapřít, že mu také překážky klade. Proto je člověk nespokojen. Nesmí se sice sám těla zbaviti, poněvadž není svým pánem neobmezeným, poněvadž dobra smyslná mu za prostředek slouží k dosažení cílů vyšších; nic však méně přáti si může a také si přeje, aby těch překážek nebylo. A toto přání, jež se vztahuje k volnému, ničím nerušenému poznání, dosažení a požívání, jež jest tak ušlechtilé a jež by se mohlo splniti, když způsobem přirozeným duše se odloučí od těla, marným a ješitným by bylo, kdyby duše lidská nebyla nesmrtelnou, kdyby nepřišla do takového stavu, v němž by těch překážek nebylo.

Což ovšem platí o těch, kteří se snaží státi se takovými, jakými mají býti. Ti však, kteří tímto způsobem se nesnaží po tu dobu, kdy jejich duše spojeny jsou s tělem, kteří v této nedbalosti umírají, trestu zasluhují; a tu jaký by trest mohl je zastihnouti, kdyby duše lidská nebyla nesmrtelnou? Po celý čas života, kdy duše spojena je s tělem, trvá možnost obrátiti se k pravdě, dobru a kráse až po tu dobu, kdy tělo zaniká; proto nemůže onen trest nastati, pokud duše s tělem spojena jest. Není-li tedy duše lidská nesmrtelnou, jak bude člověk za to potrestán, že se pohřížil do statků smyslných, jich užíval nezřízeně t. j. ne jako prostředků, ale jako nejvyšších cílů, zanedbáváje statků nadsmyslných, jež jsou mu vytčeny za cíl?

C) Člověku není možno, pokud duše spojena je s tělem, dojíti plné pravdy, plného dobra, plné krásy. Člověk jest si toho vědom a přece touží po plné pravdě, plném dobru, plné kráse. Není-li tedy duše nesmrtelnou, touha tato jest zbytečná a marná, člověku připravuje trýzeň.

D) Pravda, dobro a krása nadsmyslná jsou věčny, jelikož trvání jejich na čase nezávisí a jelikož věčnost sdílají s Bohem, Jenž jest jejich pramen. Ale člověk se stává účastníkem, tedy majitelem této pravdy, tohoto dobra, této krásy. Musí tedy člověk, byť i nebyl věčným, jako majitel nehynoucího majetku býti nehynoucím co do duše, která se zmocňuje majetku nehynoucího. Není-li však duše nesmrtel-

nou, kterak bude dosti učiněno tomuto požadavku? Tu opět v člověku shledáváme nesrovnalost nepochopitelnou, která z člověka, tvora ze všech tvorů viditelných nejdokonalějšího, činí bytost bídnou, jaká se nevyskytuje v celé přírodě.

E) Člověk umíraje těžce se loučí s těmi, jež miluje. Není-li tedy duše nesmrtelnou, lásku šlechetnou proto člověk pojal k jiným osobám, aby mu loučení ztrpčilo smrt. Zdaž to neodporuje rozumu?

F) Lze konečně znamenati, že kdyby duše lidská nebyla nesmrtelnou, člověk by v té míře a tím směrem sil svých neužíval, jak může a má; pročez hrob, který kopou nesmrtelnosti duše lidské někteří filosofové, možno-li je nazvati filosofovy, by byl hrobem vyššího vzletu a důstojnosti lidské, hrobem obětavosti a ideálnosti, hrobem společnosti lidské. Sobectví hrubé a snahy smyslné by životem lidským vládly; pak by člověk hlouběji klesl než zvíře, jelikož by rozum a svobodnou vůli odvracel od cílů nadsmyslných sobě vytčených k smyslným a nadsmyslných mohutností svých by zle užíval v oboru smyslnosti.

3. Dokázali jsme, že duše lidská musí býti nesmrtelná, že nemůže býti smrtelnou. Nyní vyložíme pátým důkazem, historickým, čerpaným ze všeobecného mínění pokolení lidského, tedy zevně zřejmým, že jest nesmrtelnou.

Všichni národové všech časů, i nejstarší, i nejvzdělanější domnívají se, že duše lidská jest nesmrtelná, a sice:

A) Babyloňané a Assyřané. V starobabylonském eposu čteme, že bohyně Istar hrdinu Izdubara si přeje za manžele; ale když on její žádost zamítl, že se rozhněvala a do podsvětí sestoupila. V podsvětí poletují duchové jako ptáci; zde meškají mocnáři, knížata, bardové; oheň podílem jest manželů a manželek nevěrných, podílem mládeže nepočetné. Duch soudruha Izdubarova prosí, aby se dostal z podsvětí do sídla blažených. — S Babyloňany sdílejí totéž mínění Assyřané. — Před Babyloňany a Assyřany žil v akkadských zemích národ turanský, od něhož písmo klínové pochází.

Mezi zbytky jeho vzdělanosti nalézá se modlitba za zemřelého, aby jeho duše přišla do sídla blažených.

B) Egyptané. Na rakvi faraona Menkery v britickém museu se nalézající čteme slovo anch t' eta (život věčný) a ve hrobním nápise faraona Uny z 5. dynastie nazývá se rakev skříní bytosti živé. Balsamování mrtvol všeobecné vysvětliti se dá pouze vírou Egyptanů v nesmrtelnost. Duše zemřelého se nazývá u nich Ka (duch); jí měly prospěti oběti a modlitby. Ve mnohých nápisech hrobních se vyzývá, kdo jde mimo, aby za zemřelého se modlil, aby tento přišel do sídla blaženosti. V egyptské knize zemřelých čteme, že duše, když tělo jest pochováno, do podsvětí Amenthi, což znamená místo uschovávající, přichází, aby byla souzena.

C) Indové domnívají se, že duše zemřelých se stěhují a odměny nebo trestu docházejí, věří v jejich nesmrtelnost jedinečnou. Splynulá, všebožecká nesmrtelnost nevyšla z lidu, ale byla výmyslem učenců všebožeckých nepravdivým. V posvátné knize indické, Rig-Vedě, obcuje Jama, praotec, jako král svých dítek a blažených na onom světě s bohem Varunou Nirvana buddhistická, jež má ráz nihilistický, nastává jako úplné zničení po nesmírně dlouhé odměně nebo trestu záhrobním a proto nemůže býti uváděna za důkaz smrtelnosti duše lidské; a kromě toho lid si nemyslí nirvanu jako zničení, ale jako ráj.

D) U Peršanů podle náboženství Zoroastrova jest duše lidská nesmrtelná, na onom světě dochází odměny nebo trestu a při z mrtvých vstání s tělem se spojuje. U nich se slavil svátek duší.

E) Že Židé duši lidskou považovali za nesmrtelnou, uslyšíme v 2. díle této Obrany.

F) Syřané hrdiny zbožňovali.

G) Kmenové kananejští volali mrtvé a jich se tázali.

H) U Feničanů nazývá se bůh podsvětí Muth, to jest smrt. Zemřelým hrdinům a dobrodincům lidu se prokazovala úcta božská. O zemřelém se myslo, že se přidružil k davu těch, kteří bydlí ve světle. Movers, výtečný znatel

starožitností fenických, tvrdí, že víra v nesmrtelnost jest základem spalování dítek u Feničanů obvyklého.

I) Odyssea a Aeneida líčí nám názory Řeků a Římanů o onom světě, podsvětí, stínech, odměnách, trestech atd. Ale byly to názory nejen lidu prostého, ale i vzdělanců a filosofů. V mysteriích, úctě mánů a lárů jeví se víra v nesmrtelnost.

K) Staří Maďarové se domnívali, že na onom světě přemožení sloužiti musí vítězi.

L) Skythové krále svého pochovávající usmrcovali jeho ženy a služebníky, kteří by jej provázeli do života záhrobního.

M) Getové myslili, že po smrti se dostanou k bohu Zamolxovi; každého roku pátého byl určen losem, jenž by byl zabit, aby Zamolxovi přednesl přání lidu. Jiní Thrakové, Trausové, s radostí pochovávali mrtvé, poněvadž prý tito jsou šťastni. Jiní kmenové zabíjeli na hrobě choť zemřelému nejmilejší, aby jej provázela.

N) Etruskové na stěnách hrobů a na rakvích líčili nebe a peklo. Charon provází duše zemřelých a je trápí.

O) Číňané, jak přívrženci náboženství Laotse-ova, tak učení Confutse-ova, ctí své předky oběťmi a pokrmy; po smrti se koná zvláštním spolkem hudebním koncert, jenž prý zemřelému zjednává milosti.

P) U Japonců starší sintoismus uznává nesmrtelnost; k největším svátkům počítá se svátek návratu duší.

R) Víra Slovanů v nesmrtelnost vyplývá z jejich bohů rodinných, jimiž byli duchové jejich předků. Kromě toho se vrhaly ženy slovanské po smrti manželů svých do ohně, aby s nimi vešli do ráje. Rusové strachovali se za živa přijíti do zajetí myslíce, že i po smrti otrok zůstane otrokem svého pána. Místo zemřítí, říkali Čechové odejítí k otcům a příbytek zemřelých na onom světě nazýval se nav. Do navi šla prý duše po stříbrném mostě; v navi pak byl příbytek lidí dobrých rozdílný od příbytku zlých.

S) Germanští vojínové smrtí pohrdající na onom světě očekávali odměny. Podsvětí jest sídlem jak zavržených, tak blažených.

T) Také vojínové Keltští udatně bojovali a smrt bez bázně podstupovali, poněvadž doufali v lepší život po smrti. Upalováni byli se zemřelými otrokové, chráněnci a drazí přátelé, aby oněm sloužili za průvodce; listy zemřelých kladly se na hranice; dlužní úpisy vystavovaly a přijímaly se na život záhrobní znějící.

U) Víru v nesmrtelnost shledáváme skoro bez výjimky u praobyvatelů amerických, u obyvatelů Polynésie a Austrálie, u Papuanů, u všech Hamitů v severní Africe od Nilu až k ostrovům kanarským. Jako Egypťané kladli k mrtvolám zrna pšeničná, a Babyloňané jádra datlová, tak opět obyvatelé zálivu karaibického mrtvé opatřují zrny kukuřicovými; čímž projevují naději ve vzkříšení, tedy také víru v nesmrtelnost. Tutéž víru na jevo dávají v Dahomě a na ostrovech Fidši-ových, obětující lidi na hrobě knížat. Také v Africe opatřují obyvatelé mrtvoly pokrmem, nápoji a nástroji na cestu a pro život na onom světě; předkové se ctí, mrtvým oběti se přinášejí; duše prý se stěhují a živým osobám se zjevují; líčí se cesta na onen svět, práce a radosti blažených, jakož i tresty zavržených.

Z toho následuje, že všichni národové všech časů duši lidskou pokládají za nesmrtelnou, ač nikdy nescházeli jednotlivci, kteří nesmrtelnost popírali. Tak hluboce jest nesmrtelnost zakořeněna v srdci lidském, tak úzce souvisí s přirozeností lidskou.

Tato víra nedá se vyložití klamem smyslů, poněvadž smyslové nás poučují o smrti tělesné, ani nočním klamem, poněvadž tento předpokládá víru v nesmrtelnost, ani sněním, poněvadž rozeznává člověk i méně vzdělaný sen od skutečnosti a poněvadž sny obnovují představy již učiněné a souditi ze snů na věc jako skutečnou, podmíněno jest představou o té věci dříve nabytou, ani přáním, poněvadž také zlí v nesmrtelnost věří, kterým jest se báti trestu po smrti, ani podvodem, poněvadž by podvod nezpůsobil souhlas pokolení lidského stálý a všeobecný, míněním jednotlivců duši za smrtelnou pokládajících nerušený. Důvodem tohoto souhlasu jediným jest přirozenost lidská, jež spočívá na pravdě. Proto

přijati můžeme také zevně zřejmý důkaz o nesmrtelnosti, čerpaný ze všeobecného mínění pokolení lidského.

4. Šestý důkaz vykládá, že duše lidská může po smrti vésti život, a kterak to možno.

Ačkoli duše lidská po smrti nepozbývá mohutnosti vegetativné a sensitivné, přece život vegetativný a sensitivný nevede, poněvadž k prokazování těch mohutností, v němž obojí ten život záleží, potřebí je těla. Zbývá tedy život nadsmyslný, poznávání rozumové a snaživost svobodné vůle. A tento život po smrti jest možný, poněvadž rozum a svobodná vůle jsou mohutnosti, jež subjektivně jsou nezávislé na hmotě, tak že jimi žíti může duše spojena nejsouc s tělem. Že duše nemusí všechny tři mohutnosti, jež se liší věcně jak od duše tak i mezi sebou, prokazovati, že může také jedinými mohutnostmi nadsmyslnými býti činnou, vysvětluje obdoba. Nejprve člověk toliko mohutnost vegetativnou rozvíjí; ostatní mohutnosti takofka dřímají. Později připojuje k činnosti vegetativné činnost sensitivnou, poznání smyslné a snaživost smyslnou; když pak činnost smyslná dostatečného vývoje dospěla, nastává činnost poznání rozumového a pak chtění svobodné vůle. A tak opačně může jenom mohutnost nadsmyslná se uskutečňovati, když ostatní trvají ve stavu zárodečnosti. Tak souditi lze podle obdoby.

A proč by duše nemohla i po smrti mysliti a chtíti, když smrtí tělesnou nepozbude mohutností, jejichž činnost subjektivně jest nezávislá na těle, když si nastrádala po celý čas, kdy spojena byla s tělem, myšlének a tužeb? Myšlénky může i po smrti obnovovati, spojovati a nové tvořiti na základě dřívějších; s činností pak poznávací souvisí činnost svobodné vůle.

Ovšem život duše lidské po smrti podmíněn jest zachováním Božím. Jako bez Boha nemohl by člověk vzniknouti, tak by bez Boha nemohl trvati. Jeho život před smrtí nutně vyžaduje, aby zachováván byl od Boha, poněvadž jaký počátek, takové i další trvání; toto zachovávání dále trvá i po smrti, poněvadž nechce-li Bůh duši lidskou zničiti, také pečuje o to, aby žila i po smrti. Toto zachovávání řídí se

podle stavu v jakém se nalézají duše lidská. A že Bohu možno duši lidskou zachovávat po smrti, zajisté uzná rozum lidský.

Také duše těch lidí, kteří dříve zemřeli, než jejich rozum se vyvinul, zachovává Bůh, Jenž jim podle Své všemohoucnosti, moudrosti a dobrotivosti vštípití může přiměřené myšlenky, jako je vštípil prvnímu člověku. A tak i těmto duším přiřknouti můžeme za hrobem nesmrtelný život právě lidský.

Že kromě zdroje přirozeného jest ještě jiný zdroj nadpřirozený, z něhož plyne po smrti život spravedlivého, vykládá víra křesťanská; spravedlivý totiž po smrti z milosti na Boha patří a v Něm všechno poznává, kdežto nespravedlivý tohoto patření postrádaje pyká za své nepravosti. O tom mluvit nepřipadá na psychologii, nýbrž na teologii křesťanskou, která pojednává zjevení Boží nadpřirozené a ukazuje, že ono patření nepřichází se rozumem. Zde o tom nadpřirozeném zdroji života záhrobního učiněna toliko zmínka.

Avšak duše lidská po smrti zapomenouti nemůže na své tělo, s kterým tvořila jednu bytost rozdruženou; ona po něm toužit musí. Touha tato, kterou duše spravedlivého baží po opětném spojení s tělem nemá nic trapného do sebe, poněvadž duše spojení toto očekává s plnou jistotou, důvěrou a odevzdaností do vůle Boží a poněvadž ví, že spojení toto jí sloužití bude k radosti; avšak u nespravedlivého působí hrozná muka. Má tedy vzkříšení těl svůj důvod psychologický. Ale i se stránky ethické jest vyžadováno; neboť jako tělo účastenství má na ethickém životě pozemském od duše vedeném, tak se sluší, aby účastenství mělo také tělo na odměně nebo trestu. K tomuto důvodu přidává třetí důvod aesthetika, která žádá, aby byla shoda mezi krásou a ohyzdností duševní a tělesnou; tato však shoda za života pozemského se nevyskytuje, proto musí nastati po smrti, kdy duše opět s tělem se spojí. Konečně tradice národů mluví o vzkříšení těl lidských.

S jistotou tedy plnou tvrdíme, že duše lidská jest nesmrtelná.

HLAVA DRUHÁ.

Je-li Bůh původcem, cílem a soudcem člověka ?

Jakého původu jsou první rodiče pokolení lidského ?

První rodiče pokolení lidského nebyli seboucí; neboť bytost seboucí jest jenom jedna, příčina všeho, Bůh; tvor není žádný seboucí. Jako nejsou jejich potomci, kteří s nimi sdílejí tutéž přirozenost, seboucími, tak ani oni sami. Avšak přesvědčili jsme se, že ze hmoty neživé nemůže vzniknouti bytost živá, tedy ani první rodiče, a že z opice ani se nemohl vyvinouti, ani se nevyvinul člověk. Tedy zbývá, že původcem prvních rodičů jest jediný Bůh, jak jsme uzavřeli.

Od Boha však nevyšli první rodiče způsobem všebožeckým, jako výsledek vývoje bytnosti Boží; což bylo o tvorech dokázáno vůbec. Zbývá tedy činnost Boží zevnější, stvořitelská, jak jsme blíže vyložili. Bůh tedy učinil tělo prvního člověka, ale ani z ničeho, poněvadž hmota, ze které sestává tělo lidské, byla již před člověkem, ani z těla zvířecího, poněvadž nad zvířata povznesen jest celý člověk veškerou svou podstatou, hlavně a soustavně svou duší, přírodně a nezbytnou následností svým tělem; učinil je ze hmoty neživé již hotové, ze země, ve které jsou prvky, ze kterých sestává tělo lidské a která člověka živiti může buď sama sebou anebo skrze byliny a zvířata. Duši však stvořil z ničeho a spojil ji s tělem.

Stvořil však Bůh první rodiče, měli-li se zachovati, ne dětmi, nýbrž na těle dospělými. Než s dospělostí tělesnou souvisí přirozeně dospělost duševní. Sv. Tomáš píše (S. Th. 1. 94. 3.): Přirozenost vyžaduje, aby dokonalé předcházelo nedokonalému, jako předchází kon mohoucnosti; neboť co jest v mohoucnosti, není přiváděno v kon, leč skrze bytost, která jest v konu. A poněvadž bytosti na počátku od Boha byly stvořeny a upraveny, nejen, aby samy v sobě bytovaly, ale také, aby prvotěmi byly jiných, proto nabyly takové dokonalosti, aby mohly býti prvotěmi jiných. Ale člověk může

býti prvotí jiného člověka, nejen pokud jej tělesně plodí, ale také, pokud jej vyučuje a řídí. A proto jako byl první člověk stvořen dokonalým tělesně, aby mohl ploditi, tak opět byl stvořen dokonalým duševně, aby mohl jiné vyučovati a řídit. Avšak nemůže vyučovati, nemá-li vědomosti. A proto první člověk od Boha tak byl stvořen, že měl vědomost toho, čeho bylo mu jako člověku potřebí. Barthélemy Saint-Hilaire (*Journal des Savants* 1862. p. 608). Buď počal člověk bytovati jako dítě anebo jako dospělý. Já sám tvrditi neváhám, že člověk jako dospělý světlo denní spatřil, jsa dokonalým dle možnosti. Příčina jest patrna. Člověk dospělý mohl se zachovati, kdežto jsa dítětem, byl by zahynul. Nepravím, že stvoření dospělého snáze možno pochopiti, než stvoření dítěte; avšak jsa dospělým, mohl se zachovati a rozplozovati, jsa dítětem a sobě zůstaven, musil zahynouti. Podobně soudí M. Müller (*Die Wissenschaft der Sprache*. S. 295.). Hettinger, (*Apologie des Christenthums* 2. 1. p. 295) píše: »V jakém stavu si můžeme, musíme mysliti člověka v prvním stavu? Patrna jest, že počal, jsa dospělý, jsa schopen, aby plodil, vyučoval, vzdělával. Byť i první ryby, obojživelníci a hmyz povstati mohli z vajec, nelze tak říci o ptáku, ssavci a člověku, poněvadž potřebují, aby ošetřováni byli od matky. Jako Minerva, která z hlavy Jupiterovy ozbrojena vyskočila, tak podobně spatřil první člověk světlo denní.« Tvrditi tedy musíme, že první člověk vznikl, jsa tělesně a duševně dospělý. A věru, povážíme-li, že jenom od Boha mohl býti stvořen, nebudeme pochybovati, že jej Bůh dospělým stvořiti mohl, jsa mocný, moudrý a dobrotivý, a že jej takovým stvořil, aby odpovídal ideji, kterou o člověku měl.

Ovšem, dospělost prvních rodičů duševní nezáležela v tom, že malovali jako Praxiteles a stavěli telegrafy elektrické a železnice, že parním pluhem orali, že učené knihy psali, že látky hedvábné tkali a naše pokrmy si připravovali, nýbrž v tom, že mysli, tělu poskytovali, čeho zdraví tělesné žádalo, Boha znali a ctili, zákonů mravnosti šetřili; další vývoj zůstaven byl příčinlivosti lidské. Byli tedy stvo-

řeni majíce od Boha vštěpeny ideje dostatečné a patřičné, majíce rozum a svobodnou vůli vyvinuty.

Co rozumem o prvním stavu prvních rodičů usuzujeme, tomu nás učí zkušenost. 1. Z tradic pohanských známo jest, že první člověk povstal jako člověk úplný a dospělý, že stav prvního věku pokolení lidského byl zlatý, t. j. dokonalý ve příčině náboženské a mravní, kdežto stav následující byl méně dokonalý. 2. Dějiny vypravují, že surovost, t. j. náboženská a mravní pokaženost, následovala po vzdělanosti náboženské a mravní, které se lidé odcizili vlastní vinou a svedením. 3. Ethnologie dokazuje, že někteří národové, ač tak dlouho již trvají, pohřížení jsou ve stavu, který chtějí nazývati přírodním, a o nich tedy že nemá platnosti domněnka o vývoji pokolení lidského ze stavu surovosti, že není nalezen národ, který by zcela byl surovým od přirozenosti a postrádal všeliké vzdělanosti, že surovost lidská není stavem přirozeným a vzniká, jestliže se odchýlí člověk od přirozenosti. Uvarov (*Sur les mystères d' Eleusis* p. 30.) píše »Přirozený stav člověka není ani stav surovosti, ani stav pokažený; je to stav prostý, lepší, ve kterém člověk byl bytosti Božské bližší; člověk surový a člověk pokažený jsou stejně vzdáleni od ní.« A připuštěme, že by pokolením lidským vládl zákon o vývoji ze zvířecí divokosti a surovosti. Pak by nemohl národ, jenž vzdělanosti se domohl, klesnouti nazpět do surovosti; avšak dějepis nás učí, že mnohý národ vzdělaný stal se surovým. Všim tedy právem píše Hettinger tamtéž p. 321: Ještě nikdy a nikde nebyl nalezen člověk v pravém stavu přírodním, t. j. zvířecím, a cestovatelé, kteří jej v minulém století hledali, našli lidožrouty, t. j. lidi zvrhlé. Nalézáme člověka všelijak zvrhlého a pokaženého, an buď že s Evropany obcoval, buď že neobcoval, jest svým živobytím, nepřirozenými nepravostmi, opilstvím, nepečlivostí mnohým nemocem vydán, tak že jeho rozplozování stále se menší. Rousseau-ův ideální člověk přírodní a pračlověk mnohých souvěkovců našich, kteří pračlověka pokládají za tvar z opice ke člověku přechodní, nikde nebytuje, aniž bytoval, a není leč fantastickým obrazem, který si

každý vykreslí dle předpojaté domněnky o původu pokolení lidského.*

Byl tedy první člověk od Boha stvořen pravým člověkem, rozum a svobodnou vůlí projevujícím.

Jakého původu jsou potomkové prvních rodičů?

Že těla potomků prvních rodičů vznikají plozením, že má syn tělo od rodičů, nelze pochybovati. Že by syn měl od rodičů také duši, nelze tvrditi, poněvadž duše lidská jest jednoduchá a nehmotná čili na hmotě nezávislá, do hmoty neponořená, duchová. Aniž vzniká duše lidská činností rodičů stvořitelskou, od Boha jim udělenou, poněvadž moc stvořitelská přísluší jedinému Bohu, Jenž ji tvorů nemůže uděliti. Zbývá tedy, že duše potomků prvních rodičů jsou od Boha tvořeny z ničeho pokaždé, když má člověk vzniknouti, a že od Boha spojeny jsou s těly, jež jsou od rodičů. Závisejí tedy potomkové prvních rodičů lidí na Bohu svým původem těsněji, než zvířata, jejichž údoba podstatná, duše, při plození se vyvádí z hmoty, od rodičů zvířat odloučené, působením zevnějších příčin; svazek jest bezprostředný mezi každým člověkem jednotlivým a Bohem.

Jestliže člověk původ svůj má od Boha, musí také od Boha býti zachován a musí míti Boha svým spolupůsbitelem, ovšem tak, aby jeho svobodná vůle nebyla porušena. Že tomuto výroku jest nutno přisvědčiti, vysvítá ze všeho, co bylo řečeno o zachování světa a o spolupůsobení.

Že Bůh Sebe člověku vytkl za cíl nejvyšší, k němuž by přímo mířil rozumem Jej poznáváje a svobodnou vůlí na Něm zalíbení máje, pojednáno jest v 5. a 8. důkaze jsoucnosti Boží.

Že Bůh člověku zákony stanovil, kterých poslušen jsa by k cíli dospěl, a že člověka soudí, zdali zákonů šetřil a cíle došel, aby jej věčnou blažeností odměnil anebo věčným trestem stihnul, vysvítá ze všeho, co jest řečeno v 7. důkaze jsoucnosti Boží.

HLAVA TŘETÍ.

Zdali člověk svou závislost na Bohu poznává, dle ní žítí může a má?

Že člověk svou závislost na Bohu poznává, užívá-li řádně svého rozumu, vysvítá z celé nauky, která byla zde vyšetřena o jsoucnosti a bytnosti Boží.

Že člověk dle své závislosti na Bohu žítí může a také má, dokazuje morálka filosofická, kterou řízen jest život člověka, pokud má rozum a svobodnou vůli, život právě lidský, a ve které se vykládá toto:

Přirozenost lidská vyžaduje, aby člověk, maje rozum a svobodnou vůli, svým jednáním směřoval k cíli, a poněvadž jest cílů více, aby jeden cíl mu byl poslední, jemuž ostatní jsou podřaděny, cíl určitý, skutečný a všem lidem společný. Tímto cílem posledním není žádné dobro konečné, ani statky pozemské, ani moudrost anebo ctnost člověku v tomto životě vlastní, ani čest a sláva člověku v tomto životě vlastní, ani přátelství lidské, ani rozkoš z dosaženého dobra konečného vyplývající; pravou a největší blaženost, na které jedině člověk přestává, poskytuje mu dobro nekonečné, Bůh, Jehož dosíci lze rozumem a svobodnou vůlí. K tomuto dobru nekonečnému člověk na čas života pozemského směřuje a k požívání jeho se připravuje, aby jedinkráte po smrti v něm dosaženém odpočíval. Toto směřování, tato příprava se děje tím, že člověk svými činy právě lidskými zachovává mravní řád, od Boha ustanovený, k dosažení cíle nejvyššího vedoucí. Mravnost činů právě lidských, rozumem a svobodnou vůlí vykonaných, nezakládá se posléze ani na mínění lidu, ani na lidských zákonech, ani na svobodné vůli Boží, nýbrž bezprostředně na pořádku objektivním, od rozumu lidského pochopeném, prostředně na moudrosti a dobrotivosti Boží; soud o mravnosti činu pronáší rozum, čin pak sám jest vykonáván od lidské vůle svobodné a nabývá mravnosti z předmětu svého, cíle a okolností. Čin buď mravně dobrý anebo mravně zlý přičítá se

člověku, jeho původci rozumnému a svobodnému, a zjednává jemu odměnu anebo trest u Boha, svrchovaného původce mravního řádu, Jenž teprv po smrti člověku, nesmrtelnou duši majícímu, přiřkne odměnu anebo trest nehynoucí, aby dobra nekonečného, Boha, navždy buď požíval anebo postrádal.

V první části morálky filosofické, když rozum lidský stanovil podmínky člověku vyplnitelné, za kterých činy jeho právě lidské jsou mravně dobré, vyšetřuje v druhé části, které povinnosti člověk plniti má dle své přirozenosti a z jakých práv se těší. A tu poznává člověk, že jsou mu mravní nutností uloženy povinnosti k Bohu, sobě a jiným lidem, jež jsou přiměřeny jeho přirozenosti a silám. Přes všecky překážky může člověk tyto povinnosti plniti svými silami, podporován jsa od Boha, Jenž jak veškeré tvorstvo, tak obzvláště člověka zachovává, s ním spolupůsobí, jej k cíli od Boha vytknutímu, dle řádu, od Boha stanoveného, vede neruše jeho přirozenosti.

Je tedy člověk podmětem náboženství. A poněvadž jsme se dříve přesvědčili o Bohu, předmětu náboženství, zavíráme,

že náboženství jest skutečné.

ČÁST TŘETÍ.

V čem záleží náboženství?

Slyšme dříve, jaké názory mají o náboženství někteří odpůrcové filosofie křesťanské.

Comte je považuje za přilnutí k lidstvu. Tyndall za touhu člověka povznést se nad skutečnost do ideálního oboru nadpozemského, za touhu překročiti obor rozumu přístupný a do tajností vniknouti. Feuerbach za snahu ukojiti svých přání. Spencer za touhu poznati tajemství, ve kterém pohřížen je svět. Schopenhauer za náhradek filosofie, který odporuje vzdělanosti a vědě a lid hloupý neuspokojuje.

Pfleiderer za ukojení základního pudu lidského, jenž nás pobízí, smířiti protivu mezi nekonečností a konečností, svobodou a závislostí, která protiva do nitra přirozenosti lidské sáhá. Wallaschek za první pokus přijíti ku pravdě, který se nikdy nezdaří. De Wette za vlohu, schopnost neviditelné (das Unsichtbare) poznati, tušiti, předpokládati, věřiti. Hase za nutné odklizení sporu, který v podmíněné svobodě lidské spočívá. J. H. Fichte za urovnání sporu mezi citem vlastního úsobí (Ich) a citem závislosti dokonalým vyvinutím citu náboženského.

Tyto názory zamítá filosofie křesťanská, poněvadž Boha si nevšímají, člověku nerozumějí, mlhavý výklad podávají, pouze k podmínce anebo následku náboženství přihlížejí, pravdě přímo odporují, člověka neuspokojují, jej životem vésti nemohou, ve hmotařství, všebožectví, pochybovačství, rozumářství původ svůj mají. Sama pak vykládá, v čem náboženství záleží, takto:

Náboženství, ze stránky látkové uvažováno, jest poměr člověka k Bohu, původu a cíli svému; ze stránky údobné uvažováno, jest poznání a vyznání toho poměru. Bůh člověka stvořil a Sebe jemu za cíl vytkl; člověk má duši, která rozumem tento poměr poznává, která svobodnou vůlí svou dle tohoto poznání život svůj spravuje. Pročež v tom záleží náboženství, aby člověk svůj poměr k Bohu, Jenž jej stvořil a jemu Sebe za cíl vytkl, poznal a svobodně vyznával.

Poněvadž Bůh člověka celého stvořil a jemu celému Sebe za cíl vytkl, odnáší se náboženství k celému člověku, pokud sestává z duše rozumné a těla od duše oživeného, hlavně k duši; všemi mohutnostmi svými vegetativními, živočišnými, zvláště pomyslnými, rozumem a svobodnou vůlí má člověk náboženství prokazovati; ve všech poměrech, i pokud jest jednotlivcem, i pokud jest členem společnosti, i pokud jest pánem přírody, ale především, pokud jest jednotlivcem, má Boha ctiti náboženstvím.

Z toho vyplývá patero stránek náboženství:

1. Poněvadž v rozumu spočívá podstata přirozenosti lidské a člověku jako člověku dáno jest náboženství: jest

poznání rozumové základem náboženství. Náboženství tedy žádá, aby člověk sebe, Boha a svůj poměr k Bohu, jakož i povinnosti z toho poměru vyplývající poznal. V tom záleží pravá nejvyšší moudrost theoretická i praktická, které člověk nabyti může, intelektuální ctnost nejlepší. Dokonalé náboženství dokonale zaměstnává poznání; pročež je zoveme matkou vědění, základem, vodítkem a pravítkem všeho poznání vyššího; náboženství od poznání vychází a ku poznání přivádí, tak že čím lépe kdo zná Boha, tím lépe také sebe a svět poznává.

Zavrhně-li se toto poznání rozumové, nezvratný základ náboženství: zvrhne se náboženství v *citlivůstkářství* líčené, jež se rozplývá v citech smyslných, fantasií, mohutností smyslnou, živených, a za kterými se skrývá hniloba duševní, sentimentalismus, anebo v *nepravý mysticismus*, všebožeckou, mystickou theosofii, od bramánů, novoplatoniků, dvou stoupenců Lutherovy dogmatiky, Valentina Weigela a Jak. Böhme-a, jakož i od filosofů, Schellinga a Baadera pěstovanou, dle které duch lidský v ekstasi tak se spojí s duchem Božím, že oba spolu splývají a ekstatické nazírání ducha lidského jest nazíráním, kterým Bůh Sebe nazírá, anebo ve *fanatismus* divoký, jakým se stali pověstnými Mohamedáni a mnohé sekty kacířské, anebo v *lichý pietismus*, na půdě protestantské vzniklý, který podmětem náboženství považuje jediné srdce a přestává na zbožných citech, anebo v *indifferentismus* prázdný, jemuž jest lhostejno, jaké má kdo názory náboženské, jenom když má náboženství, anebo v děsný *atheismus*, který náboženství všeliké zamítá. V této příčině paměti hoden jest Kant, jenž upřel theoretické poznání Boha a duše lidské a podemlel základ náboženství; náboženství jest mu známost našich povinností, jež, morální vírou nuceni, pokládáme za božské rozkazy a jako božské plníme; náboženství není mu zdrojem morálky, ale plodem, jest mu toliko potřebou, které praktický rozum vyžaduje, abychom vésti mohli život mravný, abychom dosíci mohli blaženosti. Tento názor Kantův působil na německé bohovědce protestantské, kteří si osvojili filosofii kantovskou.

Do druhé výstřednosti padají, kteří přehánějí cenu poznání a náboženství omezují poznáním: indiští filosofové vedantští, totožníci náboženství s vědou, dokonalým poznáním, jež se odnáší k totožnosti všeho s Brahmou, s poznáním neprávě mystickým, nazíráním přímým, jež připravuje bez činnosti mravní nazírajícímu klid a blaženost; gnostikové, kterým stačila známost řecké filosofie smíšené s názory orientalskými a učení křesťanského dle ní vykládaného; idealisté, pantheisté, z nichž Hegel praví: Náboženství jest vědění o Bohu a vědění Boha o sobě ve člověku, kteréžto dvojí vědění ve formě představy týmž jest činem; Strauss a Feuerbach, kteří náboženství nahrazují spekulací filosofickou, jež Boha nezná.

2. Poněvadž s rozumem, mohutností soustavnou, úzce souvisí vůle, mohutnost z oné nutně vyplývající a to obrazně asi tak, že, co činí rozum, podobá se květu, co vůle, ovoci: připadá na vůli prokazovati náboženství, což se děje svobodným a se zálibou spojeným plněním povinností k Bohu, sobě a bližnímu, jež rozum poznal. Na prvním místě, jak povaha náboženství s sebou nese, jsou povinnosti k Bohu, poněvadž nás Bůh stvořil hlavně a především Sobě k vůli, na druhém povinnosti k sobě, poněvadž dokonalost naše a blaženost z ní nezbytně vyplývající jest cílem druhým, z cíle prvního nutně následujícím a pro nás nevyhnutelným, spolu prostředkem k dosažení cíle prvního, a na třetím povinnosti k bližnímu, poněvadž plněním jejich podmíněno jest úplné dosažení cíle prvního a druhého a poněvadž bližní, jsa nám podoben a roven, zasluhuje dle zákona psychologického naší lásky dobrotivé a dokonalé. Všecky tyto trojí povinnosti činí obsah náboženství, tak že scházeti nesmí žádný z těchto tří druhů, poněvadž, kdo koná povinnost k Bohu, nemůže nepečovati o sebe, svou dokonalost a blaženost, a kdo pečuje o sebe, pečuje se zdarem jenom tehdy, když pečuje zároveň o jiné. Tyto tři druhy povinností tvořiti musí celek harmonický, aby jedny druhým nepřekážely; vládnoucími však jsou první, dle kterých říditi se mají druhé a třetí. V čem tyto povinnosti záleží, vykládá morálka filosofická.

Kdo tyto trojí povinnosti plní, prokazuje Bohu, bytosti nejvyšší, čest, Bohu, svému Pánu, v pravdě slouží, Bohu, svému stvořiteli, se klaní, Boha, svého zákonodárce, poslouchá, Bohu, svému otci, důvěřuje, Boha, své nejvyšší dobro, nade všecko miluje, k Bohu, svému nejvyššímu cíli směřuje. Lásce k Bohu, která jest základem a středem pravého lidského života, podřaduje člověk lásku k sobě a k bližnímu tak, aby panoval mezi těmito třemi druhy lásky soulad. Ovšem, tato stránka náboženství vyžaduje také, aby člověk měl v oškli-vosti, co Bůh nenávidí, co člověku a jeho bližnímu připravuje nedokonalost a nespokojenost, mravní zlo, hřích. Toť jest zbožnost, ctnost mravní, na které spočívá veškerý život mravní, svatost naše. A tak nelze od náboženství odloučiti bohoslužbu a mravnost, úzce mezi sebou spojené.

O této bohoslužbě a mravnosti, jež ušlechtilým jsou plodem rozumného poznání Boha a člověka, jakož i poměru člověka k Bohu, ničeho vědět nechtějí mnozí filosofové doby naší, poněvadž náboženství nečiní předmětem rozumu anebo činí nepravdivě. Blud theoretický jest provázen bludem praktickým. A odkud to? Pýcha jim nedovoluje uznati Boha původcem a zákonodárcem naším. Náboženství v bohoslužbě a mravnosti se jevící zamítají a mravnost hledají v humanitě, v konání povinností k sobě a bližnímu. Porovnáme-li jejich humanitu s humanitou, která vyplývá z bohoslužby shora vylíčené a rozumu lidskému se zamlouvající, poznáme nicotu oné a vzácnost této. Prázdná tedy a jalová jest Kantova morálka, na kategorickém imperativu bez Boha založená, Herbartova ethika, část aesthetiky, spočívající na formách a od Boha a Jeho řádu odloučená, Spencerova ethika, plod agnosticismu a utilitarismu, plod péče o blahobyť pozemský, kromě kterého neuznává Spencer jiného blahobytu, nadsmyslného a záhrobního. Jaká jest ethika Spencerova, odtud vysvítá, že Spencer vymyslel ethiku zvířecí, od ethiky lidské vyšším stupněm vývoje se lišící. Ale poněvadž nesnadno jest, býti bez náboženství, tvrdí tito filosofové, že humanita jejich, bez náboženství utvořená, jest náboženstvím, že z jejich humanity náboženství vyplývá. Avšak z nezna-

božství, na kterém spočívá jejich humanita, nemůže vyrůstí náboženství, poněvadž tomu se protiví zásada o dostatečném důvodu; svým tvrzením sebe a jiné klamou.

3. Záleží-li náboženství v působnosti rozumu a svobodné vůle, souvisí také s dojmy, či, máme-li na zřeteli náladu mysli, s city, hnutími mysli, jež sama sebou nezbytně vyplývají z působnosti rozumu a svobodné vůle, tak že k nim není potřebí žádné mohutnosti zvláštní. Neboť poznáváním Boha a bažením po Bohu stává se člověk co možná dokonalým a účastným pravého klidu a spokojenosti. Dále, dosáhne-li člověk poznáním a bažením Boha, Jenž jest v míře svrchované pravdivý, dobrý a krásný, Jenž jest pramen všeliké pravdy, dobra a krásy: radostí čistou a neuvěřitelnou oplývá; neboť nelíbí se mu nic tak, jako Bůh, Jehož požívá. S touto radostí souvisí také bolest, kterou probouzí nenávist k dobrovolnému bludu, ke lži a hříchu, jež Bůh má v nenávisti a jimiž člověk se odvrací od své dokonalosti a od Boha a nad míru nešťastným se stává. Blahé city provázejí lásku k bližnímu, na lásce k Bohu založenou a dle lásky k sobě řízenou. Konečně ona radost a bolest zřídlem jsou ještě jiných citů, jež Boha a člověka jsou důstojny: uctivost, podiv, naděje, důvěra, horlivost, roznícenost, nadšenost, lítost, bázeň synovská, stud, rozhorlení. Tato dokonalost a tato radost připravují člověku pravou blaženost.

Těmto hnutím mysli, jež vyplývají přirozeně a nezbytně z činnosti rozumu a svobodné vůle, odpovídají dojmy smyslné, jež nejsou nehodny ani Boha, stvořitele těla i duše, ani člověka, jehož bytost sestává z těla i duše. Jako průvodcové oněch hnutí mysli náležejí ony dojmy smyslné také k náboženství; ale nezbytny nejsou, poněvadž není vždy soulad mezi lidskou stránkou smyslnou a nadsmyslnou, poněvadž mnohdy se nedostavují dojmy smyslné dojmům nadsmyslným přiměřené. Jako dojmy smyslné z oněch hnutí nadsmyslných vyplývají, tak je opět sesilují. Nesmíme však hledati v dojmech smyslných podstatu náboženství. Není věru radno ani jich podceňovati a zavrhovati, ani jich přeceňovati a za náboženství samo pokládati.

Odpůrcové filosofie křesťanské hledají náboženství v citu nepravdivě pochopeném a nepravdivém. Tak praví Schleiermacher: Náboženství jest pouze cit naprosté závislosti. Herrmann: Věda, poznání toho, co jest skutečno, rozeznává se od náboženství, citu pro cenu dobra. Hartmann: Náboženství spočívá v citu mystickém, zcela neurčitém, nejasném; kdo se do něho pohrouží, dívá se takřka do hluboké propasti, ve které nelze nic poznati a rozeznati, anebo dívá se takřka do záře absolutního světla, vše naplňující, která jeho zrak oslepuje. Strauss: Náboženství jest netoliko cit závislosti na všem míru, ale také potřeba se opřítí této závislosti, ji setřásti a svobody se domoci. Ziegler: Náboženství jest cit závislosti na nekonečném (nekonečné středního rodu, ne nekonečná bytost, Bůh) a touha po nekonečném, představování nekonečného skrze fantasii, která báje plodí; proto všechna náboženství mají tutéž cenu, totéž právo. Hochegger: Náboženství jest vědomí o nadsmyslném, věčném rázu všech zjevů, jež v citu se projevuje. Přívrženci nepravého naturalismu považují za náboženství city, jež v nás probouzí krása přírody od Boha odloučené. Také citlivůstkářství, dojmy smyslnými oplývající, jest falešným náboženstvím.

4. Rozumem, svobodnou vůlí a hnutím mysli prokazuje člověk Bohu službu vnitřní, kterou provází nezbytně a přirozeně služba zevnější, jako nezbytně ve člověku spojena jest duše s tělem. Ovšem, jako duše udílí člověku údobu podstatnou, tak i bohoslužba vnitřní celému náboženství udílí údobu podstatnou, tak že bohoslužba zevnější má jenom tehdy cenu, provází-li bohoslužbu vnitřní.

a) Přirozenost žádá, aby člověk své stavy vniterné, myšlenky, svobodná rozhodnutí, hnutí mysli, tělem projevovat, to jest jeho pohyby a působky, slovy, neboť bytnost lidská jest jednotná a tak uspořádána, že jedna část, duše, jest podstatnou údobou, druhá, tělo látkou, že duše tělem hýbe; pročež pohyb těla přirozeným jest účinkem duše, přirozenou známkou duševních stavů. Pročež přirozeným během, ač ne naprosto nevyhnutelně, druží se k vnitřní bohoslužbě zevnější. Avšak dle zásady vzájemnosti působí také tělo, duši oživo-

vané, na duši; proto bohoslužba zevnější mocně k tomu přispívá, aby bohoslužba vnitřní vznikla, se vzmáhala, se zachovala.

b) Člověk, jehož duchový život úzce souvisí s životním, potřebí má známek, jež od smyslů pochopeny by ducha obrátily k Bohu. Pročež přirozeně, prospěšně, ač ne naprosto nevyhnutelně, k bohoslužbě vnitřní náleží bohoslužba zevnější, jež se projevuje užíváním známek, jako obrazů, soch, symbolů. Lidské stránce smyslné slouží též užívání posvátných míst, budov, náčiní atd.

c) Celý člověk, netoliko duše, ale i tělo, má Boha původem a cílem. Pročež má člověk netoliko činy duševními, ale i tělesnými, prací tělesnou, řemeslnickou a uměleckou Bohu sloužiti. Také tedy řemesla a umění k bohoslužbě zevnější náležejí, nejsouce toliko pro člověka. Tím způsobem řemesla a umění nabývají ceny vyšší, než jaká jim náleží, odnášejí-li se toliko ke člověku; ušlechťují se a docházejí vyššího stupně dokonalosti, jak zkušenost učí.

d) Člověk, pro něhož příroda bytuje, netoliko může, ale i má přírody užívat, aby skrze ni k Bohu, cíli svému poslednímu, dospěl, aby tak i příroda, kterou Bůh také k vůli Sobě stvořil, skrze člověka toho cíle došla. Proto člověk může a má tvory přírodní Bohu zasvěcovati, obětovati. Oběť tedy, budiž její význam jakýkoli, jen když se zachovávají zákony mravnosti, přirozeně a prospěšně, ač nikoli naprosto nevyhnutelně, patří k bohoslužbě zevnější. Kromě toho obětováním toho, co náleží člověku, uznává a uznávati má člověk svrchované panství Boha nad člověkem a přírodou.

Touto čtverou bohoslužbou zevnější má tělo lidské a příroda účastenství na náboženství; jsou od Boha, tedy také pro Boha; bohoslužbou zevnější cíle svého docházejí.

Odtud jde na jevo, že bohoslužba zevnější odpovídá našim pojmům o Bohu, člověku a přírodě, a že se zamlouvá rozumu.

Jak mnozí zavrhnou bohoslužbu zevnější, dokazuje Kant, an dí: »Jak jest možno modliti se, když ani nevíme, zda Bůh

jest? Modlitba se zakládá na illusorické personifikaci.« Luther pokládá užívání symbolů za modloslužbu; ani zvonů netrpěli kdysi protestanté. Hartmann oběti připisuje původ Boha i člověka nehodný, aby ukázal, že oběť odporuje rozumu. Druhá výstřednost záleží v tom, že mnozí pokládají bohoslužbu zevnější za podstatu náboženství, zapomínajíce na bohoslužbu vnitřní.

5. Dosud jsme shledali v náboženství vnitřní a zevnější bohoslužbu soukromou, kterou každý člověk, pokud jest jednotlivcem, soukromým, prokazovati má. K této bohoslužbě soukromé přistupuje bohoslužba společná, veřejná přirozeně a prospěšně, ač nikoli naprosto nevyhnutelně, má-li býti náboženství dokonalé; ovšem přistupovati musí tak, aby nebyla lesklým nátěrem nicoty a hniloby, ale aby byla osvědčením bohoslužby soukromé; pak má cenu. Toho žádají zákony psychologické a ethické.

Neboť *a)* člověk jest od přirozenosti tvor společenský, jenž s ostatními lidmi sdílí, co činí, tedy také svou bohoslužbu soukromou. *b)* Dokonalým státi se může člověk pravidelně skrze společnost, ve společnosti a se společností, tedy v náboženské příčině bohoslužbou veřejnou, společnou. *c)* Bůh jest původce a poslední cíl netoliko jednotlivců, ale i celé společnosti lidské; pročez také společnost lidská k Bohu má směřovati, což jest možno bohoslužbou veřejnou, společnou. Toliko výminečně může člověk náboženství prokazovati bez bohoslužby veřejné, společné.

I tu shledáváme dvě výstřednosti. Jedni (Hartmann filosof) vylučují náboženství z lidské společnosti, činíce je předmětem jednoho každého soukromým; mnozí právníci hlásají zásadu, že stát jest neznabožský, že, pečuje-li o náboženství, škodu bere (Bluntschli). Druzí opět znesvěcují náboženství, činíce je pouhým nástrojem, jenž by zachoval rodinu, školu, obec a stát; tak jest Bůh služebníkem člověka, ne pánem.

Z toho všeho jde na jevo, že náboženství, údobně uvažováno, záleží ve vnitřní a zevnější bohoslužbě soukromé,

jakož i veřejné, kteréžto stránky náboženství tvoří celek souladný. Hlavní však věci jest, rozumem znáti Boha, sebe a svůj poměr k Bohu a dle toho svobodnou vůlí směřovati k Bohu.

ČÁST ČTVRTÁ.

Je-li náboženství nutno ?

Mezi Bohem stvořitelem a člověkem stvořeným musí býti naprosto poměr náboženský. Neboť ani Bůh, stvořitel člověka, nemůže nebýti pánem člověka, jenž by mu cíl ustanovil a jej k cíli vedl, ani člověk od Boha stvořený nemůže cíl nejvyšší, od Boha stanovený, zvrátiti, nemůže nebýti Bohu podroben.

Bůh sice mohl člověka nestvořiti a z té příčiny, pokud jej nestvořil, bylo náboženství vztažně nutno, t. j. s tou podmínkou, stvoří-li jej. Než, jakmile jej stvořil, musil naprosto stanoviti poměr náboženský, tak aby na jevo vycházelo, že Bůh jest pánem, člověk poddaným. Bůh sice člověka dobrovolně stvořil; ale jakmile jej ustanovil stvořiti, musil jej stvořiti hlavně a především z lásky k Sobě, musil Sebe na zřeteli míti jako dobro nejvyšší, musil sám Sebe člověku vytknouti za cíl nejvyšší. K lásce Boží k Sobě samému přistoupení musila nezbytně, jako pohnutka druhá, přidružená, láska Boží k člověku; při tom musil Bůh míti Sebe na zřeteli ne jako dobro, jež by potřebovalo přírůstek, nýbrž jako dobro, jež by s člověkem sdílel, pokud člověk, bytost konečná, je schopen, aby dobra byl účasten. Posléze musil Bůh naprosto Sebe, Svou slávu, projevení Své slávy na venek, člověku vytknouti za cíl nejvyšší, ale tak, aby k tomuto cíli se přidružil cíl druhý, dokonalost a blaženost člověku vlastní, dokonalost rozumu a svobodné vůle a blaženost z této dokonalosti nezbytně vyplývající. Tyto dvě pohnutky, tyto dva cíle naprosto byly nutny, když Bůh člověka ustanovil stvořiti; než, obojí jest základem náboženství. Tedy uvažujeme-li Boha stvořitele, náboženství naprosto jest nutno.

Uvažujeme-li člověka, nemůže nebýti člověk poddaným Božím, nemůže cíl nejvyšší zvrátiti. Avšak Bůh stvořil člověka svobodným, tak že člověk může svobodně láskou přilnouti k Bohu aneb od Něho se odvrátiti, dobro jemu od Boha nabízené přijati aneb odmítnouti, slávu Boží projevovati bažením po své pravé dokonalosti a blaženosti, anebo slávě Boží odpírati bažením po své nepravé dokonalosti a blaženosti. Ale buď volí prvé nebo druhé, projevuje náboženství, a to buď kladně anebo záporně. Neboť abychom o kladném projevování, t. j. plnění povinností k Bohu, sobě a bližnímu, pomlčeli, poněvadž o něm není pochybnosti, odmítá-li člověk dobro nejvyšší, nedosáhne-li své pravé dokonalosti a blaženosti, stává se neskonale nešťastným, a právě tímto neštěstím na jevo vychází spravedlnost Boha trestajícího, tedy dokonalost Boží, ale také milosrdenství a láska Boha čekajícího a shovívajícího, a tím se šíří sláva Boží. Tedy uvažujeme-li člověka, jest náboženství naprosto nutno. Člověk nemůže nemíti náboženství.

Tato naprostá nutnost má platnost, buď že uvažujeme člověka jednotlivého, buď že společnost lidskou.

Člověk jednotlivý aby zdokonalil rozum, musí poznati Boha, sebe a poměr svůj k Bohu, a v tomto poznání záleží nejvyšší moudrost lidská. Aby zdokonalil vůli svobodnou, musí směřovati k Bohu, Jehož bytnost základem jest řádu mravního, Jehož vůle nejsvětější původem jest všech povinností, Jehož vůle všemocná patřičné váhy udílí zákonu mravnímu, Jehož vůle veledobrotivá člověka sílí a těší, Jehož vůle spravedlivá dle zásluhy odměňuje; t. j. vésti musí život mravný, jenž bez Boha, bez náboženství nemá ceny. Aby dosáhl pravé blaženosti, naprosto se vyžaduje náboženství, poněvadž Bůh, nejvyšší dobro, pramenem jest všeliké blaženosti, a člověk na jediném Bohu přestává. Kromě toho vyplývá blaženost z dokonalosti, která bez náboženství není ničím.

Uvažujeme-li člověka členem společnosti, dokonalá společnost nutností naprostou vyžaduje náboženství. Neboť 1. ze zkušenosti víme, že svazek, jímž manžel s manželkou, rodiče s dětmi jsou spojeni, bez náboženství se trhá. 2. Život

soukromý v náboženství nalézá pevnou a nezbytnou podporu, jelikož náboženství mocně pobádá k šetření práva a slušnosti, k svědomitosti a vespolečné lásce. 3. Hyne-li náboženství, hyne též spravedlnost, základ obce, poněvadž obec má přirozený původ od Boha, poněvadž vážnost obecních úřadů na vážnosti Boží spočívá, a poněvadž zákony bez mravů, v náboženství založených, ceny nemají.

Odtud jde na jevo, že náboženství není zbytečno, že není potřebno pouze člověku nevzdělanému, že neslouží toliko za prostředek k zachování společnosti, že není stupněm, po němž by člověk se dostal k vědě, že není zájmem toliko soukromým.

ČÁST PÁTÁ.

Je-li náboženství všeobecné?

Že jest náboženství všeobecné, dokázati lze

1. z dozvědu, a priori.

a) Poněvadž náboženství jest naprosto nutno, musí se vyskytovat u lidí všech, poněvadž z nutnosti následuje nezbytně skutečnost. Než, při naprosté nutnosti jsme shledali, že musí sice každý člověk náboženství prokazovati, ale ne stejně, buď kladně, anebo záporně; proto všeobecnost náboženství záleží v tom, že jedni kladně, druzí záporně Boha ctí, že jedni dobrovolně, druzí nuceně slávu Boží šíří. A zajisté zkušenost nás učí, že nepřátelé náboženství postrádají dokonalosti a blaženosti, že o sobě vyznávají, že s cílem se minuli; tento nedostatek dokonalosti a blaženosti je trestem od Boha pro nedostatek náboženství přirozeně uvaleným a o spravedlnosti Boží svědčí. Tak učí zkušenost, že nepřátelé náboženství se cítí ustavičně pobádanými, aby se vrátili k Bohu a náboženství kladně prokazovali, že znamenají v sobě hlas, jenž je k Bohu volá a jim povinnost k Bohu na paměť přivádí; tak vychází na jevo jiná dokonalost Boží, láska shovívavá. Tak se šíří sláva Boží mimo jejich vůli.

b) Poněvadž známost Boží jest všeobecná, musí také býti náboženství všeobecné, poněvadž známost Boha základem jest náboženství a všechny ostatní stránky jeho podle přirozeného vývoje života lidského má v zápětí. Ovšem jako známost Boha, tak i život náboženský může býti toliko u těch, kteří své přirozenosti lidské nejsou zbaveni; proto, jelikož někteří lidé se jí svou vinou zbavují, prokazujíce nepatřičně činnost rozumu a svobodné vůle, mluvíti lze pouze o morální všeobecnosti náboženství.

2. Z přezvědu, a posteriori.

Jest sice zkušenost naše o náboženském životě lidském neúplná, poněvadž neznáme všech národů a všech lidí; avšak tato neúplnost se nahrazuje podstatnou souvislostí náboženství s veškerým životem, tedy s přirozeností lidskou; kteráto souvislost se objevuje u všech známých národů. Z takové zkušenosti se činí závěr jistotný. Tato jistota roste, uvážíme-li, že náboženství neshledáváme u dětí, jež rozumu ještě neužívají, u bláznů, kteří užívají rozumu správně nemohou, a u těch, kteří buď zdivočilostí anebo vzdělaností falešnou a mravně zkaženou lidskosti sebe zbavili.

Zkušenost nás učí, že jako není národa bez známosti Boha, tak není národa bez náboženství. Vědomí o bytosti Boží, budiž jakékoli, provázeno jest u všech národů životem náboženským, byť i ne životem u všech a ve všem pravdivým a dobrým, a sice bohoslužbou a účinem na mravnost. O životě náboženském národů kroměkřesťanských svědčí pověra, kouzelnictví, hadačství, oběť, konání obřadů náboženských, modlitba, umění náboženské, víra v nesmrtelnost, spojená s náboženstvím, s vírou v život záhrobní, v blažený život, víra ve spojení s neviditelnými duchy a předky, dále úcta mrtvých, pohřbívání, život známostí Boha řízený, bázeň před tresty věčnými, touha po očištění mravním, anthropofagie na pověře náboženské založená, náboženská sebevražda Indů. Dokladem toho jsou dějiny Babyloňanů, Assyřanů, Foeničanů, Egyptanů, Indů, Peršanů, Řeků, Římanů, Keltů, Germánů, Slovanů atd. Dokladem jsou dějiny všech věků a cestopisy.

Praví sice Angličan Lubbock (Doba předhistorická II. 273.): Považuje-li se víra v kouzla za náboženství, nesnadno jest říci, že by neměli všichni národové náboženství; pakli rozumíme náboženství ve smyslu vyšším, postrádají všichni kmenové skutečně suroví náboženství. Týž (Civilisace p. 174.): Je-li náboženstvím pouhý cit bázně a vědomí o mocných bytostech mimo nás ve světě snad bytujících, nutno jest vyznati, že má celé pokolení lidské náboženství. Než vstoupí-li dítě do tmavé světnice a strachem se leká, nikdo zajisté neřekne, že dítě projevuje cit náboženský. Kromě toho ceníme-li náboženství tak nízko, nemůžeme pokládati náboženství za majetek pouze lidem náležející. City, které pes anebo kůň svému pánu dává na jevo, podobají se lidským citům náboženským; a také se věru podobá pes na měsíc štěkající divochům, u nichž pozorovány obřady onomu štěkotu podobné.

Lubbockovi odpovídáme takto:

Není sice bázeň sama citem náboženským; avšak bázeň před bytostmi nadlidskými, zlými duchy, kteří mohou lidem škoditi a jejichž účín neblahý modlitbou a zaklínáním anebo jinými obřady se odvrací, musí se pokládati za zjev citu náboženského, byť i pověrečného, nedůstojného. Bázeň, kterou nás naplňuje tma, jež nám skrývá nebezpečí, jinak viditelné a proto neobávané, za náboženskou pokládati nelze. Musíme tedy podle předmětu obávaného souditi, je-li bázeň náboženská čili nic.

U zvířete nelze takového rozdílu činiti mezi bázní fyzickou a náboženskou, které obojí člověk schopen jest, poněvadž zvíře se obává předmětu smyslům přístupného a konkrétně představovaného; zvíře si nemůže představovati předmět smyslům nepřístupný, moc nadsmyslnou, ducha; je tedy naprosto náboženství, jehož předmět jest nadsmyslný, neschopno. Neprojevuje tedy pes, an štěká na měsíc, náboženství, kdežto divoch svými obřady, jež se toliko zevně podobají štěkotu psímu, vzdává úctu měsíci, který pokládá za sídlo vyšší bytosti nadsmyslné, svou mocí vynikající. Čarodějství jest podmíněno představou nadsmyslné moci nepřá-

telské, jakož i moci přátelské, nad nepřátelskou vynikající. A zajisté víra ve vyšší mocnosti, na osudy lidské blaze nebo neblaze působící, musí nazvána býti náboženskou. A také začátečníci, kteří se připravují k čarodějství, dokazují, že chtějí obcovati s vyšší mocností, ani sebe krutě mrtví a trýzní.

Nadsmyslnost se jeví také v nejnižších tvarech náboženských, fetišismu, totemismu, kobongismu atd. Neboť rozeznává černocho dobře kámen od ducha, který v kamenu bydlí. Kdyby tak nerozeznával, proč by jeden kámen více ctil, než druhý, proč by jemu přivlastňoval moc nadsmyslnou, proč by jej pokládal za amulet, za prostředek kouzelný, za prostředek, kterým se kouzlo ruší? Toliko se domnívati, že jsou kromě nás jiné mocnosti vyšší nadsmyslné, zajisté není již náboženstvím; ale obcovati s nimi tak, že na osudy lidské nějak působí, projevuje ráz náboženský. Takové obcování lidí surových není ovšem pravdivé a mravné a odporuje pravdivému názoru o Bohu a náboženství, než náboženstvím přece jest. Nazýváme-li dualismus, podle kterého jsou dvě mocnosti božské, dobrá a zlá a polytheismus, mnohobožství tvary náboženskými, ač se nezakládají na pravdě, proč bychom fetišismus a šamanismus nenazvali tvary náboženskými? Vždyť je také oni lidé nešťastní pokládají za náboženství.

Lubbock tvrdí o mnohých kmenech, že jsou bez náboženství. Avšak G. Roskoff jej usvědčuje z nepravdy. (*Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* p. 36—110.) Slyšme jeho důkazy.

Lubbock sám vypravuje o Kobongu Austrálských kmenů, duchu strážném, kterého porovnati lze s Totemem Indiánů. Každá rodina, každý jednotlivec těší se ze zvířete anebo byliny, s kterou tajemně obcuje, ve které se domnívá, že přebývá duch strážný; proto nezabijí žádný člen rodiny zvíře, Kobongu vlastní, aby se nedopustil velikého zločinu. Olsfield u nich shledává velké množství bytostí nadpřirozených, kterých Austrálští se obávají a kterým úctu prokazují; jimi oplývá nebe a země, každá houština,

vody a skaliska. Nad těmito duchy vynikají bytosti vyšší přirozenosti božské: Nyuk-Vonga, panovník vodstva, Nam-bajandi, panovník nebes, ve svém ráji nebeském přebývající, kde černoši neustále hodují, zpívají a tančí. Znají též Varaguru, který v dolejších místech bydlí a všeliké nehody působí. Quatrefages potvrzuje, že Austrálští znají dobré božství, jež v různých krajích nazývají Koyan, Motogon, Pupperimbul. Motogon pouze zavolal: Země ať se objeví, voda ať se objeví! a dechl, načež se objevilo všechno. Koyan bdí nad božstvím zlým, jež v noci těká, aby pohlcovalo lidi. Pupperimbul jest stvořitel slunce. Také slunce a měsíc požívají úcty. Mají místa posvátná, ač ne chrámů. Po celém moři jižním jest rozšířen náboženský obřad, tabu, kterým lidé, místa, pokrmy se od vlastňují lidem, bohu se zasvěcují a nedotknutelnými se stávají. — Tasmaňané Země Vandiemenovu netoliko se obávali zlého ducha ničivého, ale také věřili v ducha dobrého, ku kterému se ženy modlily a zpívaly, když mužové na svých výpravách dlouho meškali. Na hrobech stavěli jakési chrámečky. Na střeše takového chrámečku našly se výkresy, těm podobné, jež si tuzemci vrývají do rukou; z toho se soudí, že tetováním se vrýval původně duch strážný. Také věří, že se vracejí duchové zemřelých, aby svým přátelům a příbuzným prospívali aneb škodili. — Mollikollové v Melanesii mají čaroděje, onen obřad tabu, po celé Polynesii rozšířený, bůžky duchů strážných anebo zemřelých, kterým se přinášejí oběti; posvátné kameny na Nových Hebridách nalezené považují se za sídla mocných bohů. — Křováci věří nejen v čarodějství, kterým se přivolává déšť, vítr a bouřka, ale také v božství mužské a ženské a modlí se k zemřelým. Věřící také v neviditelného boha mužského v nebesích, který vším vládne, k němuž se modlí a jehož uctívají tancem, dříve než do války jdou. Ženy, když umře ten, jehož milují, dávají si odnítí část prstu, což znamená oběť. Také částečná kastrace chlapců jest rázu náboženského u Hotentotů. Obyvatelé Země Ohnivě mají své čaroděje, volají pohlížejíce k nebi: Ara Ira a dýchají do vzduchu, aby zlé duchy odehnali, uctívají slunce, věří ve vyšší mocnost

anebo v osobní moc slunce, v jakousi vyšší moc, která člověku odplácí. — Amerikáni Hraboši kořínků přivlastňují kořínkům zvláštní síly, které jim uděluje božství zemské; proto dříve než hrabou, kladou oběť do země. — Minkopi-ové, obyvatelé ostrovů Andamanských, ctí slunce a měsíc, původce všeho dobrého, věří v duchy lesů a vod, služebníky slunce a měsíce a vědí o životě záhrobním; na hranici, kde leží mrtvola zemřelého náčelníka, zapalují oheň, aby jeho duch došel pokoje.

Nemá tedy Lubbock pravdu, když tvrdí, že jsou kmenové lidští někteří bez náboženství.

ČÁST ŠESTÁ.

Odkud jest náboženství?

O původu náboženství jsou dva názory výstřední: Přílišný supernaturalismus a přílišný naturalismus.

A)

Přátelé přílišného supernaturalismu, kromě traditionalistů Klee, Staudenmaier, Schmidt a j., tvrdí, že náboženství celé svým obsahem jest naprosto stanovné čili pozitivné a že naprosto potřebí bylo, aby Bůh sám nadpřirozeně celý obsah náboženský člověku zjevil. Avšak rozeznávati sluší pravdy, jež Bůh nám zjevil o Sobě v přírodě, od těch, jež v přírodě se nejeví. Ony, mluvíme-li naprosto, může člověk přirozeným světlem svého rozumu poznati; pročez morálně toliko nutno jest, aby Bůh nadpřirozeným zjevením ku pomoci přispěl slabosti rozumu lidského. Tyto mají-li býti zjeveny, musí býti naprostou nutností zjeveny nadpřirozeně. O čemž později uslyšíme více. Tedy nepřisvědčíme přílišnému supernaturalismu.

B)

Druhou krajností jest přemrštěný naturalismus. Právem sice žádá proti přemrštěnému supernaturalismu aby náboženství vysvětleno bylo z přirozenosti lidské, aby v ní mělo svůj důvod. Avšak chybuje proto, 1. že důvod hledá v přirozenosti, kterou má člověk společnou se zvířaty jako živočich, anebo v přirozenosti, kterou příčiny buď zevnější anebo vnitřní na bludnou dráhu přivedly, 2. že v prvních počátcích pokolení lidského nenalézá náboženství, jež prý během časů si musil člověk utvořiti nutným bludem, 3. že o náboženství tvrdí, že věčnosti postrádá.

Vyšetřme tento názor blíže.

I.

Nemělo kdysi pokolení lidské žádného náboženství?

Vykládajíce 10. důkaz o jsoucnosti Boží a jednájíce o časové všeobecnosti náboženství přesvědčili jsme se, že nebylo doby, kdy člověk neměl náboženství, před dobou, kdy si je teprv utvořil, ba že čím dále nazpět v dějinách pokračujeme, náboženství měli lidé tím dokonalejší. V dějinách setkáváme se již na počátku se vzdělaností, s kterou úzce souvisí náboženství; v nejstarších památkách těší se pokolení lidské netoliko ze vzdělanosti, ale také z náboženství vyvinutého; věda, která porovnává různá náboženství, dokazuje, že staří národové vzdělaní měli základy náboženské společny; stopujeme-li tři hlavní kmeny pokolení lidského, arický, semitský a turanský do nejstarších dob, nenalézáme žádného pračlověka polozvířecího bez řeči, bez náboženství; božství, jemuž pokolení lidské se klanělo v době nejstarší, jest povahy duchové.

II.

Vyvinulo se náboženství v člověku ze zárodku, se zvířaty společného?

Ed. v. Hartmann píše (Das relig. Bewusstst. p. 3. atd.): »Musíme přestati na tom, že jsme objevili v duši zvířecí

poměr náboženský a že jsme se přesvědčili, že jest ve všem míru život stejného druhu, a že v náboženství spočívá toliko rozdíl stupňový, které posud se považuje za přednost, výhradně a rozdruženě duchu lidskému náležející. Připustíme-li, že lidstvo se vyšinulo ze stavu zvířecího na stupeň vzdělanosti vývojem, na kterém se s námi setkává v plemenech surových, nelze pokládati náboženství za známku, kterou by se lišil od zvířete. Musíme-li uznati, že mají vyšší zvířata vlastnosti mysli lidské: pud společenský, soustrast, lásku, pud odplaty, vděčnost, příchyllost, věrnost, pokoru, velkomyslnost, lítost, oddanost, obětavost, zapírání sebe, ano smrti se nehrozící, ba i cit povinnosti aspoň podle morálky heteronomní: nelze pochybovati, že taková zvířata byla by schopna vyvinouti vztahy náboženské, kdyby se jim k tomu naskytly příhodné předměty způsobem pocho-pitelným t. j. smyslně názorným. To však se stalo, setkala-li se za poměrů výminečných se zvířetem způsobem smyslně názorným bytost živá, kterou zvíře považovati musilo za sobě příbuznou a spolu nad sebe velice povýšenou, bytost, která svou povýšenost dává na jevo nejen nepřátelsky, ale také přátelsky. Tím jsme dospěli k poměru náboženskému; není možno, abychom poměru, kterým se mají k sobě domácí zvířata a člověk, přihlížejíce ke zvířeti nepřisoudili ráz náboženský. Náboženský ráz tohoto poměru tím více stoupá, čím více jest zvíře proniknuto předností svého pána rozumovou a morální, čím vyšší bytostí se mu zdá býti v každé příčině.«

Hartmanna vyvracíme těmito důvody:

1. Na třech místech užívá úsudku hypothetického ne-správně. Neboť logika žádá, abych takto zavíral: Je-li H podmínka, je vždycky T položka; avšak H, v soudu hypothetickém toliko pomyslnou jsoucnost mající, má zajisté jsoucnost skutečnou mimo mysl; tedy má také T, v soudu hypothetickém toliko pomyslnou jsoucnost mající, zajisté jsoucnost skutečnou mimo mysl. Hartmann druhou návěst úsudku hypothetického neklade, zavírá bezprostředně ze soudu hypothetického.

2. Hartmannův názor filosofický: neznabožský, nihilistický, pessimistický, hmotařský (Philosophie des Unbewussten) jest nepravdiv a proto není oprávněn mluvit a rozhodovati o původu náboženství.

3. Hartmann přeje Darwinově theorii, která nepravdivě vykládá původ člověka ze zvířete.

4. Neprávem považuje Hartmann rozdíl mezi zvířetem a člověkem pouze stupňovým; filosofie křesťanská dokazuje ve psychologii, že jest rozdíl podstatný, jakostný, rozdružený.

5. Mnohé činnosti smyslné bývají pojmenovány jmény vyšších činností duchových: soustrasti, věrnosti, vděčnosti, obětavosti, velkomyslnosti, ale toliko ve smysle analogickém, obdobném; věrnost zvířete podobá se toliko věrnosti lidské zevně, ale ve své podstatě liší se od ní, tak že nemůže býti považována za souřadnou věrnosti lidské, od ní toliko stupněm, menším vývojem rozdílnou. Jsou však činy duchové, jež nemají v oboru smyslnosti žádné obdoby, analogie, na př. lítost, cit povinnosti, náboženství, poněvadž předměty jim příslušné přesahují naprosto chápavost bytosti smyslné.

6. Neprávem odvolává se Hartmann k lidským kmenům nyní surovým, jakoby představovali původní stav pokolení lidského. Praví zajisté O Peschel (Völkerkunde p. 139 atd.): »Jiní spisovatelé, opojeni názory darwinskými, našli prý kmeny lidské, kteří prý se udrželi v dřívějším stavu zvířecím, aby nás jaksí poučili. Tak prý pospolu žijí v jižní Asii a východní Africe lidé ve stádech, kteří ponejvíce na stromech lezou a ovoce požírají, kteří neznají ohně a za zbraň užívají toliko kamenů a klacků, jako činívají opice vyššího řádu. Tyto zprávy nejsou víry hodny. Neboť s takovými kmeny nesetkal se žádný cestovatel víry hodný. Kmenové lidští, kteří poprvé a povrchně byvše poznáni, zdáli se býti hluboko pod naším stupněm vzdělanosti, když důkladněji byli pozorováni, objevili se bližšími nám. Nemáme mluvit o lidských kmenech surových, ani o přírodních, ale spíše polovzdělaných.«

III.

Zdali podvodem zákonodárců, kněží, rodičů vzniklo náboženství?

Že zákonodárci, kněží, rodiče nenamluvili lidem podvodně, že Bůh jest, slyšeli jsme při 10. důkaze o jscucnosti Boží. Tím méně mohli podvodně lid pohnouti, aby konal bohoslužbu a náboženstvím řídil svůj život. Pokud sáhají dějiny lidské, nevynalezli státníci a zákonodárci náboženství obecně uvažované, ale spíše náboženství, jež již v lidu bylo, užili k účelům svým anebo společným, poněvadž úzká jest souvislost mezi státem a náboženstvím, anebo je zreformovali. Náboženství vymyšlené nebyli by všichni lidé přijali pro všechny časy od státníků a zákonodárců, kteří by jím přikrývali své záměry; tím méně by si je byli zamilovali pro svůj rozum a své srdce. Náboženství již stávající tvořilo státy, zakládalo a podporovalo právo. Aniž utvořili kněží náboženství první, poněvadž jsou služebníky náboženství již stávajícího; dříve, než byl zvláštní stav kněžský, bylo již náboženství; auktorita kněžská jest podmíněna náboženstvím již stávajícím; z dějin posléze víme, že kněží reformovali anebo přetvářeli náboženství, ale ne, že by je byli vynalezli. Aniž jest život rodinný původem náboženství; neboť kdyby byl, byl by musil býti před náboženstvím a bez náboženství. Avšak nepodařilo se ještě nalézt u národů nejstarších rodinný život bez náboženství; víme toliko, že rodiny náboženství zděděné podržovaly a zachovávaly, bohoslužbu obvyklou vykonávaly.

IV.

Aniž úmluvou, kterou učinil panovník se svým lidem, anebo jeden národ s druhým, aby vyšší mocnost božská náboženstvím ctěná udržovala obě strany na uzdě, vzniklo náboženství. Neboť 1. dějiny nám tento původ náboženství nepotvrzují; víme toliko z dějin, že smlouva byla potvrzována náboženstvím již stávajícím. 2. Náboženství z nouze vymyšlené špatně spojuje a brzy by bylo zavrženo od jedné

neb druhé strany, sobectvím pohnuté k nespravedlnosti. 3. Náboženství toliko za prostředek proti násilí vymyšlené neproniká duchem a srdcem lidským, kdežto nám hlásají dějiny, že náboženství hluboko jest zakořeněno v útrobách lidských.

V.

Zdali vzniklo náboženství fantasií, obrazivostí, jako vznikl pegasus, oř okřídlený, anebo chimaera o hlavě lví, těle kozím a ocase dračím?

Že náboženství skutečně vzniklo obrazivostí, nikdo tvrditi nemůže, poněvadž dějiny nám představují pokolení lidské s náboženstvím již hotovým. Nepřátelé náboženství mohou toliko říci, že snad vzniklo. Proto se tážeme, zdali mohlo vzniknouti. Za tou příčinou vyšetříme, co jest obrazivost, jakou činnost prokazuje a zdali její činnost může utvořiti náboženství, o němž již víme, v čem záleží, zdali náboženství původ svůj mohlo míti v nutném poblouznění obrazivosti lidské.

Obrazivost jest zvláštní smysl vniterný, od smyslu zevnějšího a povšechného rozdílný, nám se zvířaty společný, který představy těles smyslné smyslem zevnějším a povšechným utvořené, obnovuje, ač nejsou tělesa přítomna, jež by čidla dojímal. Nemůže obrazivost utvořiti obraz o předměť, jenž nebyl smyslem zevnějším a povšechným představen; novým jest jenom po případě obraz obrazivosti, a sice tehdy, když vznikl rozkladem představ, smyslem zevnějším a povšechným utvořených, na části, a sestavením těchto částí, skutečnosti neodpovídajícím, novým; na tomto rozkladě a skladě má rozum účastenství. Obrazivost sama sebou jest obnovující, jelikož představu minulou skoro tak obnovuje, jakou byla. Má-li rozum při činnosti obrazivosti účastenství, jest obrazivost 1. měnící, a sice buď zevšeobecnující, která z představy minulé některé rysy vypouští a z ní dělá obrys, představu všeobecnou, jež nepřestává býti smyslnou, anebo určující, která smyslnou představu všeobecnou, neurčitou, mlhavou doplňuje podrobnostmi; 2. výtvořná, sestavující, která smyslné představy na části dělí a tyto spojuje

jinak, než byly pospolu původně, novým představám smyslným dává vzniku.

Takovou obrazivostí samou nemůže vzniknouti představa náboženství, t. j. představa poměru závislosti člověka na Bohu; neboť nemá obrazivost předmětem poznání poměr, závislost, bytnost lidskou, Boha, t. j. bytost duchovou, nekonečnou, první příčinu všeho, co jest ve světě, Boha, Jenž jest původcem, zachovavatelem, spolupůsobitelem, ředitelem, zákonodárcem a nejvyšším cílem člověka, aniž má předmětem způsob, jakým by člověk tento poměr ve svém životě prokazoval.

Co nedokáže obrazivost pravidelně činna jsouc dle své přirozenosti, to nedokáže klamem, který nazývají odpůrci nutným. Klamati nás může obrazivost jenom výjimkou, když ústroj, ve kterém má své sídlo, mozek, jest ve stavu nepravdivém, že se nám zdá smyslná představa obnovená původní. Tedy připusťme, že by obrazivost utvořila představu náboženství, tato představa zdála by se toliko výjimkou, někdy a některým původní, skutečným předmětem způsobenou. Avšak náboženství vyskytuje se pravidelně u všech a všudy a vždycky, nemíti náboženství, jest právě výjimkou. A kterak může býti klam nutný? Odkud klam obrazivosti nutný? Pochází tato nutnost od obrazivosti samé? Či zevně? Jestliže klamati musí obrazivost o náboženství, jež v životě lidském jest nesmírně důležitou, zdaž není mohutností prabídnou? Proč nemusí klamati o všech věcech ostatních? Na otázky tyto nemohou odpůrcové náboženství odpověděti.

Jestliže tvrdíme, že obrazivost netvoří náboženství nutným klamem, nezapíráme, že má účastenství při rozumovém poznání náboženského poměru ustanoveného a při jeho prokazování. Neboť dříve tvoří člověk o zjevech tohoto světa smysly zevnějšími a smyslem povšechným představy smyslné, které obrazivostí obnovuje a v obrysech zevšeobecňuje, než začne na jejich základech tvořiti nadsmyslnou mohutností o bytnostech hmotných věcí tohoto světa pojmy, od nichž přechází touže mohutností dle zákona příčinnosti k poznání věcí smyslům nepřístupných, posléze k poznání Boha a po-

měru svého k Bohu. Tento poměr náboženský prokazuje člověk bohoslužbou vniternou, kterou přirozeně provází bohoslužbou zevnější; pro tuto bohoslužbu zevnější vyhledává obrazy smyslné, užívaje obrazivosti. Zbloudí-li rozum lidský, od přirozenosti ku poznání pravdy určený a směřující, vinou lidskou, jest nepravdiva bohoslužba, jakož i obrazy náboženské, skrze obrazivost rozumem utvořené. Tedy bludem rozumu zaviněným vzniká z náboženství pravého, nepravé.

Odtud plyne, že náboženství nemohlo vzniknouti obrazivostí, a to nepravdivé nutným klamem.

VI.

Zdali vzniknouti mohlo náboženství ze snů?

Nemohlo. Neboť 1. sny působí pravidelně činnost smyslů, zvláště obrazivosti, o které jsme se přesvědčili, že není původem náboženství. 2. Snění rozeznává každý člověk rozumný přesně od bdění, a pokládá snění za pouhé zdání; kterak by zdání mohlo býti původem náboženství, kterým se řídí lidský život skutečný, za bdění vedený, a které ukládá člověku povinnosti mnohé a nesnadné? 3. Člověk dosti málo vzdělaný by nepřilnul k náboženství ze snů vzniklému; a přece mnoho jest vzdělanců nábožných.

VII.

Že náboženství nevzniklo z úvahy, kterou divoch přemítal o svém stínu a která jej vedla k poznání bytosti stínu nemajících, není třeba dokazovati. Tento výklad Herb. Spencerovi neslouží ke cti, jenž vši mocí chce dokázati, že jest náboženství nepravdivo.

VIII.

Zdali vzniklo náboženství instinktem, člověku se zvířaty společným, který předcházal lidskému myšlení a chtění?

Nemohlo vzniknouti. Neboť 1. tento výklad souvisí s teorií Darwinovou, která žádnou měrou neplatí o člověku. 2. Instinkt slouží životu pudovému, kdežto vědomí

náboženské jest výsledkem rozumové činnosti nejvyšší a povinnosti náboženské zaměstnávají veškerou činnost svobodné vůle.

XI.

Zdali náboženství vzniklo z pokusu vyzkoumati věci a děje přírodní, na nějaký čas učiněného, a to marného?

Nevzniklo. Neboť touha, vysvětliti si věci a děje přírodní, člověku přirozená, vede k Bohu bezpečně a jistotně; ale není jediná. Také touha poznati sebe, jakož i touha zdokonaliti svou vůli svobodnou a státi se blaženým, naplňuje člověka náboženstvím, jež posléze, když poměr člověka k Bohu důkladně vyšetříme, Boha nám předkládá za cíl hlavní a nejvyšší, jenž jest provázen nevyhnutelně druhým cílem, naší dokonalostí a blažeností. Aniž z oné touhy vzniká pokus jenom na čas, jelikož mudrci všech časů náboženstvím se zanášeli a se zanášejí, vědouce, že posledním cílem člověka jest a po všechny věky zůstane poznati Boha, sebe a poměr k Bohu a tímto poznáním život svůj řídit. A že tyto pokusy nebyly marny, dosvědčují dějiny.

Proto nelze chváliti, co napsal Wallaschek (Ideen zur prakt. Philos.): Náboženství jest vždy toliko pokusem, a to prvním, kterým by člověk přišel ku pravdě, ku které však nikdy se jím nepřijde.

X.

Zdali vzniklo náboženství, jak se domnívá Feuerbach a Ed. Hartmann, chorobným sobectvím, jež zničení jest vědě uloženo, žádostí, aby vyplněna byla lidská přání, tak že by bohové byli přesažnými projekcemi čili promítkami lidských přání?

Odpůrcové špatně rozumějí lásce k sobě samému a její ceně náboženské. Láska k sobě samému, touha po vlastní blaženosti jest člověku od přirozenosti vštěpena, nezbytna tedy jest, aniž špinava; tato touha může býti vyplněna toliko dosažením nejvyššího cíle, Boha, poněvadž blaženost lidská vyplývá nezbytně z dokonalosti rozumu a svobodné vůle, a poněvadž dokonalost rozumu záleží v poznání nej-

vyšší příčiny všeho, Boha, a dokonalost svobodné vůle v plnění zákona Božího. Pročež při vzniku náboženství ve smyslu údobném nelze lásky k sobě samému neuznati, aniž ji lze zavrhnouti, jako by pohnutkou bylo nemravnou. Avšak toliko láskou k sobě samému nelze náboženství vyložit; neboť není náboženství toliko prostředkem k dosažení blaženosti. Nejvyšší a poslední pohnutkou náboženství jest láska k Bohu, touha, aby rozmnožena byla sláva Boží.

XI.

Zdali ve člověku náboženství vzniklo, jak se domnívá Dav. Strauss, citem jeho závislosti na všemmíru (universum), který člověk totožní s Bohem, anebo žasnutím nad přírodními mocnostmi neznámými a neviditelnými, vládnoucími a nepřístupnými, jež člověk oduševňuje (animismus) a svými bohy činí, jak se domnívá Happel?

Nevzniklo. Neboť člověk řádně užívaje rozumu soudí takto: Jsem sice na přírodě závislým, ale tak, že jsem spolu jejím pánem, jelikož si ji rozumem a svobodnou vůlí, ze kterých mohutností se těším, kdežto příroda jich postrádá, podrobuji a jelikož jejích částí, nerostů, bylin a zvířat, tvorů méně dokonalých, než já jsem, užívám jako prostředků k dosažení cílů svých. Poněvadž tedy vládnu přírodou, neučiním si ji svým bohem. Než, poněvadž přece závisím na přírodě, a vláda má nad přírodou není úplná, nebudu sebe pokládati za svrchovaného pána jejího, boha, nýbrž uznávám nad sebou a nad přírodou pána vyššího, na jehožto vládě nad přírodou mám účastenství, jehožto vládě nad přírodou svrchované podříditi mám svou vládu, jehož považovati mám za svého pána. Teprve, když člověk pána svého a přírody opustí vlastní vinou, nemoha býti bez pána, hledá jej v přírodě a za svou nevěrnost k pravému pánu svému podrobuje se přírodě, kterou považuje za svého boha. Tedy citem závislosti člověka na přírodě vznikne pro člověka náboženství, když byl od pravého pána svého, Boha, odpadl. Podobně souditi sluší o Happelově žasnutí. Vysvětliti toliko sluší animismus. Člověk řádně užívaje svého rozumu, pravého Boha, k němuž

dospěl úvahou rozumnou, musí považovati za pouhého ducha ; když pak pravého Boha opustil, hledaje božství v přírodě musí tvory oduševniti, aby jim přivlastniti mohl přirozenost božskou.

Nepřisvědčíme tedy ani Straussovi, ani Happelovi.

XII.

Zda vzniklo náboženství strachem před silami přírodními člověku škodlivými, jak se domnívá Roskoff?

Nevzniklo. Neboť takový strach jest fysický, smyslný, jaký také zvířata pocítují, aniž stačí, abychom vysvětlili původ náboženství. Bázeň zajisté náboženská od strachu fysického tak se liší rozduženě, jako bázeň synovská od strachu otrockého, jako rozum od smyslu ; proč se proměnit nemůže strach fysický v bázeň synovskou. Také zvířata mají strach fysický ; proč se u nich z něho nevyvine náboženství ? Posléze není bázeň jediný cit náboženský ; ostatní city, na př. láska, důvěra, nadšenost, nelze ze strachu fysického vysvětliti nikterak.

XIII.

Zda vzniklo náboženství z úcty k předkům zemřelým?

Nevzniklo. Neboť přispěla tato úcta k rozvoji náboženství, ale původem jeho není. Nikde nezáleží náboženství toliko z této úcty ; rekové jsou sice zbožňováni od potomků, kteří zbožňujíce, již znají náboženství, a proto před zbožňováním je měli, ale jsou rozeznáváni od bohů. I v náboženství nejsurovějším shledáváme, že lidé věří v bytost nadsmyslnou, která stojí nad člověkem, také nad duchy zemřelých ; čím více stoupá surovost, tím více ustupuje úctě k zemřelým úcta k bohům ; ale na bytost svrchovanou nezapomínají lidé zcela.

XIV.

Zda se vyvinulo náboženství stálým pokrokem od stupně nejnižšího k vyššímu, jak se domnívá Lubbock, jenž tuto stupnici sestavil : ateismus, fetyšismus, služba přírodní čili totemismus, šamanismus čili úcta zlých duchů, idololatrie

čili anthropomorfismus, úcta stvořitele světa, mravnost s úctou náboženskou spojená?

Nikoli. Neboť sám darwinovec Herb. Spencer zavrhuje darwinský tento názor o stálém pokroku a vývoji, an píše takto: »Bylo by snadno určití, co jest v pravdě původní, kdybychom měli zpráv o člověku v pravdě původním. Než, nemůžeme se nedomnívati, že lidé rázu nejnižšího nyní žijící jsou společenští kmenové druhu nejjednoduššího, a že nám nepředstavují člověka v pravdě původního. Zdá se, že přemnoží z nich, ne-li všichni, předky měli na vyšším stupni vzdělanosti stojící, a v názorech, které mají, mnoho zbylo, co se vyvinulo na oněch stupních vyšších. Jako nemůžeme přijati theorii o stálém úpadku, tak nemůžeme chváliti theorii o pokroku lidstva naprosto stálém. V jedné příčině zkušenosti odporují, kteří tvrdí, že barbarství způsobeno jest úpadkem vzdělanosti; v příčině druhé nelze dostatečně dokázati, že barbarství nejnižší vždy tak barbarským bylo, jak nyní jest. Pravdě se podobá velice, že úpadek právě tak často se stal, jako pokrok.« K těmto slovům připojuje M. Müller tuto poznámku: »Tato slova varují ethnology, kteří se domnívají, že strávivše několik roků mezi Papuany, obyvateli Země Ohnivé a Andamany, mohou nám jistotně pověděti, v jakém stavu žili nejstarší předkové Řeků a Římanů. I kdybychom mohli dokázati, že ve všech ostatních příčinách vzdělanost neustále pokračovala, nikdo by nemohl tvrditi, že i v náboženství pokračovala. Že náboženství podrobena jest úpadku, dějiny obecné nás učí, ba možno jaksi říci, že v dějinách přemnohých náboženství se jeví úpadek od jejich původní ryzosti. Nikdo by se neodvážil říci, že náboženství stejně pokračuje se vzdělaností obecnou. Bychom i připustili, že ve příčině nástrojů, oděvů, zvyků a mravů Řekové a Římané, Němci a Keltové před začátkem všelikých dějin žili v témže stavu, v jakém žijí kmenové Černochoů v Africe, nemohli bychom odtud zavíratí, že také jejich náboženství bylo totéž, že ctili fetyše, dřeva a kameny. Indové, kteří před několika tisíci lety se vyšinuli k podivuhodné výši filosofické ve svém náboženství, klesli na mnohých místech tak hluboko, že uctívají krávy a opice.«

XV.

Zdali jest fetyšismus původní tvar náboženský?

Z dějin nemohou nepřátelé přemrštěného naturalismu dokázati, že fetyšismus jest původní tvar, z něhož se dále náboženství vyvíjelo. Nebylo nikdy a nikde pozorováno, že by nějaký kmen lidský nejprve byl bez náboženství, pak že by úplně byl oddán fetyšismu, a že by z tohoto fetyšismu byl se vyvinul lepší tvar náboženský. Neboť praví M. Müller l. c. p. 119.: »Tvrdím, že posud nikde nebylo dokázáno, že fetyšismus by někde byl buď v Africe anebo v jiných zemích náboženstvím celým. Kde se naskytla příležitost bedlivě a déle zkoumati náboženské názory kmenů i nejméně vzdělaných, nikde se neukázalo, že by u celého kmene nezáleželo náboženství v ničem jiném, leč ve službě fetyšů. Tvrdím, že fetyšismus znamená jak v Africe, tak i jinde úpadek, že černocho má vyšší také názory náboženské, jež přesahují úctu ke dřevům a kamenům, a že mnozí, kteří ve fetyše věří, smýšlejí o božství způsobem vyšším, čistším, pravdivějším. . . Náboženství jest všude spíše tužbou než vyplněním, a pro náboženství černochovo nežádám více než pro své vlastní, aby bylo posuzováno ne dle toho, čím se zdá býti, ale dle toho, čím jest, ba, také netoliko dle toho, čím jest, ale také dle toho, čím býti může a čím by rádo bylo v srdcích lidských.« A že jest fetyšismus kmenů černé pleti úpadkem náboženství, ne prvním stupněm vývoje náboženského, souditi lze obdobně z náboženských dějin národů arických, kteří nejprve se těšili z názorů náboženských dokonalejších, později však přibrali k nim fetyšismus, z dějin národa israelského, který od nejčistších názorů se klonil k modloslužbě, která nikde není prosta fetyšismu.

Nedostatek důkazu historického nahrazují naturalisté přemrštění nutností psychologickou, která prý divocha (a divochy prý byli všichni lidé na počátku) vede od ateismu k fetyšismu, prvnímu stupni vývoje náboženského. Nejprve prý našel divoch kámen velmi krásný; pak jej pokládal za bytost živou, cítící, chtějící; po té, měl-li na lovu štěstí, při-

pisoval je tomu kameni a jemu přivlastňoval moc, která síly přirozené převyšuje; posléze ctil ten kámen jako boha, aby si zjednal jeho přízeň. Avšak pomlčíme-li o tom, že lidé nebyli na počátku divochy, v tomto postupu nelze spatřiti nutnosti psychologické, ale skoků neodůvodněných a nepochopitelných. Neboť bychom i sobě představovali divochy dětinskými, tak zpozdilými si je přece nemůžeme představovati, aby kamenu přivlastňovali sílu vyšší, poněvadž toho dne, kdy jej našli, měli štěstí; a bychom i toho neb onoho člověka považovali tak dětinským a zpozdilým, nemohly býti takové nápady dětinské a zpozdilé obecnými (a obecnými by musily býti, poněvadž prý byl fetyšismus na počátku obecný), a to zvláště proto, že velmi zřídka se asi přihodilo, aby s nálezem kamene velmi krásného se setkala štěstí lovecké anebo válečné. Dále, byť i člověk pospolu si představoval nález kamene a štěstí, nebyl by jej si myslil cítícím a chtějícím, kdyby nebyl dříve si představoval vyšší bytost živou, která člověku může štěstí způsobiti. Pouhý kámen si nemyslí ani dítě živým a chtějícím, když začíná mysliti. Teprve, když má člověk pojem o bytosti neviditelné, může poblouditi tak, že kámen, který nám všichni smyslově představují jako kámen, pokládá za sídlo bytostí neviditelných, a že posléze, je-li to vůbec možno (neboť ve skutečnosti rozeznává černocho kámen od ducha, který v něm bydlí), kámen totožní s bytostí neviditelnou. Právem připomíná M. Müller, že při takovém výkladě psychologickém se zapomíná, o čem se vlastně jedná, totiž kterak nabyt člověk pojmu o božství, který jako přísudek přivlastňuje kameni jako podmětu.

Proti tomuto nepravdivému výkladu psychologickému klademe výklad tento: Za symboly věcí nadsmyslných užívati věcí smyslných, tělesných pro bohoslužbu zevnější, která přirozeně provází bohoslužbu vnitřní, podstatnou a nezbytnou část náboženství, připadá přirozeně na člověka, jenž záleží nejen z duše povahy duchové, ale také z těla. Pokud lne člověk k náboženství pravému, spojuje s bohoslužbou vnitřní, hlavní a podstatnou částí náboženství, bohoslužbu zevnější,

část náboženství přídružnou a následnou. Odpadne-li však od pravého Boha hříchem vlastní vinou a setrvá-li ve hříchu, zavrhne nadsmyslnou část náboženství a obrátí se zcela ke smyslné části, a poněvadž se bojí, aby jej pravý Bůh netrestal za hříchy, jimiž jej urazil, hledá božství ve věcech tělesných, jež mohou býti toliko symboly věcí nadsmyslných náboženských; nemoha býti bez náboženství, těmto věcem prokazuje úctu božskou, poněvadž se jich nemusí báti, avšak na pravého Boha nemoha zcela zapomenouti, Jemuž zůstává podrobeným, ačkoli od Něho odpadl, podržuje o božství ná- zory čistší, vyšší, pravdivější.

Je tedy ono náboženství původní, jež má předmětem bytost nestvořenou, duchovou.

XVI.

Zdali jest daemonismus, úcta zlých duchů, ze strachu před přirozenými silami škodlivými vzniklá, původním nábo- ženstvím?

1. Že jest původním, nelze historicky dokázati. Tento názor o daemonismu odporuje všemu, co porovnávací věda náboženská najisto postavila o vývoji náboženské vědomosti. Všude se jeví daemonismus náboženstvím zvrhlým, od lepšího tvaru náboženského odpadlým. Sám Ed. v. Hartmann praví, že daemonismus jest v původním stavu pokolení lidského nemožný, že se nevyvinul ze stavu beznáboženského, že jest úpadkem, pověrou, náboženským tvarem nepřirozeným. Jisto jest (*Das religiöse Bewusstsein* p. 97.), že u národů, jejichž názory stopovati můžeme do doby nejstarší, u Židů, Indů, Egyptanů nebyly bytosti zlé ctěny, ale dobré. Také u ná- rodů, kteří oddáni jsou daemonismu, shledáváme ethický názor o bytosti vyšší, odplacující, osudy lidské řídící, která modlitbou a obětí může býti smířena. 2. Buckle se do- mnívá, že daemonismus jako první tvar náboženský vznikl přírodou děsnou. Ale mínění jeho vyvrací O. Peschel řka (*Völk. p. 326.*), že také obyvatelé starého Mexika, země krásné, daemonismu byli oddáni. 3. Roskoff nám předsta- vuje divocha příliš dětinským, jeho myšlenky příliš pošetí-

lými; vývoj divochova náboženství pokládá jednostranně za dílo mŕhotnosti poznavací. A přece má srdce lidské na náboženství veliký vliv; neboť jaké jest srdce lidské, takové jest náboženství, jež si člověk přetvoří podle svého srdce. Divoch stojí na nízkém stupni mravnosti a dopouští se skutků děsných; proto přetvořil si náboženství lepší, jež dříve měl, pokud byl mravů lepší, podle svých skutků děsných v náboženství děsné. Tak věru dětinským a pošetilým není, aby si utvořil náboženství děsné, jako prvotní tvar. Daemonismus pokládati sluší za pověru, náboženství pokažené, které si lidé proti Bohu se prohřešivše a Jeho spravedlnosti se bojíce utvořili byvše od duchů zlých, kteří sami od Boha odpadli a proti Bohu brojili, k odpadnutí od pravého náboženství ponoukáni a přidavše se k nim jako odpůrcům Božím, jež si učinili svými bohy, domnívajíce se, že za své nepravosti nedojdou u zlých duchů trestu. Že člověk ducha zlého svým bohem vyvolil, poblouzením jest rozumu zaviněným a trestem za provinění; čím člověk hřešil, tím jest i trestán. Toť pravý výklad daemonismu. Ale přece nezapomněli lidé zbloudilí na pravého Boha, od něhož byli odpadli; proto spojují s daemonismem lepší názory.

Je tedy ono náboženství původní, jež má předmětem bytost nestvořenou, duchovou a dobrou.

XVII.

Je-li polytheismus (mnohobožství) původním náboženstvím?

Prozkoumejme jednotlivé národy, polytheismu oddané.

a) Na otázku, zdali staří Indové byli monotheisté čili polytheisté, odpovídá M. Müller, že přáli henotheismu čili kathenotheismu kladouce každého z mnohých bohů, kterého právě vzývali anebo velebili, za nejvyššího, najmocnějšího a proto i jediného Boha. Avšak nelze si mysliti, že by Indové ctíce své bohy tak byli nepamětlivi, že by při následující bohoslužbě vždy byli zapomněli, čím byli při předešlé mocně dojati a že by bohy své považovali tak nebožskými, že by nevěděli, že vždy jiný z nich jest nejvyšší, nej-

mocnější, božský. Musíme tedy tvrditi, že měli Indové temné vědomí monotheistické opěvující bohy ve svých písmech posvátných, vedách. Že národové indogermánští měli Boha jediného aneb aspoň jednoho nejvyššího, vysvítá odtud, že božství anebo nejvyšší bůh se u nich těšil z téhož jména. Sanskritské jméno boží, Dyaus-pitar, otec nebeský, ozývá se u Řeků v Ζεύς πατήρ, u Latinců v Jupiter, Diespiter, v staronord. řeči v Zio, v gothické řeči v Tius. Z kořene dyu, svítiti, odvozeno jest jméno boží obecné deva, θεός, deus, litev. diewas, staroprus. deiws, slov. ďas. Měli tedy národové indogermánští, dříve než se rozešli, Boha jediného aneb aspoň nejvyššího. Ovšem počíná Dyu pozbývati ve Vedě své osobnosti božské a znamenati nebe; ale přece nazývá se ještě otcem nejvyšších bohů a koná dále takovou úlohu, jakou Zeus a Jupiter. Záhy počato polytheisticky zbožňovati přírodu, takže se ztrácelo vědomí o jednom Bohu. Avšak z nescíslného počtu bytostí božských vyniká Varuna, později Indra. Varuna jest v každé příčině bůh nejvyšší, ba i v době nejstarší jediný; osvobozuje od hříchu, chrání právo a spravedlnost, je stvořitelem všech věcí; aditjové jsou jeho geniové, pozdější bohové přírodní jsou jeho tvory. V druhé době od XIV. století, kdy vedli Indové s jinými kmeny arickými války náboženské a politické, potřebovali Indové boha národního a válečného, jenž by jim pomohl vítěziti; takovým bohem nejvyšším byl jim Indra, který nepozbývá zcela povahy monotheistické. Povaha Indry monotheistická není tak čistá, jako Varuny, jelikož zbožňování duchů, přírody a lidí daleko pokročilo; než nevyhasla idea monotheistická. Teprv brahmanismem nabyl pojem boha rázu pantheistického a v trimurti bohů brahma, višnu a šiva setkaly se pantheismus a polytheismus. Ještě hůře pokazila se idea o bohu buddhismem, jenž nirvanu (nicotu) považuje za jedinou pravdu a stanoví za cíl ethické činnosti lidské. Lid ovšem nedbal spekulace buddhické, ale pokládal nirvanu za ráj a vřadil Buddhu mezi četné bohy své. Také Indové brahmanismu věrní pantheismem se nezanášeli, ale zabředli do modloslužby ohavnější. Tedy čím dále, tím více se ka-

zilo náboženství Indů; v dobách starších bylo vědomí náboženské čistší. Původní náboženství Indů bylo monotheistické. Proto praví M. Müller v angl. spise o dějinách literatury sanskr. p. 559: »Naskýtá se monotheismus, polytheismu indického písma posvátného předcházející, a i když se vzývají nesčíslní bohové, prosvítá upomínka na jednoho Boha, jediného a nekonečného mlžinou modloslužebné fraseologie, jako modré nebe, jež oblaky miznoucými se zakrývá.«

b) Peršané uznávali v nejstarší době jednu bytost nejvyšší: Ahura-Mazdao, t. j. Pána velmi moudrého, bytost nestvořenou, osobní, naprostou, nekonečnou, nejsvětější, vše-vědoucí, nejmoudřejší, pána a stvořitele tvorů nebeských prvního řádu a bytostí nadzemských druhého řádu, bytostí čistých a svatých, ochránce lidí, pána světa pozemského, jenž od Něho rozumem byl stvořen z ničeho. Dualismus náboženský vznikl později úpadkem; neboť Angro-Mainyus (Ahriman) jest nejprve duch Ormuzdovi (Ahura-Mazdao) podřízený. Také Mithras byl nejprve geniem druhého řádu, později se stal bohem slunce. Zervana akarana, t. j. čas nestvořený, bytost povahy všebožecké, jest původu pozdějšího. Odpadli tedy Peršané od náboženství čistšího k modloslužbě. Monotheismus jest u nich původní.

c) U Řeků shledává Welcker (Griech. Götterlehre I. 225) monotheismus náboženstvím původním a nazývá je přirozeným, an píše: »Die grosse Erscheinung dieses so kräftig und glänzend ausgebildeten Polytheismus der Naturreligion hat sich vor den Blicken der Welt gleich hohen Gebirgswällen gelagert, hinter welcher es nur einer allgemeineren Geschichtsforschung vergönnt ist, wie von einem höheren Standpunkte aus den natürlichen primitiven Monotheismus zu erkennen.« Že Homerův polytheismus vznikl z monotheismu odpadnutím, dokazuje báje o dřívější vládě Krona a jeho sesazení, jež provedl Zeus. Než ani polytheismem Homerovým nebyl monotheismus úplně potlačen; neboť, ačkoli bohové olympičtí jsou líčení anthropomorficky a anthropopathicky, přece zbyly z dřívější doby pojmy všemohoucnosti, vševědoucnosti atd., vlastnosti, které jednomu toliko

a jedinému Bohu mohou se přivlastniti, a jež se přivlastňují bohům olympickým. Také poměr, jakým se má Zeus, otec bohů a lidí, k ostatním bohům, svědčí o původním a základním rázu monotheistickém. Proto praví Nägelsbach (Homer. Theologie p. 113.): »Odtud, že božské činnosti se převáděly na Zeva, soudíme, že Homerovu názoru světovému byla vštěpena tendence monotheistická. Také M. Müller píše (Wissenschaft der Sprache p. 390.): »Zeus zářil jasně a čistě jako pravý Bůh, dříve než se zahalil do mraku olympické mythologie, a na mnohých místech, kde se praví: theos, můžeme užiti překladu: *Bůh* místo *bůh*. Tohoto Boha, v útrokách srdce lidského ukrytého, měli na zřeteli orfičtí pěvci, tragikové Aischylos a Sofokles, filosofové školy sokratické ohlašující anebo vyšetřující čistší pojem o Bohu.«

d) Jako u Řeků, tak i u Římanů shledáváme monotheismus původním náboženstvím; vrchní panství Jupitera (Optimus Maximus), pravého Boha státního, jasněji se jeví než Zeva. Také Jupiter s Junonou následují po dvou starších bozích, Janovi (Dianus) a Dianě; což také znamená úpadek jako u Řeků. Úpadek jest potvrzován od Varrona, jenž, jak svatý Augustin dosvědčuje z jeho Antiquitates, prohlásil, že se má ctíti toliko jeden bůh; také prý ctili Římané více než 170 let bohy bez obrazů, a kdyby se byl tento způsob zachoval, že by byla úcta boží zůstala čistší. Clemens Alex. odvozuje čistší úctu boží od Numy Pompilia, jenž prý Římanům z tajemného učení zvěstoval, že můžeme bytost nejvyšší chápati toliko duchem. Také spisovatelé klassičtí znají toliko jedno numen coeleste. Posléze potvrzuje Tertullian, že Římané pohané jsouce tísněni nevzývají svých bohů, ale Boha.

e) O Slovanech pohanech potvrzují Prokop ze 6. a Hel-mold z 12. stol., jakož i v naší době učenci Bulgarin a Ka-ramzin, že ctili původně jednoho nejvyššího boha, stvořitele nebe i země, vedle něhož i menším bůžkům, prostředníkům mezi ním a lidmi, oběti přinášeli. Dor. Hanuš Máchal píše v »Nákresu slov. bajesloví« (v Praze 1891) str. 20. a 21.: »Slované ctili jednoho nejvyššího boha, jak zaznamenal Pro-

kopios Caes. (kolem r. 552), který psal o válce gothské; tvrdí totiž o Slovanech a Antech: Domnívají se, že jeden bůh, původce blesku, jest vládcem všech, a oběťují mu býky a žertvy všecky. (III. 14.) Zprávu Prokopovu potvrzuje kronikář Helmold (zemř. po r. 1170), který o Slovanech baltických dí: *Inter multiformia deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in coelis imperitantem, illum praepotentem coelestia tantum curare. Hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo praestantior, quo proximior illi deo deorum.* Památka pohan-ského boha bohů zachovala se snad také v písních srbských a jedné slovanské; v této jmenuje se prabůh, v oněch vyšší bůh. — Mnozí učenci slovanští snažili se určití jméno tohoto vladyky bohů slovanských, jmenujíce ho buď bohem vůbec (Afanásjev, Famincyn) buď Svarohem (Šafařík, Jireček, Krek a j.), nebo Perunem (Solovjev, Kirpičnikov); nejvíce podobá se pravdě, že nazýval se Perunem.«

f) U Germanů jest v době nejstarší jediný bůh, Tyr, jak dosvědčuje posvátné písmo, runy. Tyr kmene nordického jest Zio kmene staroněmeckého, Tiw anglosaského, Tius gothického a jest totéž, co sanskritské Dyu, svědectví dávajíc o tom, že všichni Indogermané jednoho otce nebeského ctili. Tak bylo v době nejstarší. Později kleslo u Germánů náboženství. Wuotan čili Odin se stal nejvyšším z bohů, a Tyr klesl na boha válečného, jsa v nordické mythologii, Eddě, nazýván synem Odina. Než, božství Odina a Tyra bylo původně totéž, poněvadž oběma se připisuje válka a vítězství. V germanské mythologii, bohů plné, nordické Eddě, shledáváme, že jakkoli vědomí náboženské kleslo, přece na Boha jednoho nebylo zapomenuto; neboť Wuotan jest bůh nejvyšší, a jemu se přivlastňují vlastnosti: moc tvůrčí, pořádací, požehnání udělující, péče nad přirozenými a lidskými řády, kteréžto vlastnosti příslušejí jednomu a jedinému Bohu pravému. Proto praví Grimm *Deutsche Mythologie* Vorrede LXIV. Náboženský tvar monotheistický zdá se býti původním, z jehož lůna se vynořilo mnohobožství.

g) O původním náboženství Číňanů nelze nic jistého tvrditi. Schanz (Apologie des Christenthums II. p. 68.) soudí dle Vigouroux-a a Harlez-a takto: Jest nutno rozeznávati trojí náboženství Číňanů. První, lidové, sáhá do doby předhistorické a objevuje se v prvních pohybech lidu. Číňané vystupují na začátku svých dějin jsouce monotheisty. Víra v jednoho Boha, bytost nejvyšší, víra v duchy, zvláště dobré, nebeské, pozemské, lidské (duchy předků), v nesmrtelnost duší a věčnou odplatu, tato víra jest základem jejich náboženství. Oběť a úcta předků sloužily k tomu, aby Bůh byl ctěn. Zvláštní stav kněžský nebyl u nich. O služby Boží pečovali úředníci státní; velikou oběť přináseti Nebi zůstaveno bylo císaři. Za oběť slouží zvířata, ovoce, kadidlo. Bůh tento se nazýval Shang-ti, t. j. nejvyšší mistr, pán, nejvyšší císař. Poněvadž jazyk čínský jest jednoslabičný, slouží složení toho slova k tomu, aby uvarováno bylo dvojsmyslnosti, kterou trpí v jazyce čínském slova jednoslabičná. Má tedy slovo Shang-ti význam zcela určitý a přísluší jedinému Bohu; ba, jest významnější, než Theos, Deus, Dyaus, poněvadž nepřipouští mnohoctu. Zjevení tohoto Boha si zjednávali králové z běhu přírodního, deště, svitu slunečního, horka, zimy, větru. Řád přírody, státu, rodiny jest základem náboženství. Nazývá-li se Shang-ti nebem thian, nejvyšším nebem, nemíní se nebe hmotné; neboť mu přísluší ráz osoby, vztah k dobrému a zlému. Nebe tresce a odměňuje, pokořuje a žehná, projevuje svou vůli hlasem lidu; Shang-ti a Thian se střídají v téže větě. Lze tedy říci, že původní náboženství čínské jest monotheistické.

h) Také Semitů jest původní náboženství monotheistické, jak vysvítá ze jména Boha, všem kmenům semitským společného: hebr. El, babyl. a assyr. Ilu, arab. Allah, syr. Alloho atd. Movers (Phönizier): »Chceme-li souditi dle všech analogií historických a porovnati poměr náboženství perského a assyrského, germanského a nordického, již předem jsme nuceni přiznati, že nejvyšší božství všech ostatních národů semitských, El, původně bylo totéž, jaké od Israelitů bylo ctěno. Kdo by mohl o tom pochybovati, když má

u všech totéž jméno?» Týž píše o Feničanech takto (p. 168. v I. sv.): »Náboženství fenické, (jež se dle svědectví téhož učence prostíralo po celé zemi kananejské a četných osadách fenických), nebylo původně přírodní, jako nebylo hebrejské. Půjdeme po stopách, jež se naskytují zvláště ve vývoji pojmů o Baalovi a Elovi, a vysvitne, že Bůh monotheistického náboženství hebrejského byl a zůstal nejvyšším Bohem všech ostatních kmenů semitských, že služba přírodní zatemnila sice čistší ideu náboženskou doby starší, ale úplně jí neudusila.« Kaulen píše o Babyloňanech (Assyr. und Babyl. p. 188.): »Mezi bohy byla jakási hierarchie. Nade všemi bohy, jakož i nad lidmi a přírodou vládne bytost nejvyšší, která v případech neobyčejných zasahuje do dějstva a užívá bohů za prostředníky mezi sebou a lidmi.« O Assyrských píše týž p. 189.: »U Assyrských se vytvářely pojmy náboženské podobně. Zbytkem monotheismu doby nejstarší jeví se temný pojem nejvyššího Boha Ilu (hebr. El) Později zaujal Assur, zbožněný praotec, jako hlavní bůh místo Ilu-a čili El-a, tak že se nazývá králem všech bohů.« Tento původní monotheismus všech kmenů semitských vysvětluje Renan neprávě instinktem Semitů monotheistickým. Neboť 1. náboženství nepochází z instinktu. 2. Nelze pochopiti, proč všichni Semité kromě Israelitů monotheismus porušili, a proč sami Israelité se klonili k modloslužbě. Aníž lze monotheismus Semitů vysvětliti jednotvárností pouští, na kterých bydlili. Neboť Abraham musil, aby zachoval pravé náboženství, vyjít z Mesopotamie velmi vzdělané a velmi obydlené. Teprv jeho syn Ismael a jeho potomci bydlili na poušti; tito však nejen si neutvořili na poušti monotheismus, ale spíše od zděděného po Abrahamovi náboženství monotheistického odpadli a teprv skrze Muhameda od modloslužby osvobozeni byli. Také Akkadové čili Sumerové, kteří před Semity v Mesopotamii bydlili a Semitům zůstavili písmo klínové a literaturu, měli původně náboženství monotheistické, připisující bohu svému Uraki-ovi (assyr. Nannar) všechny vlastnosti pravého Boha.

i) Egyptanů náboženství původní bylo monotheistické.

Staří Egypťané nazývali nejvyšší bytost Nutar, t. j. moc, kteréžto jméno odpovídá hebrej. El, majíce jej jediným Bohem. Tomuto jedinému Bohu se připisují vlastnosti a činnosti, jež připisujeme jedinému pravému Bohu. Je stvořitelem nebe a země, bohů a lidí, jest seboucí a věčný, slyší prosby lidí, odpouští hříchy. Tyto názory nejsou pozdější, ale spíše, jak de Rougé, výtečný znatel starožitností egyptských, dokazuje, nejstarší. Ani v polytheismu egyptském, který povstal po monotheismu, jak F. Kayser (*Aegypten einst und jetzt* p. 34) dokazuje, nezaniklo úplně vědomí monotheistické. Kromě de Rougé-a a Kaysera pokládá také Le Page Renouf monotheismus za původní náboženství egyptské.

k) U Černochů, ctitelů fetyšů, mnohým a hrubým pověrám oddaných, shledáváme názory o jednom Bohu, o kterých Waitz (*Anthropol.* II. p. 167.) praví, že jsou na rozhraní monotheismu. Cruickshank (*Goldküste. Aus dem Engl.* p. 217.) praví, že obyvatelé Zlatého Břehu měli od pradávna pojem o velikém prapůvodci, stvořiteli všech věcí, že pojem stvořitele dobrotivého vznikl u nich spolu s řečí. Rohlf s tvrdí (*Quer durch Afrika* II. p. 274.), že Jebuanové mají temné tušení o vyšší bytosti neviditelné, od které všechno je stvořeno. Livingstone (*Missionsreisen* II. p. 103.) praví: »Neshledali jsme žádného Afričana, v němž by víra v nejvyšší bytost nebyla zakořeněna Prvotní náboženství obyvatelů Afriky zdá se, že záleží v tom, že jest jeden všemocný stvořitel nebe a země.« Po celé Africe shledáno bylo u Černochů jméno nejvyšší bytosti; přes všechnen fetyšismus a dámonismus uznávají prakticky nebo theoreticky Boha jednoho, nejvyššího, dobrotivého, od něhož bohové nižší obdrželi svou moc. Fetyšstvím a dámonismem odpadli černochové od monotheismu, na který však nezapomněli úplně. To potvrzují kromě jmenovaných také Van der Decken, Wilson, Zöller.

l) Ačkoliv tuzemci australští hluboko klesli ve příčině vzdělanosti světské a náboženské, přece nezmizel v nich pojem jednoho pravého Boha, stvořitele světa. Nad velikým počtem duchů, zvláště zlých, vyniká jeden duch dobrý, jenž

krotí bytost zlou; v Novém Jižním Walesu se zove Koyan. Duch Pedall je toliko v noci zlý, ve dne dobrotivý. Učinil australskou zemi proměnil bahno v pevnou souš, opatřil ji bylinami a zvířaty a vykázal ji černochu za příbytek; po smrti přivede spravedlivého nazpět do světa jako bělocha. Jak velice se blíží pojem Pedalla pojmu pravého Boha, vysvítá z odpovědi obyčejné, kterou australský černoch dává, slyše křesťanské učení o všemocnosti, moudrosti a dobrotivosti pravého Boha: »Čím jest Bůh bělochu, tím jest Pedall černochu.« Pojem stvořitele jest dosti rozšířen, byť i pří-
věsky nepravdivými znešvařen. V Nové Nursii se zove Motogon, jenž prý toliko dechl a zvolal: »Země ať se objeví, voda ať se objeví,« aby všechno bylo stvořeno. Jako u mnohých kmenů afrických, tak i v Australii nepožívá tento stvořitel všemocný žádné úcty zevnější, poněvadž je tak dobrotivý, že není potřebí jej ctíti.

m) Také američtí Indiáni ctíce Velikého Ducha, podrželi pojem jednoho Boha nejvyššího. Že tento jejich pojem není nepodoben pojmu křesťanskému, vysvítá z odpovědi, kterou dala žena Huronka missionáři, jenž líčil dokonalost Boží: »Vždy jsem si potichu myslila, že náš Areskui (Slunce a Veliký duch) jest asi takový, jakým pravíš, že Bůh jest.

Původním tedy náboženstvím jest monotheismus, jenž má předmětem jednu bytost nestvořenou, duchovou a dobrou.

XVIII.

Vyvrátivše bludné názory o vzniku náboženství a přesvědčivše se, že monotheismus jest původní náboženství, podáme pravý a jediný způsob, kterým vzniklo náboženství.

Jeden jediný Bůh stvořil vesmír svobodně dle Svých myšlének Svou všemohoucností, moudrostí a dobrotivostí tak, že tvorové všichni o Jeho jsoucnosti a bytnosti dávají svědectví dle zásady samozřejmé: Ze jsoucnosti a bytnosti účinku souditi nutno na jsoucnost a bytnost příčiny. Není však vesmír závislý na Bohu toliko, pokud jest od Něho stvořen; Bůh jej též zachovává, s ním spolupůsobí a jej k nejvyššímu cíli vede, kterým jest On Sám, šetře přiroze-

nosti tvorů, která jest prvotí jejich vlastní činnosti. Tato však závislost všech tvorů není ještě náboženstvím, jež vyžaduje, aby poměr závislosti na Bohu byl poznán a dle něho život svobodně řízen. Takového náboženství schopen jest tvor rozumný a svobodný, člověk. Člověk má rozum, kterým se soudí z účinku na příčinu, vycházeje od zkušenosti o světě a sobě nabyté, od zkušenosti každému člověku takřka se vnucující, nemá potřebí hluboké učnosti, užíváje řádně svého rozumu dle zákonů rozumu vštěpených, poznává, že veškerí tvorové, také on sám, mají Boha svým stvořitelem, zachovavatelem, spolupůsobitelem a ředitelem, a že jest mu povinnost, mravní nutnost, uložena, dle tohoto poměru život svůj spravovati. Člověk má svobodnou vůli, která sama sebe dle rozumu určuje, je schopen, aby k Bohu, svému cíli poslednímu, jehož dosažení jemu zjednává dokonalost a blaženost pravou, směřoval, aby povinnosti, jež má k Bohu, sobě a bližnímu, plnil, aby, jsa dle svého rozumu a svobodné vůle k obrazu Božímu stvořen, také svou činností Bohu sám sebe učinil podobným. Člověk má rozum poznává své postavení mezi Bohem a přírodou, a má svobodnou vůli, užívá přírody, aby došel sám posledního cíle a spolu přírodu k témuž cíli přivedl.

Je-li vznik náboženství takový, nelze pochybovati, 1. že náboženství jest objektivně platno, že není pouhým zdáním, pouhým klamem, poněvadž skutečný jest Bůh, skutečný jest člověk, skutečný jest poměr mezi Bohem a člověkem, 2. že náboženství nastalo, jakmile byl první člověk stvořen, 3. že platí pro veškeré pokolení lidské. Spolu vysvítá, proč jest náboženství monotheistické. Že mnozí lidé mají bludné náboženství, zavinili oni sami dobrovolně, rozum přivedše do bludu a zle užívajíce svobodné vůle. Kterak se to stalo a kterak Bůh člověku pomáhá, aby ve příčině náboženské se uvaroval bludu, aby žil dle náboženství pravého, později uslyšíme.

Tedy přihlížíme-li ke stránce náboženství látkové, má náboženství důvodem svým Boha, stvořitele, zachovavatele, spolupůsobitele a ředitele; pakli k formální, člověka, rozumem a svobodnou vůlí obdařeného.

ČÁST SEDMÁ.

Jakého rázu jest náboženství?

Pohanské tvary náboženské, pokud jsou pokaženy fetyšismem, totemismem, úctou zemřelých, modloslužbou, dāmonismem, polytheismem, anebo pokud od učenců zaměněny jsou deismem, pantheismem, přičí se zdravému rozumu lidskému a zákonům mravním; než, pokud souvisejí s monotheismem, obsahují mnohé věci, jež rozum lidský uznává, jež se shodují se zákonem mravním, obsahují pravdy přirozené, od Boha člověku přirozeně zjevené. Z první příčiny nazvati je sluší nepřirozenými, z druhé přirozenými.

Než, vniterná povaha monotheismu v národě židovském Starého Zákona zachovaného a v učení křesťanském zdokonaleného jest i přirozená i nadpřirozená. Náboženství pak pohanská k tomuto monotheismu se také odnášejí, pokud jsou označena známkou nadpřirozenosti. Neboť tradice národů pohanských, jakkoli porušené a z části vymyšlené, připomínají zprávy rázu nadpřirozeného, v první knize Mojžíšově zaznamenané; dále kouzla a hádání, jež v každém náboženství pohanském se vyskytují, ačkoli s pravdou se nesrovnávají, přece jsou stínem, zbytkem a napodobením zázraku a proroctví pravého, na nichž spočívá nadpřirozená stránka monotheismu židovského a křesťanského; posléze oběti a modlitby pohanské, ačkoli jsou znetvořeny, přece připomínají nadpřirozený ráz oběti a modlitby židovské a křesťanské. Avšak tradice, kouzla a hádání, oběti a modlitby tvoří podstatnou část náboženství pohanských. Tedy také náboženství pohanská jsou povahy nadpřirozené, byť i falešné.

Uvážíme-li pojem přirozenosti, správně pochopíme, co jest povýšeno nad přirozeností.

K řádu přirozenému přísluší vše, cokoli bytnost bytosti určuje a bytost samu zjednotlivuje, cokoli bytost takovou zachovává a vyvíjí, cokoli základem jest její činnosti, cokoli

ji k činnosti připravuje, cokoli ji k cíli nutně vytknutému přivádí. Cokoli však přidáno jest k přirozenosti lidské nadbytečně, cokoli ji povznáší a zdokonaluje, z ní nutně nenásledujíc, ji nutně nepříslušejíc, nazvati dlužno nadpřirozeným. Náboženství tedy přirozené náleží k přirozenosti lidské, nadpřirozené ji převyšuje.

Rozdíl tento odnáší se k důvodu náboženství, způsobu, jakým zjeveno býti může, obsahu, způsobu, jakým poznáváno býti může, a způsobu, jakým se dle něho žiti může. *a)* Důvodem náboženství přirozeného jest stvoření člověka, nadpřirozeného svobodná vůle Boží a Jeho láska, kterou Bůh pohnut, nadbytečnou prokazuje člověku milost. *b)* Náboženství přirozené zjevuje Bůh v přirozenosti tvorů, nadpřirozené prostředky, přirozenost tvorů přesahujícími. *c)* Obsah náboženství přirozeného vyžadován jest přirozeností lidskou a jest jí přiměřen; obsah nadpřirozeného jí není vyžadován a ji přesahuje. *d)* *e)* Člověk poznává náboženství přirozené svým vlastním rozumem, od Boha přirozeně daným a zachovávaným, a dle něho život svůj spravuje silou své vůle svobodné, od Boha přirozeně dané a zachovávané; ale nadpřirozené poznává nadpřirozeným světlem, jímž Bůh rozum jeho osvěcuje, vírou nadpřirozenou, jemu od Boha z milosti udělenou, a dle něho život svůj spravuje milostí Boží, která jeho vůli svobodnou nadpřirozeně sílí.

Než, jakkoli se liší náboženství přirozené od nadpřirozeného, přece toto nejen nemusí odporovati onomu, ale je také může předpokládati a v sobě držeti, ba i musí; kromě toho, je-li přirozenost lidská porušena, tak že ji náboženství přirozené nemůže přivést do stavu příslušného, může ji náboženství nadpřirozené vyhojiti a vyhojenou povznést, poněvadž jest mocnější, než přirozené, a skrze toto s ní souvisí, ba i musí vyhojiti a povznést, poněvadž ji předpokládá.

Může sice náboženství čistě přirozené se mysliti a skutečně býti; avšak není národa, jenž by k němu lnul. Někteří učenci chtějí se ho přidržeti, odmítajíce náboženství nadpřirozené, a chtějí je šířiti, avšak bez výsledku blahého,

ano i se škodou, jelikož jejich náboženství přirozené končí neznabožstvím.

Pročež jsme oprávněni pátrati po náboženství nadpřirozeném. Než, toto může od Boha dáno býti člověku zjevením nadpřirozeným, jako jest náboženství přirozené podmíněno zjevením přirozeným; pročež jednati budeme dříve o zjevení nadpřirozeném.

KNIHA DRUHÁ.

Ö zjevení nadpřirozeném.

ČÁST PRVÁ.

Co jest zjevení a jak se rozděluje?

Zjevení jest čin Boží, kterým se lidem oznamují pravdy náboženské. Někdy se nazývá zjevením soubor zjevených pravd.

Zjevení se dělí na přirozené a nadpřirozené. Oním oznamuje Bůh pravdy náboženské způsobem řádným skrze přirozené síly světa viditelného po všecly časy na všech místech všem lidem, kteří je chápou přirozeným světlem svého rozumu; tímto oznamuje Bůh pravdy náboženské způsobem mimořádným skrze síly nadpřirozené v jisté době na jistém místě jistým lidem, kteří je chápou nadpřirozeným světlem svého rozumu, věříce auktoritě Jeho. K nadpřirozenému zjevení přistupuje třetí, nebeské, jež světlem slávy se děje, jímž Bůh se zjevuje blaženým ve Své bytnosti, jež člověk chápe nazíráním. Přirozené zjevení jest podmínkou nadpřirozeného a nadpřirozené směřuje k nebeskému.

Zjevení nadpřirozené jest 1. vnitřní a zevnější; vnitřní se děje nadchnutím čili inspirací, to jest přímým udělením myšlének samých (Duch Sv. sestoupil na apoštoly), zevnější známkami myšlének, na př. slovy, obrazy (Bůh mluvil k Adamovi). 2. Formální čili údobné a materiální čili látkové;

ono obsahuje, co může člověk přirozeným světlem svého rozumu chápati, na př. Bůh jest anebo člověk má nesmrtelnou duši; toto, co člověk přirozeným světlem svého rozumu nemůže chápati, na př. Bůh jest jeden ve třech osobách, duše lidská svátostí křtu nabývá milosti Boží. 3. Bezprostřední a prostřední; ono se děje Bohem samým, na př. Bůh sám Se zjevil Mojžíšovi; toto děje se poslem od Boha vypraveným, na příklad Bůh Se zjevil národu israelskému skrze Mojžíše. 4. Obecné a soukromé; ono se odnáší k blahu celého pokolení lidského, jakého se dostalo na př. Abrahamovi; toto se odnáší k blahu jednotlivých lidí, jakého se dostalo na př. sv. Brigitě.

Jednati budeme o nadpřirozeném zjevení vnitřním a zevnějším, údobném a látkovém, bezprostředním a prostředním, obecném, nemohouce býti nepamětlivi přirozeného.

ČÁST DRUHÁ.

Odpůrci zjevení.

Zjevení nalézá odporu v naturalismu (přirozenství), rationalismu (rozumářství) naprostém a umírněném. Přívrženci naturalismu se domnívají, že svět sám na sebe jest poukázán, že působnost Boží se zjevením nadpřirozeným spojená jest nemožná. Sem náležejí deisté čili bohoklidci, na př. Toland, Tyndall. Rozumářství naprosté, zkoumajíc a posuzujíc pravdy zjevené, pokládá rozum lidský za jediné a nejvyšší pravítko; K tomuto směru lnou na př. Lessing, Kant, Wegscheider. Rozumářství umírněné záleží v tom, že zjevení nadpřirozené naprosto není nikterak nutno, nýbrž pouze vztažně, to jest pro slabost a zlé užívání rozumu lidského, že pravdy zjevené jsou toliko vztažně nadpřirozené, t. j. pro jistou dobu a jisté lidi, že tedy nejprve jsou předmětem víry, později vědy, že theologie nadpřirozená tak se má pojednávat jako

filosofie; k tomuto směru lnou na př. Günther, Frohschammer, Ullmann, Tholuck.

Že hmotařství a všebožství se nesrovnává se zjevením, samo sebou se rozumí.

Proti odpůrcům těmto dokážeme, že zjevení Boží nadpřirozené jest možné, nutné a prospěšné. Později vysvitne, že jest skutečné.

ČÁST TŘETÍ.

O možnosti zjevení.

Nadpřirozené zjevení Boží nedoznává žádné překážky, ani uvažujeme-li Boha, Jenž zjevuje, ani uvažujeme-li člověka, jemuž Bůh zjevuje, ani uvažujeme-li pravdy, jež Bůh člověku zjevuje.

A) Neboť člověk se těší ze schopnosti, sdíleti s jinými své myšlenky, kterou pokládá dlužno za dokonalost prostě prostou; avšak není dokonalosti prostě prosté, které by postrádati mohl Bůh, což tím rozhodněji tvrditi jest, že ji člověku Bůh dal a že ona netoliko jiným dokonalostem neodporuje, ale také panství Boží, dobrotivost, moudrost a svatost Jeho jasněji objevuje. Tuto schopnost uskutečniti může člověk, jemuž se dostává k tomu prostředků patřičných; zda může se nedostávati prostředků Bohu vševědoucímu, všemocnému, svrchovanému Pánu všech tvorů?

Věru, kdo v této příčině zamítá možnost zjevení, ten zamítnouti musí důsledně jsoucnost Boží.

B) Může člověk od člověka býti o pravdě poučen a v dobrém posílněn; proč by nemohl od Boha? Přijímá člověk od Boha zjevení přirozené; proč by nemohl také nadpřirozené? Má člověk od Boha schopnost ku přijetí zjevení přirozeného; proč by nemohl od Boha býti učiněn schopným na rozumu a vůli, aby přijal též nadpřirozené zjevení, ku přirozenému přidané? Odporovati člověk nemůže Bohu, chce-li

tak na jeho rozum a vůli působiti; neboť člověk jest Bohu, svému stvořiteli a nejvyššímu pánu, podroben, a Bůh může s člověkem, tvorem Svým, naložiti dle Své vůle všemocné, nejvýše dobrotivé, nejmoudřejším rozumem řízené. Záměr Boží nemůže člověk překaziti; ovšem není nucen, máje svobodnou vůli, nadpřirozené zjevení přijati a dle něho žíti, jako není nucen k přirozenému přisvědčiti a dle něho žíti. Posléze rozum lidský je stvořen pro pravdu vůbec, a vůle pro dobro vůbec; pro pravdu přirozenou má jeho rozum od Boha světlo přirozené, pro pravdu nadpřirozenou může obdržeti od téhož Boha světlo nadpřirozené; pro dobro přirozené má jeho vůle od Boha sílu přirozenou, pro dobro nadpřirozené může obdržeti od téhož Boha sílu nadpřirozenou.

Věru, kdo v této příčině zamítá možnost zjevení, ten musí důsledně zamítnouti závislost člověka na Bohu.

C) Mohou býti a jsou též kromě přirozených pravd nadpřirozené, jež Bůh myslí. Neboť 1. ze zkušenosti známó, že v přírodě viditelné, stvořené, konečné, jest přemnoho tajemného, co nemůže rozum lidský chápati; tedy tím spíše lze tvrditi, že v přirozenosti neviditelné, nestvořené, nekonečné jest přemnoho tajemného, co přesahuje chápavost rozumu lidského. 2. Rozum Boží převyšuje nekonečně rozum lidský; tedy také předmět onoho převyšuje předmět tohoto. 3. Kdo nepřipouští, že jsou pravdy nadpřirozené, musí také tvrditi, že člověk jest vševědoucí anebo že Bůh není Bohem. 4. Rozum lidský není nejvyšším, naprostým měřítkem pravdy; tedy chápe-li rozum lidský přirozeným světlem svým pravdy přirozené, odtud ještě nenásleduje, že by nebylo pravd nadpřirozených.

Obojí pravdy, jak přirozené, tak nadpřirozené, může Bůh lidem zjeviti, jak jsme shora dokázali, a sice dle jejich povahy, přirozené přirozeně, nadpřirozené nadpřirozeně. Ale také přirozené pravdy může Bůh zjeviti způsobem nadpřirozeným, a tyto přirozené pravdy nadpřirozeně zjevené mohou souviseti s přirozenými pravdami od člověka přirozeně poznány, tak že užívání rozumu se nemusí rušiti. Pravdy pak

nadpřirozené člověku od Boha nadpřirozeně zjevené za základ a východiště mohou míti pravdy přirozené; taková souvislost obojích pravd není nemožná. V Bohu jednom spojeny jsou pravdy přirozené s nadpřirozenými.

Posléze pravdy nadpřirozené od Boha mohou býti tak zjeveny, 1. aby je člověk mohl mysliti, za zjevené pokládati a odůvodniti důkazy, ne sice vývodnými, ale aspoň kongruenčními a obdobnými, 2. aby svobodné vůli lidské žádné násilí nepřirozené se nedělo, když by zjevení Boží nadpřirozené vyžadovalo přivolení našeho.

Z toho všeho vychází na jevo, že, jako pravdám přirozeným přísluší zřejmost vnitřní, tak i nadpřirozeným příslušetí může zřejmost, byť i ne vnitřní, tedy aspoň zevnější, na auktoritě Boží samé, víry hodné, založená, odporu všeho prázdna, že přirozenost lidská nadpřirozeným zjevením nemusí škody bráti, že tedy může člověk rozumem a svobodnou vůlí obdařený Bohu nadpřirozeně Se zjevujícímu věřiti.

Totéž říci lze o zákonech pozitivních k zákonům přirozeným přidaných a od Boha nadpřirozeně zjevených, jež s oněmi theoretickými pravdami nadpřirozenými souvisejí.

Kdo tedy v této příčině zamítá možnost zjevení, ten musí důsledně zamítati také jsoucnost pravd nadpřirozených, anebo jejich poznatelnost a souvislost s přirozenými a možnost víry nadpřirozené na auktoritě Boží spočívající.

Je tedy nadpřirozené zjevení Boží možno.

ČÁST ČTVRTÁ.

O nutnosti zjevení Božího.

Jestliže Bůh vytkl člověku cíl nadpřirozený, jehož nevyžaduje přirozenost lidská, nutností naprostou Se jemu zjevil nadpřirozeně, poněvadž nadpřirozené zjevení odpovídati musí cíli nadpřirozenému. Avšak cíl nadpřirozený Bůh člověku vytknouti nemusil; tedy z dozvědu, a priori nemůžeme říci,

že by zjevení nadpřirozené bylo naprosto nutno. Jenom tehdy, víme-li, že jej Bůh vytkl, můžeme z přezvědu, a posteriori tvrditi nutnost naprostou.

Jde-li o dosažení cíle přirozeného, který Bůh člověku vytknouti musil nutností naprostou, musil Se Bůh člověku přirozeně zjeviti nutností naprostou; tážeme-li se, zdali Bůh nutností naprostou Se člověku zjeviti musil nadpřirozeně, aby člověk dosáhnouti mohl cíle přirozeného, tu ovšem odmítnouti nám jest nutnost naprostou, poněvadž k dosažení cíle přirozeného dostačí zjevení přirozené. Avšak uvažujeme-li přirozenost lidskou, jakou máme skutečně, a cíl přirozený, shledáváme, že přirozenost naše nestačí k dosažení cíle přirozeného, že jest porušena, chorobna, že tedy, má-li býti dosažen cíl přirozený, k přirozenému zjevení přistoupiti musí zjevení nadpřirozené nutností vztažnou, že tedy můžeme toto hledati. Až je naleznouce prozkoumáme a z něho poznáme, že Bůh člověku vytkl nejen cíl přirozený, ale také nadpřirozený, a to zcela svobodně dle Své lásky dobrotivé, řekneme, že zjevení nadpřirozené jest naprosto nutné. Avšak jelikož pokolení lidské tvoří jak v prostoru, tak v čase jednu společnost, a jelikož cíl vytknutý platiti musí celé společnosti v jednom druhu spojené, zjevení nadpřirozeného se dostati musilo již prvním rodičům, tak že pravé náboženství, jež jest dáno celé společnosti lidské, není jiné, než nadpřirozené; a toto upraveno musí býti tak, aby spočívalo na přirozenosti lidské, ji hojilo a povznášelo.

Jednati tedy budeme o vztažné nutnosti zjevení nadpřirozeného. A tu jest nám se tázati, zdali pouhý rozum lidský svým světlem přirozeným dostačí, aby všichni lidé jasně poznali všechny pravdy náboženství přirozeného, zdali svobodná vůle svou vlastní silou přirozenou sama stačí, aby všichni lidé úplně konali všechny rozkazy zákona přirozeného. Ukáže-li se, že obojí nestačí, bude z toho následovati, že nadpřirozené zjevení, byť i neobsahovalo nic než pravdy přirozené, jest pro člověka vztažně nutno, aby jeho rozum o pravdách náboženství přirozeného řádně byl poučen a svobodná vůle vydatně byla posílněna.

Ze zkušenosti víme, že rozum lidský, jaký shledáváme u lidí vůbec, nestačí svým světlem přirozeným, aby lidé všichni jasně a dokonale poznali všechny pravdy náboženství přirozeného jak theoretické, tak praktické. Neboť 1. rozum sám o sobě jest seslaben, jelikož není nepřístupen bludu; představami smyslnými jest maten, tak že pokládá zjev za věc, srostité za odtažité, jedinečné za obecné; předsudky jest kažen, tak že dříve o věci soudí, než ji byl patřičně uvážil. 2. Myslíce starostmi o statky hmotné a pozemské jsme zdržováni, tak že méně myslíme na statky nadsmyslné, na věci náboženské. 3. Po dlouhém a namáhavém badání poznávají málokterí pravdy náboženství přirozeného, a sice ti, kteří si učinili toto poznání úlohou svého života zvláštní. 4. Bystrosti a vytrvalosti, k tomuto poznání potřebné, mnozí postrádají, tak že k poznání tomu nedocházejí. Dále nás učí zkušenost, že, pozná-li člověk pravdy náboženství přirozeného světlem svého rozumu, přece jeho vůle svobodná sama sebou nestačí, aby povinnosti náboženství přirozeného všechny řádně konal; neboť jeho vášně a náruživosti odpírajíce rozumu a nešetříce vážnosti zákonu přirozenému od Boha udělené k hříchům jej svádějí přechetným a přetěžkým. I o učencích platí přísloví: *Aliter in theoria, aliter in praxi.*

Pročež lidé svých toliko sil přirozených užívající nikdy se nedomohli o Bohu a věcech Božských známosti zcela pravdivé aniž odpovídal život jejich úplně pravdě poznané. Což platí také o pohanech nejšlechetnějších, na př. Sokratovi, Ciceronovi. Ze zkušenosti všech věků známo, že bohoslužba nepravdivá a nemravná panovala u všech národů sobě samým zůstavených i vzdělaných, a že jejich mravy zákonu přirozenému v příčinách mnohých se přičily. Za doklad ať slouží na př. mythologie řecká, oběť lidská, nepravosti proti šestému přikázání Božímu, otroctví.

Tento stav pokolení lidského náboženský a mravný není pravidelný, není přirozený, jelikož cíle přirozeného, jehož má člověk dosáhnouti, vzdaluje a přirozenosti lidské odporuje. Aniž byl od pohanů samých pokládán za pravidelný, za přirozený, jelikož mužům šlechetným se nelíbil

a byl od nich odsuzován. Dále nemůže býti přirozeným přechodem ke stavu pravidelnému a přirozenému, poněvadž nepravidelnost není dostatečným důvodem pravidelnosti, poněvadž z nepravidelnosti samé nevyplyne pravidelnost, poněvadž nedostatek nepromění se sám sebou v majetek. Aniž pocházeti může od Boha, Jenž člověka stvořil podle Své moudrosti, svatosti, dobroty a všemohoucnosti; také nás učí tradice všech národů, že pokolení lidské viny se dopustilo a do toho stavu nepravidelného z té příčiny upadlo dopuštěním Boha trestajícího. A tomu ochotně rozum přisvědčuje, že vlastní vinou člověk přirozenost svou pokazil.

Avšak nepravidelné porušení přirozenosti lidské není takové, že by člověk nemohl nic pravdivého poznati, nic dobrého učiniti, že by nic pravdivého nepoznával, nic dobrého nečinil. Abych uvedl příklad, Řekové znali mnohé pravdy náboženské a mravní, přirozenému světlému rozumu lidského dostižitelné a pochopitelné: Bůh jest otec lidí, má býti ctěn, jest všemocný, vševědoucí, slyší prosby lidí, máme rodiče ctíti, slovu danému dostáti atd. Aristides obec Athenickou spravedlivě a nezištně spravoval, mnozí za vlast obětovali svůj život, Sokrates za pravdu svůj život položil, Sparťanští jinochové ctili starce atd.

Aniž jest nepravidelné porušení přirozenosti lidské takové, že by nemohla býti přirozenost lidská vyhojena. To uznávali mnozí a proto se snažili napravit pokolení lidské. Než jejich pokusy se nezdařily; neboť filosofie sama příliš jest malomocna, než aby vyhojiti mohla pokolení lidské.

Hojiti neuměla filosofie pohanů, poněvadž všichni staří filosofové, i ti, kteří se pokládali za nejvýtečnější, bloudili o Bohu, bohoslužbě a mravním životě. Filosofové, kteří nepravé názory lidu zavrhli, neměli, co by lepšího lidu podali; pravdy, na nichž spočívá mravnost, buď zamítli anebo s nepravdami smísili anebo bázlivě a toliko věrojatně přednášeli; konečně ačkoli připouštěli hřích, přece nemohli pověděti, ani v čem záleží, ani jak povstal, ani jak jej odčiniti lze. Sami filosofové přiznávají, že o pravdách náboženských málo vědí, a že co vědí, jest nejisté. 1. Indická filosofie

brahmanská hlásá mystické idealistické všebožectví: Co jest, jest bohem (brahmou); co není bohem, není nikterak; jediný brahma jest; stvoření světa jest proměnou brahmy, jenž jest proměňující a proměněný, a v němž svět opět mizí, jako v propasti jednoty; duše lidská vychází z brahmy jako jiskra ohně sálajícího; proto jest nekonečná, jako brahma; ona sama jest bez vůle a činu, brahma působí v ní; zlo, kterým duše lidská strádá, záleží v tom, že spojena jsouc s tělem se vyskytuje ve stavu své přirozenosti odporném, podléhá působnosti a trpnosti světa klamného a postrádá klidu a blaženosti brahmovy, která její přirozenosti přísluší; proto směřuje veškerá její snaha k tomu, aby se zbavila těla nerozumné skutky kajicnosti a obětavosti konajíc, světa klamného se vzdalujíc, do svého nitra se uchylujíc, brahmovi sebe celou zůstavujíc, brahmu nazírajíc, s ním se slučujíc, jím se stávajíc; kdo se takto vysvobodil, jest všelikeho hříchu prost aniž podléhá zákonu mravnímu a jako nemůže ani hřešiti, tak nemůže prokazovati činnost ctnostnou požívaje klidu nečinného; tohoto stavu dochází duše lidská, když stěhujíc se prošla mnoho těl. Taková filosofie neumí hojiti porušenou přirozenost lidskou. — 2. Řecký filosof v 6. stol. před Kr., Heraklit, nazývá prapůvodem všech věcí aetherský oheň, jenž jest zároveň božským duchem vše vědoucím a řídícím, z něhož věci vycházejí cestou dolejší, zhušťováním, silou nepřátelskou, a k němuž se vrací cestou hořejší, rozředováním, silou přátelskou. Na cestě dolejší jest zlo, na hořejší dobro. Obě síly jsou mocnosti kosmické, praohni vtomné. Svět tedy jest božstvím rozděleným. Utváří se svět v ustavičném kruhu vycházeje z ohně a opět do něho se vrací; tedy co jest ve světě, jest v ustavičném toku vzniku a zániku; jedenkrát síla přátelská nabude převahy a svět se rozplyne v praohně; po té však nabude převahy síla nepřátelská, nový svět vznikne. Tedy dvojí běh trvati bude bez konce. Duše lidská jest částí praohně, z něhož vyšla, částí obecného rozumu nebesa obsahujícího a vše řídícího; že se spojila s tělem, slouží jí ke zlu; až se vrátí do praohně, život povede pravý. — 3. Pythagorovci učili, že duše

v životě pozemském neočištěné, jež se očistiti mohou, stěhují se do těl lidských a zvířecích. — 4. Eleaté učili: Vše jest jedno a jedno jest vše, toto všejedno jest samo o sobě nerozděleno a nerozdělitelno, věčno a neměnlivo, jest rozumno, jest bohem. — 5. Sofisté nejprve o pravdě pochybovali, potom ji naprosto popřeli; není pravdy, není dobra, není božství, není náboženství. — 6. Sokrates učí: Vědění dobrého a konání dobrého jsou totéž, proto nerozdílná; nikdo nemůže vědom chybiti anebo činiti příkoří, poněvadž ví-li někdo, že něco jest dobré, také to zvolí; kdo činí zlé, činí to ne úmyslně, ale nevěda, poněvadž dobré poznává nedokonale; nechtě jest zlý zlým; kdyby někdo vědom lhal anebo křivdu činil, byl by lepším, než ten, který nevěda lže anebo křivdu činí. — 7. Plato mluví o Bohu nejvyšším a o bozích podřízených, z nichž nejvyšší jsou duše hvězd, nižší daemonové aetherští, z aetheru utvoření, ještě nižší daemonové vzdušní a nejnižší vodní, jejichž těla jsou buď ze vzduchu anebo z vody. Svět vznikl třemi příčinami samostatnými: Bohem, hmotou a ideami; hmotu, příčinu látkovou, která věčně sama od sebe chaoticky, bez určité jakosti, slepou nutností bytuje, upravil Bůh, příčina účinná, podle idejí věčných a nezměnitelných, o sobě bytujících, jež nazvati lze příčinou vzornou, a ve svět ustrojil, z duše světové a těla světového záležející; je tedy Bůh toliko strůjcem světa. Svět jest druhým, učiněným bohem. Duši slouží tělo za prostředek, jímž duše na venek působí, tak že člověk nestává z těla a duše, ale jest duši. Kromě duše rozumné je také ve člověku duše zmužilá a duše žádostivá. Duši lidskou rozumnou učinil Bůh tak, jako duši světovou, smíšením dvou sobě odpor-
ných živlů, jednoho nedělitelného a neměnlivého, druhého dělitelného a měnlivého, kteréžto živly jsou též v řiši idejí; druhé duše učinili bohové podřízení a spojili s duší rozumnou, nesmrtelnou. Duše s tělem spojená byla pro vinu, které se byla dopustila; duše lidské se stěhují z těla do těla. Poměr vědění ke ctnosti sdílí Plato se Sokratem. Plato doporučuje státu společný majetek, společné manželství, společné vychovávání dítek a dovoluje vyhánění plodu a odklizení dítek.

— 8. Aristoteles učí věčnosti světa, a věčnosti pohybu. Bůh postrádá činnosti vůle, jest jenom rozum a vede život toliko kontemplativný věda pouze o sobě, ne také o tom, co jest mimo něj. Bůh jest příčinou světa toliko pohybující jsa jeho cílem nejvyšším, a sice příčinou nutnou a věčnou. Zdali jest duše lidská nesmrtelná a jaký jest její stav po smrti, nevykládá Aristoteles určitě a jistotně. Ethika jeho jest jenom částí politiky; blaženosti, po které člověk nutně baží, může a má toliko ve státě dosíci; jest dovoleno vyháněti plod a odklizeti dítky; dovoleno jest i otroctví. — 9. Řecká filosofie stoická neuměla prospěti učic toto: Jsou dvě prvoti: činná (síla) a trpná (hmota), od sebe neoddělitelné: činná síla, která hmotě tvaru udílí, je totéž co rozum a božství; krása a úprava světa, poněvadž nemohou nepocházeti od myslícího ducha, a poněvadž svět má částky sebevědomé, nemůže celek, jenž dokonalejší jest než částka, býti bez vědomí; tímto sebevědomím celku jest bůh; božství proniká světem jako jemný dech, jako výtvarný oheň, jako duše a rozum, obsahujíc v sobě jednotlivé tvary semenné; božský pražár vytvářeje svět mění se ve dva živly a tyto dva živly mění se opět ve dva, tak že ze čtyř živlů se skládají všechny věci; po jisté době vezme božství opět všechny věci v sebe zpět; všeobecným žářem vzplane celý svět; z ohně toho rodí se opět nový svět, a tak se střídá zánik a vznik pravidelně a nutně; tato pravidelnost a nutnost jest osud a prozřetelnost, veškerenstvem vládnoucí; duše lidská, vroucí dech, jest část čili výtrysk božství a trvá s ním v stálé vzájemnosti, přetrvá tělo, ale není přece nezničitelná; ač není svobodná, jest buď ctnostná buď nešlechtná; nejpřednější cíl života lidského čili svrchované dobro jest ctnost čili souhlas chování lidského se zákonem přírodním; ctnost dostahuje k blaženosti a jest blaženost sama; čin, který jest přirozenosti bytosti přiměřen a ze smýšlení vychází, jest náležitý; ctnostný nemůže hřešiti, tak že, cokoli činí, jest dobré a chvalitebné právě proto, že to činí, byť i odporovalo obecnému náhledu o mravnosti; pouze ctnost jest dobrem; co není ani ctností ani neřestí, jest lhostejno; k věcem lho-

stejným náleží život, proto samovražda jest dovolena. — 10. Epikur učil: Svět vznikl a trvá příčinami toliko fysickými, pohybem nahodilým, ne účelným; bohové, z nejjemnějších atomů utvoření, nestarají se o svět; duše lidská jest tělesná, mrtvnosti a náhodě podrobená, smrtelná; mravnost lidská záleží v rozkošnictví. — 11. Že filosofie pohanská neumí hojiti porušenou přirozenost lidskou, dokazuje pochybovačství Pyrrhonovo (skepticismus) učic: Všeliké myšlení spekulativné jest ničemno; nic není v pravdě krásno nebo ohyzdno, spravedливо nebo nespravedливо; všecko spočívá na lidském mínění a zvyku; nic nemůžeme v pravdě poznati, proto vzdejme se všelikého soudu, a tak dojdeme blaženosti. A že filosofie pohanská jest neumělá, hojiti lidskou přirozenost, přiznává Cicero, an dí: Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum. lib. II. de divin. n. 58. Natura parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus et opinionibus depravatis sic restringimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Ex philosophis nonne optimus et gravissimus quisque confitetur multa sibi etiam atque etiam esse discenda? Tuscul. Quaest. lib. III.

Hojiti nemohla, byť i uměla, filosofie pohanská porušenou přirozenost lidskou. Neboť 1. filosofové se mezi sebou neshodovali. Tak shledáváme vedle lidového polytheismu a modloslužby v čínské knize proměn Y-King, kterou prý napsal Fo-hi, naturalismus, hylozoickou spekulaci, u Konfucia morálku bez Boha, ve které jest rozum lidský nejvyšší prvotí našeho poznání a jednání, a u Laotse-a všebožectví, ve kterém jest rozum božský původem světa a rozumu lidského. — Indická filosofie sestoupila s nejvyššího idealismu, který světu tělesnému popírá jsoucnosti, k dualismu, který klade dvě prvoti: přírodu a ducha, aby končila materialismem a nihilismem. — U Řeků shledáváme před Sokratem filosofii starší přírodní, pythagorickou, eleatickou, mladší přírodní, sofistickou; nedokonali Sokratikové založili tři školy, mezi sebou protivné: megarickou, kynickou a hedonickou; stoupenci Platonovi, Akademikové, různili se od stoupenců Aristotelových, Peripatetiků; směr Platonův byl

různě pěstován v akademii starší, prostřední dvojí a novější; Peripatetiky rozeznáváme starší a novější; po Aristotelovi setkáváme se u Řeků se stoicismem, epikureismem, skepticismem, eklekticismem; posléze se sloučily různé směry řecké filosofie s různými náboženskými názory národů orientálských v různých školách filosofických. — Koho tedy měl lid z filosofů mezi sebou protivných následovati, aby vyhojil svou přirozenost porušenou?

2. Filosofové pohanští nebyli sami sebou důsledni vykládající názory, jež mezi sebou si odporovaly. Thales učí: Pralátkou všech věcí a zároveň silou působivou jest voda. Vše jest plno bohů. — Podle Pythagorovců jest monotheismus pravý náboženský názor, a uprostřed všehomíra nalézá se světový oheň centrální, z něhož na všechny strany vycházejí oživující paprsky, je to dům Zeva a ohniště světové, lůno, z něhož se i bohové rodí; duše lidská jest harmonie těla, číslo, jež samo se hýbe, skládá se z více částí, jež roztrženy jsou v různých částech těla lidského, jest nesmrtelná; prášek v paprscích slunečních jsou myriády démonův a duší lidí zemřelých. — Eleaté zamítají z hlediště metafysického všeliké vznikání a zanikání věcí naprosto, avšak z hlediště fysikálního předpokládají vznik věcí z jistých pralátek, řkouce, že vznik ten jest lichý, zdánlivý; odpor tento mezi hledištem metafysickým a fysikálním neodklidili. — Anaxagoras učí, že jest příčina, nad hmotou bytující a na hmotu účelně působící, duch, rozum, ale vykládá zjevy skoro vždy z příčin fysických nemaje zřetele k duchu účelně působícímu, božskému, který jest mu deus ex machina, nemůže-li zjev vyložiti z příčin fysických. — Sokrates učí jednomu Bohu, než přijímá také bohy. Učí, že rozum nutně určuje vůli, a mluví o mravnosti, která jest podmíněna svobodnou vůlí. — Platonovo učení o ideách není prázdno vnitřních odporů. Jednou jest u Platona duše žádostivá a duše zmužilá téhož trvání předtělesného, jakého duše rozumná, jindy jsou obě vázány k tělu a smrtelné. Odplatu záhrobní odůvodňuje Plato různými mythy, jež mezi sebou tak jsou nesrovnalé, že jest nesnadno odpory

jejich odkliditi. — Stoikové svobodu vůle lidské zamítají a přece o mravnosti mluví. Statky pozemské má prý člověk od Zeva, ctnost sám od sebe. Seneka jakkoli mudrce stoického klade nad boha, přece si stěžuje do zkaženosti a bídy života lidského, nemaje naděje, že by bylo lépe někdy, a mnoho slabosti lidské dovoluje. — Epikurova náuka o ethice rozkošnické jest plna odporů. Cicero se posmívá Epikurovi, že psal o svatosti (de nat. deor. lib. 1. § 44.).

3. Filosofové s pochybností a bázní vykládali náboženské základy theoretické a praktické. Cicero píše: Perdifficilis a perobscura quaestio est de natura deorum (de nat. deor. lib. 1.). Harum sententiarum quae vera sit, Deus aliquis viderit; quae verisimillima, magna quaestio est. (Tus. Quaest. lib. 1.) Nos in diem vivimus, quodcunque animos nostros probabilitate percussit, id dicimus (ibid. lib. V.) Anomnozí hlásali nevědomost, jak píše Seneka: Academici novam induxerunt sententiam, nihi scire (epist. 88.).

4. Filosofové svým životem učení svému odjímalí síly a působnosti. Cicero napsal (Tus. Quaest. lib. 2.): Quotus quisque philosophorum invenitur qui ita sit moratus, ita animo ac vita constitutus ut, ratio postulat? qui disciplinam suam, non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet, qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat? Videre licet alios pecuniae cupidos, gloriae nonnullos, multos libidinum servos ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio. Quod quidem mihi videtur turpissimum. Lactantius (div. inst. lib. 3. cap. 15.): Cum ex philosophis perraro fuerit, qui aliquid in vita fecerit laude dignum, quis non videat eos homines virtutis, qua ipsi egent, non esse doctores? Nam si quis mores eorum diligenter inquirat, inveniet iracundos, cupidos, libidinosos, arrogantes, protervos et sub obtentu sapientiae sua vitia celantes.

5. Filosofové nepožívali té auktority, aby mohli lidu ukládati, co by věřiti a konati měl. Lactantius (div. inst. lib. 3. cap. 27.) píše: Ad verum frequenter accedunt philosophi; sed nihil ponderis habent ista praecepta, quia sunt humana et auctoritate majori, id est divina illa carent; nemo

igitur credit, quia tam se hominem putat esse, qui audit, quam est ille, qui praecipit.

6. Filosofové těm, kteří je poslouchali, neposkytovali pohunek a pomůcek takových, aby jejich učení mohli jiní následovati.

7. Lid jim nerozuměl.

Hojiti upřímně pohanští filosofové nechtěli; lid jejich filosofií pohrdal. Cicero píše (*Tus. Quaest. lib. 2.*): *Est philosophia paucis contenta iudiciis multitudinem consulto fugiens eique ipsi et suspecta et invisae, ut si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit.* Ačkoli věděli o nepravdě názorů svých krajanů, přece neměli té odvahy, aby odporovali těm pověrám, jež dlouhým trváním se zakořenily a jež se státem takorůžka srostly; ano tak byli toho daleci, že zapotřebí uznávali ve věcech náboženských klamati. Víme to o Ciceronovi. Také Varro praví jednaje o náboženstvích, že mnohé věci jsou pravdivy, jež není radno, aby lid znal. Také pohrdali mnozí lidem sprostým, k němuž se snížiti pokládali za nehodné. Napsal zajisté Horác v jedné odě také za jiné: *Odi profanum vulgus et arceo.*

A že filosofie pohanská nevyhojila lidskou přirozenost porušenou, víme z dějin.

Ačkoliv filosofie pohanská nevyhověla úkolu svému, vyhojiti porušenou přirozenost lidskou, přece nelze neuznati důležitost filosofie, zvláště řecké. Neboť filosofové řečtí učí nás bystře mysliti, zvláště Sokrates, Plato, Aristoteles, filosofové první velikosti na obzoru filosofie řecké; sestavili logiku, zvláště Aristoteles, otec logiky, a vyšetřili metody, kterými se pátrati má po pravdě; všechny náuky filosofické pěstovali: metafysiku obecnou, tři části metafysiky zvláštní: bohovědu přirozenou, psychologii a kosmologii, a posléze ethiku, nezapomínajíce na noetiku, a mnohé pravdy na světlo vynesli a dokazovali. S vděčností slyšíme Heraklita, an učí: Rozum Boží jest zákonem všeobecným a neměnitelným; nejen ve světě fysickém, ale i v morálce, a všechny zákony lidské živeny jsou tímto zákonem Božím. Pythagorovce, ani učí:

Monotheismus jest pravý názor náboženský; duše lidská jest nesmrtelná a po smrti vede život blahý ve společnosti božstva a duchů blažených; nejvyšší ctností a spolu povinností jest následování božstva, jemuž se člověk má státi podobným, hnusnou protivou ctnosti jest nepravost, kterou má člověk vši silou přemáhati; potřebí jest nejprve úcty k božství, pak úcty k rodičům, věrnosti k přátelům a spravedlnosti a laskavosti ke každému; posléze pečovati jest o mírnost, přemáhání sebe samého, rozvážlivost, čistotu života, pravidelné zpytování sebe samého, modlitbu. Anaxagoru, an učí: Jest příčina nad hmotou povznesená, která na hmotu působí, aby hmota se odměšovala a směšovala, která všechno ve světě účelně tvoří a pořádá, duch, od hmoty se různící jednoduchostí, samostatností, věděním, nad hmotu mocností svou vynikající, čistý, s ničím nesmíšený. Zvláště však tři muže vzbudila prozřetelnost Boží, Sokrata, Platona, Aristotela, kteří daleko pokročili, nalézajíce pravdy theologické, psychologické, kosmologické a ethické, ač nepoznali veškeré pravdy, a ty pravdy, jež našli, s nepravdami smísili. Než, na této výši pravdy se neudržel pohanský duch řecký; po smrti Aristotela klesla filosofie řecká do bludů a tonula v pantheismu, materialismu, atheismu, skepticismu. Teprve učenci křesťanští ocenili Sokrata, Platona, Aristotela, osvojili si, co pravdivého u nich našli, odloučili nepravdu a ozáření jsouce světlem pravdy přirozené a nadpřirozené, ve zjevení Božím obsažené, vzdělání jsouce formálně filosofií řeckou, sami jsouce duševně nadáni, užívajíce zkušenosti vlastní, zbudovali samostatnou soustavu filosofickou, křesťanskou. Takovou službu prokázala filosofii křesťanské, jediné pravé, pohanská filosofie řecká, která sama sebou nemohla vyhoviti porušenou přirozenost lidskou.

Jestliže pohanská filosofie nestačila ku vyhojení porušené přirozenosti lidské, tím méně stačí filosofie nového věku, která od filosofie křesťanské odpadla a náboženství křesťanskému vypověděla válku. Přívrženci její rozumu odporují, mezi sebou a sami sebou se neshodují, pevného nemají přesvědčení, těkají v pochybnostech, buď mají málo

vážnosti anebo žádné, pravdy přirozeného náboženství jak theoretické, tak praktické zatemňují anebo zcela vyvracejí. A učí-li náboženství přirozenému: lidu jsou nesrozumitelní, nezbavují jej pochybnosti a obavy, proti náruživostem a vášním, proti svízelným lidského života neposkytují posily, neznají původ zla, aniž prostředek usmířiti Boha; jejich náboženství přirozené vede k neznabožství.

Dokladem toho budiž něco málo uvedeno z dějin filosofie nového věku.

Když mnozí v 16. stol. rozhodně odpadli od Církve katolické, které bylo svěřeno učení křesťanské, nastal u nich rozklad ve filosofii a cesty bludné v ní zavládly, ve kterých trvá až posud, poněvadž nejen od Církve katolické odpadli, ale i od pravé filosofie křesťanské, která s učením Církve katolické úzce souvisí a která pěstována jest v téže Církvi. V první době nového věku byly starořecké soustavy filosofické obnoveny, nebyvše zjevením Božím zkoumány, pokud obsahují pravdu a pokud neobsahují, a sice takové, jaké byly za starých dob pohanských: platonismus, aristotelismus, stoicismus, epikureismus, přírodní filosofie jonická, skepticismus; ani na arabský aristotelismus a na židovskou filosofii středního věku nebylo zapomenuto. V této době staly se některé pokusy za vlivu filosofie pohanské založiti filosofii novou proti křesťanské; tímto směrem se brali na př. pantheisté Tom. Campanella, Giordano Bruno, Jak. Böhme. Avšak na začátku 17. stol. odloučili se někteří nejen od filosofie křesťanské, ale také od soustav starořeckých, arabských a židovských a pokoušeli se znovu a z počátku založiti filosofii, jakoby se nebylo dříve filosofovalo anebo jakoby dříve byla filosofie se ubírala směrem naprosto falešným. Zavrhujece metodu filosofie Aristotelovy a křesťanské filosofie sv. Tomáše Akv. zcela rozumnou, hledali metodu novou; tu však volili metody různé, jelikož metoda pravdivá jest jedna, nepravdivá rozmanitá, a dospěli k filosofickým soustavám různým a mezi sebou odporným. Tak pozbyla u odpůrců Aristotela a sv. Tomáše Akvinského filosofie jednoty; což svědčí o nepravdě. Jedni pokládali jedinou

zkušenost za pramen pravého poznání filosofického a ubírali se směrem empirickým; jejich náčelníkem jest angl. lord Bacon. Druzí zaujali hlediště čirého rozumu, jelikož prý zkušenost nás přivéstí nemůže k pravému poznání filosofickému, jež nutno z jediného rozumu vyvésti, a ubírali se směrem rozumářským, rationalistickým; jejich náčelníkem jest franc. Descartes. Jiní upravili filosofii tak, aby výsledky jejími vyvraceli nadpřirozené náboženství křesťanské; jejich náčelníkem jest Herbert Cherbury. Také náuka o právu a společnosti lidské byla přetvořena tak, že odporovala názorům náboženství křesťanského a filosofie křesťanské a odpovídala názorům pohanským; jejich náčelníkem jest T. Hobbes. Hlavním zástupcem empirismu, jenž porušil nejen filosofii, ale i náboženství a náuku o právu, jest v Anglii Locke v 17. stol., kdežto naturalismu a svobodnému čili spíše libovolnému a nerozumnému myslitelství, jež zamítá náboženství křesťanské a filosofii křesťanskou, oddáni jsou v oboru náboženském Toland, Collins, Woollston, Tindal, Chubb, v oboru morálky hr. Shaftesbury, Hutcheson, Ferguson, Ad. Smith. Locke-ův empirismus končil důsledně jednak v akosmismu, kterým Berkeley tvrdil, že ve skutečnosti podstat tělesných ani není, aniž býti může, jednak ve skepticismu, kterým Hume o všeliké pravdě, skutečnosti pochyboval. Proti Hume-ovi hájili T. Reid a škola skotská pravdy a skutečnosti přirozeným instinktem, obecným rozumem lidským, kterým přisvědujeme zásadám, na nichž spočívá život náš, neznajíce důvodů jejich pravdy. Ve Francii našel směr Descartes-ův jednak odpůrce, kteří filosofii podceňující, pokládali nadpřirozené zjevení Boží naprosto nutným, jednak stoupence, kteří založili dvě soustavy filosofické nepravdivé: occasionalismus, který činí Boha jedinou účinkující příčinou v oboru jak přírody, tak ducha, a pantheismem končí, a ontologismus, dle kterého nazíráme ideje přímo v Bohu; v Nizozemí postavil Spinoza na zásadách Descartes-ových soustavu všebožeckou; dále přáli ve Francii naturalismu a svobodnému myslitelství P. Bayle, F. Voltaire, J. J. Rousseau, D. Diderot, sensualismu, který pokládá činnost nadsmyslnou za vyšší

stupeň činnosti smyslné, Condillac, materialismu J. O. de la Mettrie, C. A. Helvetius a spisovatel knihy *Système de la nature*. V Německu objevila se filosofie, kterou pěstovali: Leibnitz, Wolff, Wolffiani, Antiwolffiani, eklektikové, naturalisté a svobodní myslitelé, nedostatečnou; proto jí proklestil Kant nový směr čili spíše nové směry svými kritikami, jež nepravdivě uspořádal tak, že rozbil metafysiku o Bohu, duši lidské a světu, hlavní část filosofie, veškeré poznání naše sesubjektisoval a ceny objektivné zbavil, že morálku zcela odloučil od náboženství, jež jest jejím základem, a z morálky vyvésti se snažil náboženství, že náuku o právu a společnosti lidské sestavil bez Boha a bez morálky, že náboženství zcela znaturalisoval. Kantův kriticismus nepravdivý zaval podnět mnohým filosofům, nemírně a chorobně po nových soustavách bažícím (*Systemmacherei*), k rozmanitým tvarům idealismu, jsoucnost nalézajícího toliko v ideách, v mysli, a pantheismu (Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schleiermacher, Schopenhauer), k rozmanitým tvarům nepravdivého realismu (Herbart, Trendelenburg, Lotze, Fechner, Ulrici); také stoupenci materialismu Vogt, Czolbe, Büchner, Häckel jsou vzděláni duchem Kantovým a k němu se hlásí jako k otci; posléze jest nihilismus Hartmannův důsledným účinkem Kantova kriticismu. Takový je stav německé filosofie nového věku, která odpadla od filosofie křesťanské a náboženství křesťanského. Ne jinak se daří v 19. stol. filosofii mimo- a protikřesťanské ve Francii, kde mnozí filosofové oddáni jsou sensualismu a materialismu, socialismu, atheistickému a materialistickému positivismu, filosofii skotské a eklektické, traditionalismu, s filosofií křesťanskou a náboženstvím křesťanským se nesrovnávajícímu, a ontologismu, taktéž se nesrovnávajícímu. Taktéž vládne u mnohých filosofů anglických v našem stol. směr Reidův čili skotský, empirismus Lockeův, positivismus francouzský, darwinismus. V 18. a 19. stol. znamenati jest v Itálii sensualismus, kantianismus, ontologismus, hegelianismus, positivismus, skepticismus.

To-li uvážíme, nelze očekávati, že by filosofie nové doby, odtržená od Církve katolické a od filosofie křesťan-

ské, v Církvi katolické po všechny doby až po naši dobu pěstované, mohla vyhojiti porušenou přirozenost lidskou.

Abychom však ještě lépe o tom se přesvědčili, slyšme některé názory zmíněných soustav mimo a protikřesťanských jednotlivé. Přesvědčíme se, že netoliko tyto soustavy nemohou vyhojiti, ale že také ještě více kazí porušenou přirozenost lidskou.

1. Že mají nepravdivé mínění o Bohu mimo a protikřesťanští filosofové naší doby, slyšeli jsme jednajíce o jsoucnosti Boží. Jediné podotýkám ještě, že přecházejí z jedné krajnosti ke druhé, od pantheismu k materialismu a od materialismu k pantheismu, a že jejich filosofování, důsledně provedeno, končí atheismem. — 2. Že mají nepravdivé mínění o bytnosti člověka, těle lidském, jsoucnosti, bytnosti, činnosti, původě a nesmrtelnosti duše lidské, dokazují ve své »Psychologii«, vydané Dědictvím sv. Prokopa r. 1894. Blud o Bohu jest u nich spojen s bludem od uši lidské. — 3. Pantheismus nezná povinnosti člověka k Bohu, zamítá svobodu lidskou a mravní přičetnost, tvrdí, že názory, které různé v různých dobách panují, jsou nutnými výjevy božskými, a proto, že všeliká pravda, i náboženská i mravní, ustavičně se mění, že tedy není nezměnitelného řádu mravního, zákona přirozenosti lidské vštěpeného a že není vnitřního rozdílu mezi mravním dobrem a mravním zlem. — 4. Materialismus zamítá netoliko jsoucnost Boha, ale i duchovost duše lidské, svobodnou vůli, mravní řád v přirozenosti lidské založený a nezměnitelný, zákon od Boha stanovený, vnitřní rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem, cíl života pozemského, v blaženosti záhrobní záležející. Druh materialismu, positivismus, zamítá bohovědu nadpřirozenou a metafysiku nahrazuje božstvím člověčenstvím, avšak ne všemi lidmi, ale těmi, kteří o zachování a zdokonalení celku si dobyli zásluh, náboženstvím nazývají poctu, velikým mužům prokazovanou, svobodnou vůli neuznávají, ctnosti a nepravosti rozumějí smyslně a rozkoš smyslnou pokládají za dobro největší.

Je-li tedy pomoc proti nepravdelnosti nutná, může-li pomoc býti poskytnuta, nestačí-li pomoc lidská: od jediného

Boha, původce přirozenosti lidské, lze ji očekávati. A lidé ji také od Boha očekávali, Boha za ni prosili, a že Bůh je vyslyší, doufali. Tato naděje tím více rostla, čím hojnější a větší byla zla, jimiž ona nepravidelnost byla v životě soukromém a veřejném provázena. O této naději více slyšeti budeme později.

Tato pomoc musí býti nadpřirozená; neboť pomoc přirozenou Bůh člověku poskytuje stále přirozeným zachováním, nutně ze stvoření člověka vyplývajícím. Člověk tedy jestliže požívaje pomoci přirozené upadl do stavu nepravidelného a v něm trvá, potřebuje nutně pomoci Boží nadpřirozené. Než nutnost tato není naprostá, poněvadž přirozenost lidská není skrz naskrz zkažena, a poněvadž Bůh podle Své spravedlnosti mohl člověka viny se dopustivšího zůstaviti trestu. Je-li však si přát, aby všichni lidé všem pravdám i theoretickým i praktickým se naučili dobře a snadno a povinnosti všechny dobře a snadno plnili, máme-li na zřeteli, že jest Bůh nesmírně laskav k lidem: pomoc Boží nadpřirozená vztažně jest nutna. A věru, jak později uslyšíme, tradice národů vykládají, že ji Bůh slíbil.

Pročež hledati smíme a můžeme tuto pomoc Boží t. j. zjevení nadpřirozené buď jako ještě slíbené anebo již učiněné.

ČÁST PÁTÁ.

O prospěšnosti nadpřirozeného zjevení Božího.

Zvěděvše, že od Boha zjevením nadpřirozeným pomoc poskytnuta býti musí nutností vztažnou, tažme se, jaká to pomoc nutna jest, k čemu prospěšna.

Pomoc řídí se podle potřeb, podle nedostatků, kterým má býti zabráněno. Nedostatky však, jimiž ve příčině své přirozenosti trpí lidé sobě samým zůstavení, odnášejí se k duši a k tělu, k statkům nehynoucím a pomíjejícím, k rozumu a svobodné vůli, ke zbožnosti a mravnosti, k vzdě-

lanosti vědecké a umělecké, k životu jedinečnému a společnému, soukromému a veřejnému. Pomoc proti těmto nedostatkům očekávati musíme; takovou pomoc také může Bůh poskytnouti, poněvadž jest nejvýše moudrý, dobrotivý a mocný.

Z výhod, kterých se nám dostati může ze zjevení nadpřirozeného, a jež také očekáváme, budtež dvě nejdůležitější vysvětleny. Zjevením tímto naučí se lidé beze vší pochybnosti, s jistotou tomu, co by bez zjevení buď zcela nevěděli anebo zmateně a nejistě poznali. Málo jest zajisté těch, kteří pouhým rozumem dosíci mohou pravdy; avšak i ti, kteří jsou ducha bystřejšího, v nadpřirozeném zjevení mocné nalézají podpory. Dále kdo jest účasten zjevení nadpřirozeného, velmi snadno a bezpečně může nabyti poučení o věcech, jež rozum vyzkoumati nemůže, leč pracně a po mnohých námahách. A zajisté málo je těch, kteří pravdě věnovati mohou práci a námahu. Konečně pravdě od Boha zjevené přimísen není blud, poněvadž Bůh ani Sebe ani člověka nemůže klamati; aniž rozum zjevením osvěcený mezi protivnými domněnkami kolísá, poněvadž zjevení těší se z vážnosti svrchované, jež vylučuje všelikou bázeň, že by mínění opačné bylo pravdivo. A zajisté kdo může z nás říci, byť i nejmoudřejší, že rozum jeho nikdy nebloudí?

Zjevením nadpřirozeným může Bůh vůli naši síliti a pýchy zbaviti, ke ctnostem pobádati a od nepravostí odvracet, k činění dobrého a varování se zlého poskytovat pohybnost a prostředků; může zákony stanovnými čili pozitivními k tomu přispěti, aby zákona přirozeného bylo šetřeno, může city náboženské rozněcovati, ve ctnostech hrdinských nás cvičiti a příležitosti nám poskytnouti, abychom Jemu projevíli poslušnost a lásku, abychom si nastřádali zásluh; může stanoviti, jak bychom Jej ctili beze vší bázně a pochybnosti.

ČÁST ŠESTÁ.

Kterak máme pátrati po nadpřirozeném zjevení Božím?

Nadpřirozené zjevení Boží hledati netoliko můžeme, ale také máme, chceme-li se starati o svou přirozenost, aby byla vyhojena a zdokonalena, abychom cíle svého přirozeného došli.

Pročež zamítnouti nám jest vrchovatou netečností těch, kteří o zjevení nadpřirozené nedbají,* buď proto, že nevěří v jsoucnost Boha, buď proto, že přestávají na zjevení přirozeném; neboť Boha svou netečností urážejí a spásy své, která záleží v dosažení cíle, pozbývají. Byť i zjevení nadpřirozené obsahovalo tajemstva pravá kromě pravd přirozených, jakož i stanovné zákony nadpřirozené na zákoně přirozeném spočívající, byť i vedle cíle přirozeného stanovilo cíl nadpřirozený: nesluší se jím pohrdati, jakoby cíl přirozený dostačil; neboť je tím velice urážen Bůh nejdobrotivější, Jenž vytknuv cíl nadpřirozený udílí člověku dobrodiní větší. Aníž možno, když jest zamítnut cíl nadpřirozený, dojíti cíle přirozeného, poněvadž, jsou-li oba dány, úzce souvisejí, tak že jednoho nelze dosíci bez druhého.

Avšak ani netečnost částečná není chvály hodna. Neboť shledáváme-li, že zjevení nadpřirozené sobě přivlastňují některé tvary náboženské, nesmíme se domnívati, že všechny tyto tvary mají stejnou cenu, že na tom nezáleží, který z nich přijímáme, jenom když jednomu z nich, kterémukoli, přisvědčujeme; neboť obsahovati mohou články víry a zákony, jež jedny druhým odporují. Pročež netečnost tato nás k pravdě se protiví, Bohu činí křivdu, jakoby od Něho pocházeti mohly dvě věty mezi sebou protivné, a člověku připravuje záhubu, jelikož jej spasiti může jenom pravda, která jest jedna. Zkoumati nám spíše jest takové tvary náboženské, a který při zkoušce ostojí, ten si osvojiti.

Zkoumajíce zjevení nadpřirozené nesmíme filosofické methodě vývodné (deduktivné) podrobiti pravdy zjevené,

pokud jsou zjevené a pokud jako zjevené mají býti přijaty jako jí podrobujeme ve filosofii pravdu: Bůh jest, člověk má duši nesmrtelnou, poněvadž ona metoda nepřísluší ani těm pravdám, ani jejich zkoumateli. Nepřísluší těm pravdám neboť 1. zjevení jest svobodný čin Boží, jenž důvody filosofickými, metafysickými nedá se dokázati; 2. jest událostí, která připouští důkazy zevnější, jako každý děj historický; 3. Bůh zjeviti může tajemství pravá, jež postaviti před soud rozumu lidského velice jest neapno. Nepřísluší zkoumateli jejich, poněvadž není cestou ani dosti bezpečnou, ani snadnou, která by nás vedla k náboženství, jež dobrem jest nesmírně důležitým a každému člověku dostižitelným býti má.

Zbývá tedy zkouška auktority, jež poskytuje zřejmost zevnější a nejen pravdám zjeveným přísluší, ale i zkoumateli jejich. Než, pro auktoritu něco za pravdu míti, nazývá se věřiti. Pročež, máme-li přijati nadpřirozené zjevení Boží, zkoumati nám jest pohnutky uvěřitelnosti. A tato zkouška jest nezbytna. Neboť 1. nemůže člověk zjevení Božímu pevně přisvědčiti, není-li přesvědčen o Božském jeho původě, což bez důvodů jest nemožno. 2. Bůh na člověku žádati nemůže, aby přijal zjevení, o kterém neví, že jest Božské. 3. Jest více náboženství mezi sebou různých, jež si přivlastňují zjevení Boží; poněvadž nemohou býti všechna pravdiva, musí pravdivé býti rozeznáno od nepravdivých; což zkoušky vyžaduje. Tedy jest nám zkoumati zjevení.

ČÁST SEDMÁ.

O sudidlech nadpřirozeného zjevení Božího.

Sudidlo (criterium) jest známka, kterou se poznává nadpřirozené zjevení Boží a kterou se pravé zjevení rozeznává od nepravdivého.

Sudidla zjevení nadpřirozeného, zjevení přirozené předpokládajícího a v sobě držícího, jsou dílem přirozená, dílem

nadpřirozená. Sudidla přirozená jsou dílem vnitřní, čerpaná ze samé povahy pravd zjevených, dílem zevnější, čerpaná z povahy svědků anebo hlasatelů zjevení, a jsou známkami, z jichž nedostatku soudíme, že náboženství, jež chce býti považováno od Boha nadpřirozeně zjeveným, musí býti zavrženo, z jichž dostatku toliko soudíme, že náboženství, jež chce býti považováno od Boha nadpřirozeně zjeveným, může býti původu Božského. Sudidla nadpřirozená jsou známky, jež, poněvadž od jediného Boha způsobem nadpřirozeným pocházeti mohou, jsou naprosto dostatečná, aby jimi Božský původ zjevení nadpřirozeného na jevo vycházel a potvrzován byl, jež, těšíce se plné zřejmosti zevnější, nás pevně a neklamně přesvědčují o Božském původě zjevení.

Přirozená sudidla vnitřní jsou: 1. Zjevení jest Boha hodno. 2. Bohoslužbu zdokonaluje, spásu pokolení lidskému přináší. 3. Neodporuje ani logice, ani vlastnostem Božím, ani jistotným pravdám náboženství přirozeného, ani předpisům zákona přirozeného, ani pravdám ve vědě zkušebné na jisto postaveným, ani pravdám ve filosofii zřejmostí vniternou jistotně dokázaným. 4. Pravdy zjevené ani samy sobě, ani mezi sebou si neodporují.

Pravda zjevená, jež přesahuje chápavost rozumu lidského, nemusí býti již proto logice odporu.

Přirozené sudidlo zevnější zní takto: Prostředníci zjevení nadpřirozeného jsou schopni a ochotni svědectví dáti o pravdách sobě zjevených a svou zbožností a mravností doporučují se za prostředníky Boží.

Výjimkou odůvodněnou státi se může, aby Bůh užil nešlechtníka za prostředek Svého zjevení a jej přinutil hlásati pravdu zjevenou, ovšem tak, aby nebyli oklamáni ti, kteří tu pravdu slyší; tím se šířiti může slovo Boží.

K sudidlům přirozeným, jež nestačí sama sebou, aniž od každého člověka v krátké době mohou býti uvážena, přidružiti se musí nadpřirozená, na nichž spočívá auktorita; jsou to události, jež dokazují, že Bůh Se zjevuje nadpřirozeně, události nadpřirozené, jež o skutečnosti nadpřirozeného zjevení svědectví dávají a každému člověku rozumnému jsou

pochopitelný, zázraky. Zázrak tedy vůbec v tom záleží, že Bůh, nadpřirozeně Se zjevující chtěje Sobě víry zjednatí takové věci činí, jež On jediný činiti může, při čemž zření má ke zjevení, jemuž ty věci mají sloužiti ku svědectví a s nímž také mají souviseti. Tato činnost Boží se odnáší k přirozenosti buď tělesné, anebo duchové, jelikož člověk, jemuž k vůli zjevení se děje, sestává z těla a duše; proto rozeznáváme zázrak dvojí, zázrak ve smysle užším a prorockví.

ČÁST OSMÁ.

O zázraku.

§ 1.

Co jest zázrak?

Zázrak čili div jest děj, který nás naplňuje podivením. Podivení však v nás vzniká, když neočekávaný účinek v přírodě se naskytne, jehož příčina jest ze zkušenosti neznáma. Příčina může býti neznáma buď ze zkušenosti všech lidí anebo některých; zázrak v pravém smyslu vzatý budí podivení všech lidí kterékoli doby, jakékoli vzdělanosti, protože má příčinu všem neznámou, která se nedá usouditi ze žádné zkušenosti. Takový podiv lidí všech budí zázrak proto, že záleží v účinku, jenž převyšuje síly veškeré přírody, jež Boha sama příčinou má, poněvadž On jediný vládne přírodou neobmezeně a svrchovaně, On jediný převyšuje působnost přírody, On jediný její běh, její řád změnití může.

Proto jest zázrak děj od Boha samého působený mimo řád, jenž v přírodě vůbec jest zachováván.

V zázraku jest nám tři věci uvážiti. 1. Účinek působen jest mocí, která veškeré síly přirozené převyšuje; z této příčiny zove se zázrak mocným ukazem, virtus. 2. Cíl záleží v projevení něčeho nadpřirozeného; z této příčiny zove se zázrak znamením, signum. 3. Poněvadž zázrak slouží k tomu, aby, kdo

o něm ví, mysl svou obrátil k tomu, co má býti oznámeno, zove se předznamením, prodigium. V prvním významu spočívá důležitost ontologická, v druhém teleologická, v třetím psychologická.

Zázrak se liší 1. od toho, co Bůh při stvoření učinil, a co při zachovávání a řízení činí; 2. od toho, co sice silami přirozenými se děje, ale nicméně pochopitelné není, na př. jak sloučením kyslíku a vodíku vzniká voda, jak ze semene působením známých příčin vyrostle bylina; 3. od toho, co se děje dle řádu milosti, na př. svátostí pokání řádně přijatou Bůh odpouští člověku hříchy; 4. od toho, co pouzí duchové dobří silami své přirozenosti vlastními z vlastního popudu činí, na př. anděl strážný člověka chrání; 5. od toho, co duchové zlí činí, na př. zlý duch svedl Evu k hříchu v ráji; 6. od toho, co činí obratní eskamotéři a čím neopatrní lidé bývají klamáni.

Pojem zázraku vyžaduje, 1. aby to byl děj smyslům přístupný, zvláště zraku, na př. tři mládence v peci ohnivé bylo viděti, ani ohněm nebyli stráveni, 2. aby se stal v přírodě, na př. Kristus Pán utišil bouři mořskou, anebo na člověku, pokud tělem svým souvisí s přírodou, na př. malomocný jedním slovem uzdraven; 3. aby to byl děj neobyčejný, jenž by pozornost k sobě obracel; 4. aby převyšoval síly všech tvorů přirozené; 5. aby byl původu Božského; 6. aby sloužil k projevení něčeho nadpřirozeného, na př. Mojžíš čině před Faraonem zázraky dokázal, že jest od Boha poslán vysvobodit národ israelský.

Z těchto požadavků vysvětlen budiž zvláště pátý. Božský původ zázraku jest dvojí. Zázrak pochází od Boha buď přímo, na př. Bůh způsobil potopu Noemovu, Kristus Pán proměnil vodu ve víno, anebo nepřímo, t. j. skrze tvora rozumného, jehož Bůh užívá, na př. Eliáš, apoštol Petr činili zázraky, anděl Gabriel přinesl Marii Panně poselství. Činí-li Bůh přímo zázrak, jest Bůh příčinou jeho vlastní, příčinou, jež působí způsobem sobě vlastním, příčinou svéprávní a svobodnou, jež jedná z vlastní pobídky; pakli Bůh činí zázrak skrze tvora rozumného, je tvor příčinou zázraku nevlastní, buď

proto, že na Bohu vyžádal působení zázračné, na př. Josue vyprosil prodloužení dne, anebo že z rozkazu Božího jedná, na př. Mojžiš před Faraonem, anebo že jménem a mocí Boha samého jedná, na př. apoštol Petr.

Zázraky rozdělujeme z dvojí příčiny, přihlížejíce buď ke stránkám děje zázračného, anebo k stupni, jakým se převyšují síly přirozené.

V první příčině přihlížíme 1. k podstatě děje, a shledáváme zázrak v tom, co veškeré síly přirozené vykonati nemohou, na př. Kristus Pán jsa mrtev sám Sebou z hrobu vstal živ; Kristus Pán tělem Svým prošel dveře, s tělem Svým na nebe vstoupil. 2. K podmětu děje, a shledáváme zázrak v tom, co příroda nebo člověk sám sebou může silami vlastními způsobiti, ale ne na jistém podmětě, na př. zvířata udělují svou silou plodivou mláďatům život, ale žádná síla stvořená mrtvému nevrací života; lékař vidomým činí, ale ne od narození slepého. 3. Ke způsobu děje, a shledáváme zázrak v tom, co příroda svými silami a na jistém podmětě vykonati může, ale ne jistým způsobem, na příklad bouři mořskou tiší Kristus Pán jedním slovem, Mojžiš tresce zemi Egyptskou mrakem kobylek.

V druhé příčině rozeznáváme zázraky 1. nadpřirozené ve smysle užším, které řád přirozený naprosto převyšují, na příklad Lazar vzkříšen; 2. protipřirozené, které se dějí tak, že ve věci, na které se zázrak děje, trvá schopnost účinku zázračnému protivná, při zázraku jsouc zastavena, aby se neprojevila skutkem: oheň v peci nepálí tři mládence; 3. mimopřirozené ve smysle užším, které záležejí v tom, co příroda činí, ale ne tak, jak se to děje působením Božím v zázraku: nemocný slovem Krista Pána uzdraven. Ve smysle širším jsou všechny zázraky nadpřirozeny, poněvadž jsou činěny od Boha samého, Jenž stojí nad přírodou, a poněvadž souvisejí se zjevením nadpřirozeným, a mimopřirozeny, poněvadž se dějí mimo řád přirozený, od přírody pravidelně zachovávaný.

Ačkoli zázraky od Boha činěné jsou dílem nadpřirozeny, dílem protipřirozeny, dílem mimopřirozeny, nicméně

nepřirozeny nejsou. Neboť 1. Bůh činí zázrak tak, že přirozenosti neničí v těch věcech, ku kterým se vztahuje; na př. když Kristus Pán nasýtil zázračně množství lidu, nezničil ani přirozenosti chlebů sytících, ani přirozenosti lidí nasycených. 2. Řád nadpřirozený, dle kterého se děje zázrak, předpokládá řád přirozený, kterým se řídí děje přírodní; na př. v pravdě zázračné, pouhými silami přirozenými nevysvětlitelné prodloužení dne o šest hodin, o němž v Písmě svatém čteme, má podkladem přirozený zjev, při kterém dle zákonů přirozených vidíme slunce na obloze o několik minut déle, ač slunce skutečně jest již pod obzorem; jestliže člověk uměním svým vyhotoví z neživé hmoty těleso neživé, jež automaticky vydává ze sebe hlasy lidské, proč by Bůh nemohl učiniti zázračně, aby oslice mluvila k Balaamovi? Jestliže těleso hořlavé, obalené v osinku, v ohni neshoří, proč by nemohl Bůh učiniti, aby tři mládenci zázračně v peci ohnivé neshořeli? 3. Bůh čině zázrak užívá sil přírodních, jež samy sebou nikterak nestačí, aby to způsobily, co zázračným nazvati jest, na př. větru, když Rudým mořem zázračně provedl národ svůj vyvolený. 4. Podmět zázraku, jenž podroben jest řádu přirozenému, zázrakem povznesen a povýšen jest do řádu vyššího, nadpřirozeného; na př. tělo Krista Pána, jež bylo pravé tělo, jež mělo pravou přirozenost tělesnou, stalo se po vzkříšení duchovým, neporušitelným, nesmrtelným. 5. Co se mimo obyčejný pořádek v přírodě děje, odnáší se jen k jedné příčině, která pořádek ten obyčejně zachovává, ne ku všem, jen k jistému případu, který zázrakem se stává výminečným, pravidelnosti nerušícím. 6. Kromě mohutnosti přirozené má každý tvor Boží, jako tvor, také mohutnost poslušenskou, která přirozenou neničí, a kterou tvor Bohu, svému stvořiteli, tak jest podroben, že bez odporu tomu se podrobuje, co Bůh dle Své všemohoucnosti a moudrosti na něm činiti chce způsobem nadpřirozeným, zázračným. 7. Zázrak neodporuje všeobecnému řádu, který prozřetelnost Božská v přírodě zachovává; spíše se s ním srovnává.

Z toho patrno, že pojem zázraku, takto stanovený,

rozumu lidskému neodporuje, že znaky, ze kterých se těší jeho pojem, mezi sebou si neodporují; proto jej můžeme přijati.

§ 2.

O možnosti zázraku.

Možnost zázraku zavrhuji:

1. Materialisté čili hmotaři, říkajíce, že není Boha, Jenž by zázraků dělal, že vesmír jest řízen pouhou nutností zákonů přírodních, která nedovoluje pražádné výjimky. K nim náležejí, abych uvedl příklad, Büchner, Moleschott, Czolbe. Avšak filosofie křesťanská dokazuje materialismu, že není pravdiv, že kope rozumu lidskému hrob, že se podobá dítěti, jež vidouc hodiny a slyšíc, že je udělal hodinář, volá: »To nemůže býti; vždyť hodináře nevidím v hodinách,« že, uznávaje toliko, co jest přístupno smyslům, je-li důsledným, ani o silách a zákonech přírodních nemůže mluvit. Není tedy hmotařství oprávněno souditi o zázraku, tím méně jej zavrhovati.

2. Pantheisté čili všebožci říkají, že cokoli se děje, dílem jest Boha samého, jest Bohem samým, že tedy, jsou-li zázraky, všecko jest zázrakem. Také pantheismu dokazuje filosofie křesťanská, že jest nepravdiv, jako materialismu. Oba tyto směry nepravdivé jsou dvě výstřední krajnosti. Učenci, kteří zamítají filosofii křesťanskou, buď že ji neznají, anebo že nechtějí přijati, čemu ona učí, pohybují se v těchto krajnostech, z jedné přebíhajíce k druhé; když se nasýtí bahna, ve kterém potápí materialismus rozum lidský, vymrští se do výšin závratných, zaujmou trůn Boha samého a ze sebe a celé přírody udělají Boha; než, poněvadž proti takovým názorům se vzpírá zdravý rozum lidský, nesetrvají učenci ve všebožectví, ale vrátí se opět ve hmotařství. A takové přebíhání z jedné výstřednosti do druhé shledáváme u nich, poněvadž neznají a nechtějí znáti střední cesty, kterou se ubírá filosofie křesťanská. Je-li hmotařství zjevné neznabožství, vede k němu důsledně všebožectví, ano, jest neznabožstvím zakrytým. Za příklad všebožců jmenování

budtež ze století 19. Fichte, Schelling, Hegel. Jestliže tedy všebožci zamítají zázrak, nemůžeme s nimi souhlasiti, poněvadž jejich filosofická soustava, na které svůj soud o zázraku zakládají, naprosto jest nepravdiva.

3. Deisté čili bohoklidci říkají, že svět, od Boha byv stvořen, sám sobě jest zůstaven, že tedy není potřebí ani možno, aby Bůh sám zázrakem do dějů tohoto světa zasahoval. Avšak deismus odporuje zásadě, která zní Jaký počátek, takové i další trvání. Jestliže svět nemá svůj původ sám od sebe, nemá ani trvání sám od sebe jediného; jako Bůh stvořil svět, tak jej i zachovává a řídí. Takovým způsobem vyvrací filosofie křesťanská bohoklidce. Tedy mínění deistů o poměru světa k Bohu jest nepravdivo; tedy také nepravdiv jest jejich závěr, že zázrak jest nemožný. Jiné námitky bohoklidců proti zázraku probereme později. Bohoklidství chce se střední cestou bráti mezi hmotařstvím a všebožectvím, ale tak si nevede, jako filosofie křesťanská, proto končí buď materialismem anebo pantheismem, vždycky však neznabožstvím; neboť nepotřebuje-li svět Boha ku svému trvání, nepotřebuje Ho k svému vzniku, jak hmotař hlásá; všebožec opět volá: Svět proto trvá sám od sebe, poněvadž jest Bohem, Jemuž jedinému přísluší trvání nezávislé. Tedy ani deismus není oprávněn souditi o zázraku a zamítati jeho možnost. Deismus, z anglického protestantismu vzniklý, jehož zakladatelem jest Ed. H. Cherbury, velikým apoštolem M. Tyndall, končil skepticismem Hume-ovým; tento deismus anglický byl přijat ve Francii a končil u Voltaire-a, Rousseau a, Diderota materialismem a neznabožstvím; v Německu byl jemu oddán především Lessing a Kant, po Kantovi se proměnil deismus v pantheismus a rationalismus (rozumářství), o němž ihned uslyšíme. Tedy opět jest nám tvrditi, že bohoklidec není oprávněn prohlašovati zázrak nemožným.

4. Protestantství nejen zamítнувši ve víře křesťanské auktoritu Církve katolické, od Krista Pána založené, podemlelo samo sobě pevnou půdu, tak že subjektivismu (osobním náhledům) jsouc oddáno, v přčetných a rozmanitých bludech tone, ale také podnět zavdalo filosofii novověké protikře-

stanské, která čirým subjektivismem jsou řízena, taktéž do bludů přečetných a rozmanitých klesá. Filosofie z protestantství vyšla, jejíž hlavním zástupcem jest Kant, působila nazpět na protestantství a zasela v něm símě rationalismu čili rozumářství, jež záleží v tom, že rozum lidský se činí samojediným a rozhodujícím soudcem pravdy nadpřirozeně zjeveného náboženství křesťanského. Jenom to jest, dí, pravda v náboženství křesťanském, co rozum lidský přirozeným světlem svým chápe, a vše, co jest v něm obsaženo, potud jest pravdivo, pokud rozum lidský to chápe sám sebou. Tak zjevení podléhalo by soudu lidskému, a Bůh by souzen byl od člověka. Takovými rozumáři stali se někteří protestantští učenci, na př. Eichhorn, Semler, Paulus, Schleiermacher, Bauer, Strauss, naplnění jsouce duchem novověké filosofie protikřesťanské a železnou důsledností pokračující ve směru protestantském, a působili škodlivě, jsouce kazateli, učiteli a spisovateli. A tito rozumáři protestantští zamítají možnost zázraku. Avšak jejich tvrzení o nemožnosti zázraku prohlašujeme nepravdivým, uvažujeme-li, v čem jejich rozumářství záleží a kterak vzniklo.

Proti hmotařům, všebožcům, bohoklidičům a rozumářům tvrdí a přesně vědecky dokazuje filosofie křesťanská, že zázrak jest možný.

Vědecké důkazy tyto jsou tři: *A)* z pojmu Boha a tvorstva čerpaný, *B)* ze zkušenosti čerpaný, *C)* z působnosti lidské čerpaný.

*A) Důkaz z pojmu Boha a tvorstva,
a priori čili do zvědný.*

Pozorujeme-li přírodu, shledáváme, že v ní vládou zákony, dle kterých stále a stejně v podobných okolnostech prokazují tělesa své síly a k cíli směřují. Tak vyroste ze semene žitného stále a stejně za týchž podmínek klas žitný silami žitu náležejícími k tomu cíli, aby kvetl a plod přinesl. To se děje dle jistých zákonů žitu stanovených, které stále a stejně činnost žita spravují. Cíl jest každé podstatě vlastní a záleží v dokonalosti, ku které tvor spěje, působě dle zá-

konů přirozených svými silami. Svůj vlastní cíl má zrnko žitné, svůj vlastní ječmenné, ovesné. Jenom tehdy mluvíme o dokonalosti byliny, když přináší plod. Tato dokonalost jest bylině vytčena, k ní směřuje a k tomu jí slouží za prostředek síly její, jejichž působnost podmíněna jest jistým zákonem, to jest jistým způsobem, kterým by činnost se rozvíjela.

Než, kromě tohoto cíle každému tvorů vlastního je také cíl jednotný, společný, ku kterému všichni tvorové spějí; každý nerost, každá bylina, každé zvíře, každý člověk má svůj vlastní cíl; svůj vlastní společný cíl mají všechny nerosty, svůj vlastní všechny byliny, svůj vlastní všechna zvířata, všichni lidé; společný cíl mají nerosty, byliny, zvířata, lidé pospolu. Každý tedy zachovává pořádek sobě vlastní, všichni pak tvorové pospolu pořádek obecný. Ze zákonů a pořádku vyplývá běh přirozený, kterým stále tíž účinkové na jevo vycházejí, totiž dle sil tvorů vlastních a dle působení jistých zákonů.

Že zákony přírodní jsou stálé, víme s jistotou. Neboť se odnášejí k tělesům přírodním; proto jakou máme jistotu o tělesech, takovou máme o zákonech. Ano, jistota o zákonech základem jest jistoty o tělesech, jelikož tělesa se nám svými zákony objevují. Také zkušenost nás přesvědčuje o stálosti zákonů; na př. dle týchž zákonů děje se bouřka, dle týchž zákonů přináší bylina plod, dle týchž zákonů pohybuje se zvíře samo ze sebe od místa k místu. Tato jistota je tak veliká, že netoliko soudíme o účincích minulých a přítomných, ale také o budoucích, jsouce pevně přesvědčeni, že týž zákon za týchž okolností vždycky způsobem týmž se jeví. Tak vycházelo slunce za Josua dle téhož zákona, jako za nás vychází a jako po nás vycházeti bude. Strom fíkový dle téhož zákona rostl, když Kristus Pán dlel na zemi, jako roste nyní a růsti bude. Tytéž zákony přírodní řídily život lva za Daniela proroka, jaké nyní řídí a jaké říditi budou.

Tato jistota o pořádku přírodním jest pouze podmíněná, nikoli naprostá. Jistota naprostá spočívá v přirozenosti věci samé a ve spojení idejí; jistota podmíněná spočívá na

stálosti zákonů přirozených a na naší zkušenosti. Tak vím s jistotou naprostou, že dvakrát dvě jsou čtyři, že každý účinek má svou příčinu, že jsou tělesa mimo mne, že já bytuji, že svět pochází od Boha stvořitele, že duše lidská jest nesmrtelná. Než, pořádek přírodní, dle něhož oheň spaluje věci spalitelné, mrtvé tělo lidské hnilobě podléhá, moře pohlcuje toho, jenž po něm kráčet chce jako po suché zemi, tento pořádek přírodní nespočívá jenom v přirozenosti tvorů a v zákonech přirozených, ale předpokládá působení Boží. Každý tvor, když působí, jest sice sám pravou příčinou svého působení, ale druhou; první příčinou jest Bůh, Jenž tvorstvo nejen stvořil, ale i zachovává.

Proto naše jistota o pořádku přírodním není naprostou, nýbrž podmíněnou.

Než, vyložme a dokažme blíže podmíněnost pořádku přírodního; za tou příčinou přihlížejme k jeho původu a zachování.

Netoliko moudře, ale také svobodně z ničeho stvořil Bůh v čase, čili, abychom se určitěji vyjádřili, s časem svět a se světem jeho pořádek; neboť Bůh nebyl nikterak nucen stvořiti svět, jelikož jsoucnost, svrchovanou dokonalost a svrchovanou blaženost má sám od Sebe. Aniž jest možný pouze tento svět, pouze tento pořádek přírodní; nesčíslné světy jsou možny, jakož i nesčíslné pořádky přírodní, jež obojí Bůh od věčnosti myslí. Z nesčíslných tedy světů Bůh svobodně vyvolil tento svět, jenž jest předmětem naší zkušenosti, z nesčíslných pořádků přírodních svobodně vyvolil tento pořádek, o němž svědectví nám dává zkušenost. Avšak Bůh všemocný, velemoudrý a naprosto svobodný netoliko svět a jeho pořádek stvořil mocně, moudře a svobodně, ale také obojí mocně, moudře a svobodně zachovává, poněvadž, jaký počátek světa a jeho pořádku, takové jest i další trvání jeho. Svoboda však, kterou Bůh zachovává pořádek přírodní, záleží v tom, že, uzná-li Bůh dle Své moudrosti za dobré změnití pořádek přírodní, jej dle Své všemohoucnosti změnití může. A tuto změnu nazýváme zázrakem.

Avšak tuto změnu způsobiti může Bůh, když neruší ani zásad logických ani naší jistoty o pořádku přírodním

aní Svých božských vlastností. A že věru neruší, hodlíme dokázati.

a) Bůh pořádek přirozený mění zázrakem tak, že neruší zásad logických. Neboť zázrak se stává zřídka z příčin Boha hodných, od Boha všemocného, svobodného, nejmoudřejšího původce a zachovavatele veškeré přírody ku prospěchu člověčenstva, jemuž příroda sloužiti má; odnáší se k jednotlivé příčině, které Bůh nadpřirozeně tak užívá, že její působení se shoduje se všeobecným pořádkem prozřetelností Boží stanoveným. Věru tu není, co by odporovalo pojmu o Bohu a tvorstvu.

Zkoumejme čtyři zásady logické: 1. zásadu totožnosti: Každá bytost je tím, co náleží k její bytnosti. Tato zázrakem se neruší. Neboť při zázraku zůstává Bůh Bohem, svrchovaným pánem přírody, a svět světem, světem, jenž jest podroben svému pánu svrchovanému, aniž jemu odporovati může. 2. Zásadu protikladu: Žádná bytost není tím, co nenáleží její bytnosti. Tato zázrakem se neruší. Neboť rušila by se tehdy, kdybychom tvrdili, že Bůh činí zázrak, ač té moci nemá, že síly přírodní samy jej činí, ač nemohou působnost sobě vlastní, přirozenou převýšiti. 3. Zásadu o vyloučeném třetím: Každá bytost ve skutečnosti buď bytuje anebo nebytuje; každá bytost má nějakou určitou bytnost anebo jí nemá. Nic třetího nelze si mysliti. I tato zásada má při zázraku platnost. Každý zjev přírodní děje se buď přirozeným během anebo nadpřirozeným; nic třetího není možno. Oba tyto členy přesně od sebe se liší, tak že, děje-li se zjev přirozeně, neděje se nadpřirozeně, děje-li se nadpřirozeně, neděje se přirozeně; k tomu, abychom oba tyto členy rozeznali, jsme právě tak schopni, jako k tomu, abychom rozeznali pravidlo a výjimku. 4. Zásadu o dostatečném důvodu: Každý děj musí míti důvod dostatečný. I tato zásada má při zázraku platnost. Neboť původcem jest Bůh, všemocný, svobodný a velemoudrý pán přírody; zázrak činí z příčin důležitých, aby rozmnožil Svou slávu, aby prospěl člověčenstvu a skrze člověčenstvo přírodě. Zázrak se stává působením Božím článkem všeobecného pořádku; při zá-

zraku užívá Bůh sám sil přirozených nadpřirozeně, zázrak tedy jest postaven na přirozenost a vystaven nad přirozenost. Tedy všelikým důvodům vyhovuje zázrak.

Z toho všeho zavíráme, že zázrakem neruší Bůh zásad logických.

b) Bůh zázrakem mění pořádek přirozený tak, že neruší naší jistoty fysické o přirozeném běhu přírodních dějů. Neboť zázrak se děje zřídka a od zákona tak se uchyluje, jako výjimka od pravidla; pročež jako pravidlo výjimkou nepozbývá ceny, ba spíše jest potvrzováno: tak fysický zákon není zázrakem oloupen o svou platnost, tak že o jeho působnosti pravidelné podržujeme jistotu fysickou.

Odpůrcové volají: Kdyby zázrak skutečně se stal, byli by lidé popleteni a nevěděli by, co se bude dít v přírodě, nemohli by očekávati, co se před zázrakem pravidelně dělo. Jim možno takovouto dáti odpověď: Z pravidla panuje zákon; má-li však mimořádně nastati zázrak, musí se naskytnouti okolnosti, jež výjimku oprávnují, jež svou neobyčejností mysl lidskou připravují na výjimku v jistém určitém případě. Kdo zkoumá dějiny Starého a Nového Zákona, může se o tom přesvědčiti, že zázraky jako výjimky byly na svém místě, a že svědkové těch zázraků nebyli nikterak zvikláni ve své jistotě o přirozeném běhu dějů přírodních.

c) Bůh zázrakem mění pořádek přirozený tak, že neruší Svých vlastností. Neboť 1. všemohoucnost Bůh neomezil ani nevyčerpal stvořením světa; kdyby byla omezena a vyčerpána, nebyl by Bůh Bohem, bytostí neskonalou Proto činí-li Bůh zázrak, dává na jevo jasněji a u větší míře všemohoucnost Svou a neskonalost. 2. Bůh čině zázraky trvá ve Své bytnosti nezměnitelným. Neboť věcem stvořeným neuložil řád naprosto nezměnitelný, poněvadž naprostá nezměnitelnost náleží Bohu, bytosti naprosté, absolutné, nikoli tvorům, bytostem vztažným relativným, tak že jí Bůh nemůže s tvory sdíleti. Tedy měnitelný řád uložil světu, a sice tak, že měniti jej závisí na Jeho vůli svobodné. Řád přírodní jest pro přírodu nezměnitelný, nikoli pro Boha, Jenž jej přírodě uložil. Dále dáváje zákon fysický zároveň předvídal a svo-

bodně ustanovil výjimku, zázrak. Pročež čině zázraky nemění Svých úmyslů, které jsou Jeho bytností, nýbrž Svá díla. Tedy trvá ve Své bytnosti nezměnitelným. 3. Bůh nej-moudřejší může míti pro zázrak příčinu dostatečnou, která jest hodna i Boha i člověka i přírody, aby Bůh od člověka skrze přírodu lépe byl poznán a ctěn, aby člověk a skrze člověka příroda cíle svého dokonaleji došli. Nečiní věru Bůh zázrak z rozmaru, maně, bez rozvahy, ani aby Si pohrával dětinsky, ani aby kratochvíli, zábavu připravil lidem. Zázrakem tedy jasněji vysvítá moudrost Boží. 4. Pečlivost a lásku dává Bůh na jevo čině zázraky. Věru láska Boží jest vynalézavá, vynakládá všech prostředků, aby lidem udílela dobrodiní; když prostředky přirozené buď samy sebou nestačí anebo zbaveny jsou od člověka své působnosti, láskou puzen užívá Bůh prostředků nadpřirozených.

Z tohoto důkazu dozvědného, apriorického vysvítá, že zázrak jest možný.

B) Důkaz ze zkušenosti čerpaný, aposteriorický, čili převědný.

Pozorujeme-li národy pohanské, vidíme, že všichni v zázraky věří, jak vzdělaní, tak nevzdělaní. Národ řecký a římský, kteří stáli na vysokém stupni vzdělanosti světské a ve vědách a uměních daleko pokročili, tak že jim učili jiné národy a základ položili novověké vzdělanosti světské, věřili v zázraky, jak dokazují jejich mythologie a liturgie, jak z písemných památek jasně vysvítá na hojných příkladech. Tažme se starých Egyptanů, Babyloňanů, Peršanů, Indů atd. Zkoumejme nynější národy v Asii, Africe atd. Všude zázraky! Ba víra pohanů v zázraky pohnula některé pohanské filosofy řecké, na př. novoplatonika Jamblicha, že do filosofie zavedl zázračnost t. j. fantastickou theurgii všebožeckou, ač na filosofa připadá toliko dokázati, že zázrak jest možný ve smysle křesťanském, nikoli však důvody zázračnými vykládati, co má přirozeným světlem rozumu lidského býti pochopeno. Nevzdělaní pohané v severních částech země mají posud šamány, kteří jsouce jakýmisi kněžími, duchy

přivolávají, kouzla provozují, zázračně léčí. Ovšem zázraky národů pohanských jsou nepravé a nepravdivé, jak dokázati anebo poznati může, kdo řádně rozumu užívá; ale nicméně patrně, že národové pohanští zázraky znají a je přijímají.

O zázracích se shodují všichni národové pohanští, a jejich souhlas obecný je tak patrný, že jej odpůrcové zázraku nemohou zapřít. Jestliže odpůrcové tito celé pokolení lidské obviňují z pověry a předsudku: diviti se jest, že oni jediní oči mají otevřené, a celé pokolení lidské že jest poraženo slepotou. Ovšem pověře národové pohanští byli a jsou oddáni, pokládajíce nepravé a nepravdivé zázraky za pravé a pravdivé. Avšak odkud se vzala u nich všeobecná víra v zázraky vůbec? Stalo se tak omylem anebo podvodem? Nestalo se, poněvadž u všech národů zázrak úzce souvisí s náboženstvím, jež ve svých počátcích nevzniklo ani omylem, ani podvodem. Náboženství jest založeno na skutečném a určitém poměru člověka k Bohu; původní náboženství, jež měli všichni lidé, pokud byli pospolu, bylo nadpřirozené, jak z dějin lidských vysvítá; avšak nadpřirozené náboženství díti se může jenom nadpřirozeným zjevením Božím, k němuž náleží zázraky, jako opět přirozené náboženství, v nadpřirozeném obsažené, děje se zjevením přirozeným, k němuž náleží děje přirozené. Když tedy pokolení lidské se rozešlo na národy, nezapomnělo na zázraky, s původním náboženstvím nadpřirozeným úzce spojené, tak jako nezapomněli zcela na ono náboženství původní. Avšak veliká část pokolení lidského vinou svou a působením zlého ducha odpadla od pravého Boha a od pravého náboženství původního; náboženství jejich stalo se falešným, a proto i zázraky staly se falešnými. Pouze u národa vyvoleného, kterému Bůh věnoval zvláštní péči, ač na ostatní národy nezapomněl, skrze který spásy mělo dojíti veškeré pokolení lidské, udrželo se nadpřirozeným působením Božím pravé náboženství nadpřirozené a s ním také nadpřirozené zjevení Boží, k němuž náleží zázraky. Tak si musíme vysvětliti všeobecnou víru v zázraky a falešnost zázraků, ve které pohané věřili a ve které, bohužel, i někteří

křesťané pověreční věří, jakoby pohany byli, a ne křesťany.

Ze všeobecné víry v zázraky, která ve svém základě nespočívá ani na omylu, ani podvodu, soudíme, že jest zázrak možný; neboť zásada logická zní: *Ab esse valet conclusio ad posse*, t. j. ze skutečnosti lze souditi na možnost.

Ale netoliko zkušenost, kterou máme o národech pohanských, nás učí, že jest zázrak možný, ale také naše vlastní zkušenost. Při devátém důkaze o jsoucnosti Boží byl připomenut zázrak, který se stal na jazyku sv. Jana Nepomuckého, zázrak, který se děje na krvi sv. Januaria v Neapoli, zázraky Lúrdské. A když se jedná o blahořečení nějakého světce křesťanského, jsou zázraky, jež se děly po smrti jeho, nevyhnutelný; ty však se zkoumají s největší přísností.

Odtud plyne závěr: Jsou-li zázraky skutečny, jsou také možny.

C) D ů k a z a n a l o g i c k ý, z a n a l o g i e č i l i o b d o b y v e d e n ý.

Souditi můžeme a *minori ad majus*: Jestliže člověk vytvoří na přírodě věci, ne sice zázračné, ale podivuhodné a znamenité, tím spíše Bůh v přírodě konati může zázraky.

Vyložme blíže tento důkaz.

Podivuhodná díla vykonává člověk na neživé přírodě, užívaje sil její dle své vůle, rozumem řízené; dává jim jiný směr, větší moc a platnost; může jimi učiniti věci, kterých příroda učiniti nemůže. Z nerostu vytvoří hodinky; síly vodní páry užívá k jízdě po železné dráze; proudem elektrickým telegrafuje a telefonuje; z kamene vytesá sochy krásné; nástroji plechovými vykouzlí hudbu krásnou; z nerostů udělá automat, který mluví, atd. atd. Kdo by mohl vyjmenovati a vypsati všecka díla lidská, z nerostů vytvořená? Co již dokázala lučba neorganická? Kdo by se tomu všemu nedivil? Zdali příroda sama by to vytvořila?

Také zemědělství a zahradnictví nás podivem naplňuje, co člověk dokázati může v říši rostlin. Co mám říci o lučbě organické, která dovede rostlin užívati způsobem podivu-

hodným? Kuchař užívá rostlin, aby uvařil pokrmy velmi chutné; průmyslník proměňuje rostliny v látky drahocenné; umělci slouží rostliny atd. atd.

Konečně umělý chov zvířat jaká díla dovede? Pěstují se domácí zvířata, jež skrze člověka konají, co by sama sebou nemohla konati. Popatřme do zvěřince, a diviti se budeme; neboť se zdá, jako by člověk zvířata k sobě povznášel a na vyšší stupeň stavěl.

A to činí člověk, který přírodu nestvořil, který ji dokonale nezná, který jí úplně nevládne.

Zda můžeme tedy Bohu, stvořiteli, Jenž přírodu dokonale zná, Jenž přírodou úplně vládne, Bohu všemohoucímu a nejmoudřejšímu upříti schopnosti zázračné? Jenom kdo Boha zapírá, kdo má o Bohu a přírodě špatný pojem, tvrditi může, že jsou zázraky takové, jaké jsme na počátku byli vyměřili ve smyslu křesťanském, nemožny. Ovšem, liší se dílo lidské na přírodě vytvořené od zázraku velice; ale také Bůh neskonalé se liší od člověka, a proto i zázrak převyšuje velice dílo lidské.

Tedy i z důkazu analogického vysvítá možnost zázraku.

§ 3.

Námítky vyvráceny.

Nám. 1. Bůh všecko poznává nutně; avšak vůle Jeho je totožna s rozumem. Tedy všecko nutně chce. Než, zákony pocházejí z vůle Boží. Tedy jsou naprosto nutny, a změny jsou nemožny.

Vyvr. Není pravda, že veškeré vědění Boží jest nutno. Neboť vypovídati lze nutnost toliko o vědění Božím onom, jež se odnáší k Bohu samému a k věcem, jež státi se mohou, aniž skutečnými jsou. Než, vědění, jež má předmětem věci stvořené, skutečně bytující, není v Bohu nutné, nýbrž podmíněné. Neboť dokonalost poznání vyžaduje, aby předměty byly představovány takovými, jakými jsou; než, věci stvořené, skutečně bytující, nejsou nutny, ale podmíněny. Tedy že ty věci skutečně bytují, poznává se ne nutně, ale pod-

mínečně. Totéž lze říci o pořádku a zákonech fysických, o kterých lze dokázati, že jsou změnám podrobeny. Neboť jsou-li věci tohoto světa podmíněny, tak že mohou býti a mohou nebýti, jsou též zákony fysické a pořádek světový podmíněny; podmíněny však musí býti bytostí naprosto nutnou, Bohem, záviseti musí na Bohu, bytosti nejmocnější, nejmoudřejší a naprosto svobodné. S touto podmíněností však úzce souvisí měnitelnost, která předpokládá Boha, bytost naprosto neměnitelnou. Jsou-li věci tohoto světa měnitelný, o čem nikdo nemůže pochybovati, poněvadž zřejmá zkušenost tomu nasvědčuje, jsou také zákony, dle kterých změny tohoto světa se dějí, a pořádek, který ve změnách těchto jest zachováván, měnitelný, podrobeny změnám, jež od jejich původce způsobeny býti mohou. Ovšem, jakási nezměnitelnost zákonům fysickým přísluší; neboť příroda jich změnit nemůže. Než, taková nezměnitelnost není naprostá, absolutní, nýbrž vztažná, relativná, poněvadž zákony fysické nejsou samy od sebe, ale od Boha, poněvadž sebe nezachovávají, ale jsou od Boha zachovávány, poněvadž jak ve svém počátku, tak i v dalším trvání závisejí na Bohu, poněvadž jejich nezměnitelnost obrazem a stínem jest nezměnitelnosti Boží. Avšak ani jim nemůže příslušet nezměnitelnost naprostá, absolutní, poněvadž tato jest nezbytným a podstatným přívlastkem Boha, bytosti naprosté, absolutní, bytosti, která jest sama od sebe, bytosti naprosto nejdokonalejší. Kdyby zákony fysické byly naprosto nezměnitelný, musil by také svět, jimi řízený, býti naprosto nezměnitelným, musil by býti Bohem.

Aniž proto musí býti Bůh pokládán měnitelným, že poznává věci tohoto světa a zákony fysické měnitelnými; neboť čin poznání Božího se nemění, byť i změnám podrobeny byly jeho předměty, poněvadž Bůh od věčnosti ví, jakými budou tyto předměty v čase.

Pročež, byť i nikterak se nelišila dle mínění odpůrcova vůle Boží od rozumu Božího, přece můžeme důvod protivníkův obrátiti proti němu samému takto: Rozum je zcela totožný s vůlí, avšak Bůh nemyslí všecko, co myslí, jako nutné; tedy nechce všecko, co chce, jako nutné; pročež zá-

kony přírodní mohou od Boha býti podmíněčně stanoveny a změnám podrobeny.

Avšak vůle se liší v Bohu ne sice věcně, ale virtuálně. Aby vysvětlil rozdíl věcný a virtuální, uvádím příklad: mezi člověkem a zvířetem jest rozdíl věcný, mezi rozumem člověka a vůlí člověka jest rozdíl věcný, mezi živočichem rozumným a živočichem svobodnou vůlí majícím není rozdíl věcný, nýbrž virtuální, mezi člověkem a živočichem rozumným není rozdíl ani věcný, ani virtuální, nýbrž čistě pomyslný. Dle tohoto příkladu není mezi rozumem Božím a vůlí Boží rozdílu věcného, poněvadž i rozum i vůle jest bytostí Boží samou; není však mezi nimi rozdíl čistě pomyslný, poněvadž rozum Boží se jeví poznáním a vůle chtěním, snažením, a poněvadž mezi poznáním a chtěním není rozdíl čistě pomyslný; proto klásti musíme rozdíl virtuální. Odtud jde na jevo, že, byť i mocnost Boží, pokud jest rozumem, něčím se obírala myšlením, přece nemusí ihned, pokud jest vůlí, totéž učiniti předmětem snahy, aby to bylo skutečným. Tedy, jestliže Bůh něco nutně myslí možným, odtud ještě nenásleduje, že to Bůh nutně chce skutečným.

Nám. 2. Zákony přírodní jsou nálezy Božími; co však jest nálezem Božím, vychází nutně z přirozenosti Boží dokonalé, a nemůže tedy býti změněno. Proto ani zákony přírodní nemohou býti změnám podrobeny.

Vyvr. Připouštíme, že zákony přírodní jsou nálezy Božími, či spíše jsou předmětem a účinkem nálezů Božích, Avšak odpůrce, Spinoza, míní, že nic není pravdivo, leč jediné nálezem, proto prý zákony přírodní z dokonalosti Boží nutně vyplývají. Než, byť i závisely pravdy všechny na nálezu Božím, přece možny jsou pravdy podmíněné; proto mezi návěstí Spinozovou: »Nic není pravdivo, leč jediné nálezem,« a závěrem: »Zákony přírodní z dokonalosti Boží nutně vyplývají« není logické důslednosti. Aniž tato návěst a tento závěr, samy o sobě uvažovány, jsou pravdivy. Neboť 1. není nutné pravdy, která by původ svůj měla v nálezem Božím; pravdy nutné na rozumu Božím závisejí, jenž je neměnitelně myslí, kdežto pravdy podmíněné závisejí na Božím

nálezu, jenž pochází ze svobodné vůle. Pravdy nutné se odnášejí k bytnosti Boží a bytnostem věcí možných; podmíněné k bytnostem tvorů skutečně bytujících. 2. Nálezy, jež se týkají jsoucnosti světa a jeho zákonů, jsou svobodné, aniž vycházejí nutně z dokonalosti Boží anebo moudrosti, jako z příčiny nejbližší.

Nám. 3 Působnost přírody je totožna s mocností Boží. Tedy působnost přírody odnáší se ke všemu, aniž státi se může, co by nebylo přírodou působeno.

Vyvr. Takové mínění svědčí o všebožectví, soustavě velmi nejapné a pošetilé, soustavě nepravdivé. Všebožectví nemůže chváliti, kdo jenom trochu myslí; tento názor má následkem neznabožství a jest provázeno, jsouc výstředností jednou, výstředností druhou, hmotařstvím. Pročež ona námitka sama sebou se vyvrací. Filosofie křesťanská důvody rozumnými usvědčuje všebožectví z nepravdy.

Nám. 4. Kdyby zákony přírodní se měnily, docházely by opravy; odtud by pak následovalo, že dříve byly nedokonalými; což by odporovalo dokonalosti Boží.

Vyvr. Bůh čině zázrak, neopravuje zákonů přírodních, ale na čas je toliko zastavuje nebo mění. Aniž proto třeba jest nazvati zákony slabými anebo ničemnými; neboť výborně k tomu slouží, aby dle řádu přirozeného účinky se jevily jim odpovídající. A jestliže síla konečná nemůže vykonati, co přesahuje naprosto její obor, co vykonati může toliko moc Boží nadpřirozená, nebudeme sílu konečnou viniti ze slabosti nepřirozené. Bůh pak čině zázrak nepomáhá nadpřirozeně zákonům přírodním v jejich oboru přirozeném, avšak nadpřirozeně od nich. Se uchyluje a sám působí na podkladě přirozeném, ne nepřirozeně, aby docílil účinku vyššího, nadpřirozeného, jakého by příroda sama, od Něho přirozeně zachovávána a podporována, nikdy svými silami nedocílila.

Nám. 5. Zázrakem se ruší zákony mathematické, Božské, nezměnitelné a věčné.

Vyvr. Zákon ruší jenom poddaný, který zákona má šetřiti. Avšak Bůh zákonu mathematickému poddán není, jelikož jej ukládá ne Sobě, ale tvorům. Tedy není jím vázán.

Dále zákony mathematické nazývati Božskými a věčnými jest na pováženou. Neboť nejsou vlastně Božskými, ale svět-skými, nejsou věčnými, ale časnými; mohou býti jediné proto nazvány Božskými a věčnými, že je Bůh světu uložil v čase a je od věčnosti myslí. Konečně nezměnitelnými jsou v řádě přirozeném, tedy vztažně; neboť co se děje v přírodě přirozeně, to musí odpovídati zákonům přírodním, jež formulami mathematickými se označují. Avšak nazvati je nemůžeme nezměnitelnými nadobro a zcela čili naprosto; neboť svobodně je Bůh uložil světu a svobodně je zachovává, pročez je může svobodně dle Své moudrosti a všemohoucnosti v zázraku změnit, o němž bylo dokázáno, že logiky neruší.

Nám. 6. Nemůže Bůh nekonečně moudrý dáti zákony, aby jich opět porušil

Vyvr. Bůh neruší zázrakem zákonů, nýbrž od nich Se uchyluje. Avšak odchylka tato nechová v sobě odporu. Neboť každý zákonodárce vymínjuje si právo nějak se odchýliti od zákona, vyžadují-li toho poměry aneb prospěch předmětu, k němuž zákon se odnáší. Aniž musí Bůh, chce-li od zákona se odchýliti, změnit Svůj úmysl; neboť od věčnosti tak Si myslí zákony, jež přírodě uložil, že od věčnosti také výjimku myslí, kterou z důležité příčiny mimo pořádek přirozený učiniti chce.

Nám. 7. Není důvodu, jenž by mohl Boha pohnouti, aby zázrakem znešvařil dílo Své, přírodu.

Vyvr. Aby Bůh učinil zázrak, kterým příroda, dílo Boží, se nehanobí, když se v přírodě něco děje mimo pořádek obyčejně zachovávaný, k tomu více příčin může přispěti. Tak může na př. Bůh ten úmysl iníti, aby ukázal, že svět není sám sobě zůstaven; pak také, aby Svou vážností dal na jevo, jaké náboženství jest pravé, aby nás mocněji povzbuzoval k dosažení cíle nám vlastního a cíle všem bytostem společného. Tyto příčiny jsou zajisté velmi důležité.

Nám. 8. Proti rozumu jest, bájeti, že Bůh zákony přirozenými nemůže cíle dojíti, že je proto ruší, a že má zapotřebí dílo Své ohaviti.

Vyvr. Zázraky se dějí, ne že by řád a zákon přírodní

byly nedokonalými anebo ne dosti schopnými působiti v oboru sobě vlastním, ale aby cíl způsobem výtečnějším byl dosažen anebo aby dosažen byl cíl vyšší, jenž není silám přírodním vytčen. To však nesvědčí o slabosti sil aneb o převráceném pořádku, nýbrž o konečnosti světa stvořeného, který nemůže nebýti konečným, a o určité omezenosti, kterou svět působnost prokazuje. Pročež zázrakem se neohaví dílo od Boha učiněné, aniž síly přírodní se objevují neschopnými vykonati, co jim Bůh uložil, aniž jsou rušeny.

Nám. 9. Jako pořádek mravný, tak i fysický pochází od Boha. Avšak onen změnám není podroben. Tedy ani tento změnit se nemůže.

Vyvr. Obojí pořádek pochází sice od Boha; než, mravný nutně souvisí s moudrostí a svatostí Boží, fysický podmíněně závisí na svobodné vůli Boží.

Nám. 10. Zázrak jistotu fysickou činí nejistou:

Vyvr. Mluvíce o možnosti zázraku, dokázali jsme, že jím nepozbýváme jistoty fysické.

Nám. 11. Mysleti nelze, proč by Bůh zákony všehomíra převracel k vůli člověku, když veškeré pokolení lidské, porovnáno s veškerým světem, nepatrnější jest, než mravenec, porovnáno se všemi zvířaty

Vyvr. Bůh nepřevrací zázrakem zákonů všehomíra, nýbrž zastavuje jenom některé v jistém oboru málokdy poněkud na krátkou dobu. Mimo to, ačkoli člověk, pokud má tělo, ve světě jest nepatrným tvorem, přece člověk, byť i jeden, pokud má duši rozumnou, větší má cenu, než celý svět, rozumu nemající.

§ 4.

Může-li zázrak býti poznán?

Činí-li Bůh zázrak, aby Jemu všichni lidé věřili, když se zjevuje: jednati musí tak prozřetelně, aby ode všech přítomných zázrak byl znamenán a ode všech, nevzdělaných i vzdělaných, byť i ve vědách byli sebe zběhlejší, jenom když není vůle jejich zlá, zázrakem byl považován.

V této příčině uvažujme

A) Boha. Tu nelze říci, že by Bůh všemohoucí a velemoudrý nedovedl zázrak, který člověk zázrakem poznati a uznati by mohl.

B) Uvažujme člověka. Tu vyvrátiti možno, co se namítá proti poznatelnosti zázraku.

Neboť

1. Poněvadž se děje zázrak v přírodě tak, že bije do smyslů, může býti od člověka skrze smysly chápán.

2. Poněvadž jest zázrak výjimkou z pravidla, chápe-li se rozumem pravidlo, tím spíše výjimku člověk rozumem obdařený poznává, jak jest od přirozenosti uschopněn.

3. Poněvadž nelze člověku ve věcech nadpřirozených upříti mohutnosti poslušenské, kterou jest Bohu, stvořiteli a pánu svrchovanému, první a nejvyšší příčině, podroben: může člověk zázrak poznati jako zázrak, t. j. pokud od Boha jest učiněn způsobem nadpřirozeným. Co Bůh učinil způsobem přirozeným, člověk poznává mohutností přirozenou jako přirozené; co Bůh činí způsobem nadpřirozeným, člověk poznává mohutností poslušenskou jako nadpřirozené. Ovšem, z toho nenásleduje, že zázrak zázrakem uznati musí, poněvadž k tomu potřebí, aby svobodně rozhodl. A tu se státi může, že se rozhodne neuznati jej, byť i jej poznal, a že úmyslně se snaží zázrak vysvětliti jinak.

4. Mýliti se sice člověk může, an, co silami přirozenými se děje, pokládá za zázrak, ale toliko případně, uvažuje-li, co se děje, neopatrně; pročez, jde-li o zázrak, nemá člověk souditi bez rozvahy. Aby však se uvaroval omylu, nemusí znáti všecko, co se děje přirozenými silami, nemusí věděti, co vykonati mohou síly přirozené a co nemohou.

Neboť

a) může se státi zázrak, o němž lze s plnou jistotou věděti, že se státi nemůže žádnou silou přírodní: Člověk, o němž žádné pochybnosti není, že zemřel, k životu se vrací.

b) Při zázracích jiných dostačí věděti, co vykonati mohou ony síly, ku kterým přihlížeti jest při jistém účinku: Pět chleby a dvěma rybami pět tisíc lidí hladových se nasytí a ještě zbývá dvanáct košíků drobtů.

c) Stane-li se účinek bez prostředků přiměřených, lze jej rozeznati od účinku, jenž se děje prostředky přiměřenými, a za zázrak považovati: voda se promění ve víno mimo révu a bez prostředků.

d) Neznáme všech zákonů, jimiž jest řízen život náš vegetativný, živočišný, rozumový, mravný a společenský, a přece jej vedeme s jistotou. Podobně není potřebí znáti všech zákonů přirozených, jde-li o poznání zázraku.

5. Může sice člověk umělecká díla vyhotoviti, jež takové podivení vzbuzují, že je neopatrní pokládají za zázrak. Pročež, jde-li o zázrak, veliké jest potřebí opatrnosti. Avšak mohou se díti zázraky, ve kterých o umění lidském není stopy. Uměním lékařským nemocný se uzdravuje, zázrakem nemocný jest uzdraven od toho, jenž řekl toliko: Chci, buď čist. Žádné umění lidské neuzdraví slepého od narození, ani hluchoněmého; jestliže tedy takový nemocný uzdraven jest od toho, jenž neužívá žádného umění lidského, zdaž nelze nepoznati, že to jest pravý zázrak?

6. Může sice člověk učiniti kouzlem, co neopatrní pokládají za zázrak. Pročež k uvarování bludu jest potřebí opatrnosti. Avšak mohou se zázraky díti veřejně, tak že nelze nikterak se domnívati, jakoby něco tajného se dělo anebo nějaký podvod se skrýval, kterým by lidé byli klamáni. Proto, aby zázrak byl poznán, není potřebí znáti všecko, co může člověk kouzlem učiniti. Pozorujme zázraky Krista Pána, a poznáme, že nemají nic do sebe kouzelného anebo podvodného, že jsou to pravé zázraky, jaké byly od nás vyměřeny, jenom když soudíme zdravým, nepředpojatým rozumem.

7 Zda může člověk rozeznati zázraky od činů, jež prokazují pouzí duchové stvoření?

Že pouzí duchové stvoření bytují, víme ze zkušenosti, kterou máme o všech národech tvrdících, že bytují. Rozum náš, když prozkoumal správnost a platnost tohoto přesvědčení obecného, přijímá jsoucnost pouhých duchů stvořených a dokazuje důvody filosofickými, že jsou možní; načež, maje zření k bytnosti a činnosti, klade je na nejvyšší stupeň by-

tostí stvořených a přivlastňuje jim větší dokonalost, než člověku; posléze dobře věda ze zkušenosti, že tvor dokonalejší působí na méně dokonalého, neodporuje obecnému mínění pokolení lidského, ale uznává, že pouzí duchové mohou působiti na ostatní tvory. Posléze z důvodů filosofických možným býti uznává, aby dle obecného názoru pokolení lidského byli pouzí duchové dobří a zlí.

Dobří duchové, působí-li na tvory způsobem viditelným, konati mohou, co nedokáže ani příroda, ani umění lidské svými silami. Než, poněvadž nejsou svrchovanými pány přírody, mohou účinek přirozený změnití aneb oslabiti anebo zvýšiti, ale nikoli učiniti nadpřirozeným, síly přirozené převyšujícím. Proto nemusí člověk se mýlití a čin ducha dobrého pokládati za zázrak, a to tím méně, jelikož duch dobrý nemůže klamati, aniž dopustiti, aby člověk, rozumu svého správně užívající, sebe klamal. Užívá-li však Bůh sám, jsa činným, ducha dobrého za prostředek, jest čin ducha dobrého pravým zázrakem, od Boha skrze ducha dobrého vykonaným, který lze rozeznati od činu silami duchu vlastními vykonaného; aniž může Bůh dopustiti, aby člověk, rozumu svého řádně užívající, čin Boží pokládal za čin od ducha stvořeného vykonaný.

Co bylo řečeno o duchu dobrém svými silami na tvory způsobem viditelným působícím, platí také o duchu zlém, jenž, ač mravně pokažen, přece svým odpadnutím od Boha své moci působivé nebyl zbaven. Může sice duch zlý na přírodě vykonati, co přirozenými silami samými státi se nemůže; avšak pravé zázraky nemohou zlí duchové konati, poněvadž tyto mají Boha svým původcem a Bůh neužívá kladným způsobem duchů zlých za Své prostředníky. Co v přírodě činí, podivuhodným může býti; proto nás klamati mohou, ale jenom, pokud dopustí Bůh, Jenž jim dovoliti může člověka klamati, aby byl člověk zkoušen anebo trestán anebo napraven; tak že bez dopuštění Božího jednati nemohou, jsouce i po svém odboji podrobeni Bohu. Aniž člověku opatrnému a Boha o pomoc vzývajícímu jest nemožno, poznati klam duchů zlých a jeho se uvarovati; neboť čin

ducha zlého má na sobě ráz jeho ošemetnosti, mravní zloby, odpadlictví od Boha, zlomyslnosti k lidem, malichernosti a kejklářství, a Bůh, otec lidí a pán duchů zlých, nemůže člověka, k Němu Inoucího, vydati duchům zlým, aby ho svým působením zkazili.

§ 5.

Dá-li se zázrak historicky dokázat?

Poněvadž zázraky možno smyslem poznati, jestliže svědkové mohli pravdu poznati, a také, co poznali, pravdivě oznámiti chtěli: není pochybnosti, že zázraky možno historicky dokázat; pročez svědectví o nich přijmouti můžeme, buď že je svědkové pouze vypravují jako zázraky anebo je také za zázraky považují. Tato zásada platí o každém ději historickém, jenž smyslu jest přístupný, také tedy o zázraku.

Avšak mnohé okolnosti, zázrakům zvláštní, zvyšují cenu jejich historickou:

1. Neobyčejnost, která se naskytuje v zázraku, povzbuzuje ty, kteří jej znamenají, aby si ho důkladně povšimli.

2. Svědkové zázraku tušiti mohou, že, budou-li jiným děj zázračný vypravovati, nesnadno u nich naleznou víry; proto si dají na tom záležeti, aby děj zázračný sami důkladně poznali, by našli víry, a touto bedlivostí se nahradí škoda, kterou pravdě působí touha po vypravování podivuhodném

3. Mezi těmi, kteří ději zázračnému jsou přítomni, býti mohou lidé, kterým záleží na tom, aby zázrak nebyl uznán; nemohou-li tedy odpůrcové sami zapřítí, že se stal zázrak, svědectví plné víry zasluhuje.

4. Svědkové vypravují děj zázračný před těmi, kteří bedlivě svědectví zkoumají buď proto, že si nepřejí, aby zázrak byl uznán, anebo že zastávají úřad, který jim káže zázrak vyšetřiti; pročez svědkové se snaží čistou pravdu vyprávěti, aby nebyli ze lži usvědčeni.

5. Svědkové ochotně snášejí muka, ba i smrt podstupují, tvrdíce, že pravda jest, co vypravují o dějích zázračných.

6. Svědkové nejsou lehkovážni, lehkověrni a vynikají zbožností.

Z těchto příčin u větší míře lze historicky dokázati zázrak, než kterýkoli jiný děj. Proto, jsou-li dokázány historicky, zasluhují, aby zpráva o nich byla přijata.

§ 6.

Zdali zázraky svědectví dávají o zjevení Božím?

Poněvadž jediný Bůh všemohoucí jest původcem zázraku a poněvadž dle Své moudrosti zázrakem něčeho chce docíliti, vysvítá patrně ze zázraku, i že Bůh působí, i čeho chce docíliti. Pročež, chce-li někdo dokázati, že jest od Boha poslán, a za tou příčinou předpovídá, že Bůh k jeho prosbě učiní zázrak, a stane-li se skutečně zázrak, pak onen člověk hoden jest naší víry a zasluhuje, abychom jej pokládali za hlasatele vůle Boží. Neboť zázrak podoben jest pečeti panovníkově, která toho, jenž se jí může vykáhati, prohlašuje zastupcem panovníkovým. Pečeť panovníkova sice může býti ukradena anebo padělána; než, pravý zázrak jenom od Boha může pocházeti a rozeznán býti od nepravého.

Tedy z pojmu zázraku vysvítá, že zázraku náleží moc důkazná. Než, také ze zkušenosti totéž následuje. Neboť všichni národové zázraku přivlastňují tuto moc důkaznou.

ČÁST DEVÁTÁ.

O p r o r o c t v í.

§ 1.

Co jest prorocství?

Prorocství jest jistotné objevení věcí neznámých, jež duch stvořený silami přirozenými poznati nemůže.

Dle tohoto výměru musí objevení prorocké býti jistotné, kterým se vylučuje tušení pouze věrojatné, jež někdy ná-

hodou pravdivým se osvědčuje, a výrok dvojsmyslný, jenž tak chytře se děje, že, cokoli se stane, předpověděno zdá se býti. Od jistoty prorocké nemusí býti vyloučena jakási temnost, která z části událost budoucí zahaluje a tím více mizí, čím více se blíží děj předpověděný; neboť čím více se blíží, tím více musí býti člověk připraven, tím více musí o budoucím ději předpověděném vědět. Aniž jistota prorocká jaké škody bere, představuje-li prorok věc budoucí anebo vzdálenou jako přítomnou a ji tak líčí, anebo spojuje-li tu věc s tím, co se skutečně za jeho přítomnosti děje; neboť to vše slouží spíše ku znázornění budoucnosti předpověděné a utvrzení jistoty a dítí se může tak, aby posluchači nebyli klamáni.

Proroctví pronáší člověk, jemuž vědomosti věcí neznámých se dostalo inspirací. Poněvadž inspirace jest základem proroctví, budiž blíže vyložena.¹⁾

A) Pojem inspirace.

Inspirace jest mimořádné a nadpřirozené působení Boží na rozum a vůli lidskou, jež ve smyslu širším děje se proto, aby člověk ohlašoval řečí pravdy Boží, jež by jiní za pravdy Boží přijali, ve smyslu užším, aby člověk slovo Boží zaznamenal písmem, jež by z neomylné auktority u čtoucích se těšilo. Rozeznáváme inspiraci se zjevením a bez zjevení. Ona se děje, když osobě inspirované se zjevují pravdy nové, jejímu rozumu přirozeným způsobem nepřístupné; tato, když pravdy, jež osoba inspirovaná si zjednala přirozeně anebo dřívějším zjevením si osvojila, se jí jasně nadpřirozeným osvícením rozumu představují a nejvyššího stupně jistoty nabývají. Po druhé rozeznáváme inspiraci dokonalou a nedokonalou. Ona záleží v nadpřirozeném osvícení, kterým inspirovaný zcela jistě rozeznává vnuknutí Boží od ďábelského vnuknutí a od vlastních přeludů (illusí) a obrazů své fantasie a obsah vnuknutí chápe aspoň ve slovním smyslu nejblížejším. Tato postrádá těchto vlastností; inspirovaný jest mechanickým nástrojem. Po třetí rozeznáváme inspiraci prorockou a spisovatelskou. Prorokem jest, kdo mluví pro jiného,

¹⁾ Leitner: Die prophetische Inspiration.

za jiného. Prorok ve smyslu nejširším je tlumočník Boha, Jenž mu vnuká, co by mluvil; v užším smyslu oznamuje skryté děje; v nejužším budoucí děje. Inspirace prorocká jest nadpřirozené a mimořádné působení na rozum a vůli lidskou, od Boha vycházející, Jenž jemu pravdy vnuká, jemu přikazuje řečí jiným je jako pravdy Boží oznámiti a jej k tomu cíli řídí. Neliší se od spisovatelské činnosti Boží, nýbrž prostředkem, kterým jest při prorocké řeči, při spisovatelské písmo. Voliti jeden z nich není zůstaveno inspirovanému; Bůh sám vnukne dle Své moudrosti inspirovanému, kterého prostředku by užil.

B) Božský původ inspirace.

Bůh působí na rozum, An člověku vnuká myšlenky určité, aby byly jiným oznámeny, na vůli, An jemu rozkazuje myšlenky ty oznámiti jiným a jej oznamujícího řídí, aby byly řádně oznámeny; Bůh působí tak, aby inspirovaný rozuměl, co má oznámiti, a aby měl o Božském původě inspirace nadpřirozenou jistotu. V člověku jest mohutnost poslušenská, která spočívá na poměru tvora poddaného ke stvořiteli moudře a mocně vládnoucímu, aby mohl inspiraci přijati; člověk není při inspiraci mechanickým nástrojem Boha inspirujícího, rozum a vůle jeho se neruší, ale povznášejí se, nabývají rázu nadpřirozeného a prokazují působením Božím činnost nadpřirozenou. Příčinou inspirace není přirozená schopnost inspirovaného, ani prosba za inspiraci, ani zevnější událost, ani vůle lidská, ani nábožnost lidská, ale svobodná vůle Boha nejmoudřejšího a nejmocnějšího. O Božském původě inspirace svědectví dává chování a jednání inspirovaného a zázrak od Boha skrze inspirovaného činěný. Úřadu prorockého nepodjímá se člověk svou vůlí předchozí, ale jest nadpřirozeně k němu povolán od Boha, Jenž jeho bázlivost, váhavost a slabost přirozenou přemáhá, Jenž Svou pomocí jemu přispívá, aby Jeho jménem jiným ohlásil, co mu inspirací jest vnuknuto. Prorok jsa od Boha povolán, trvá na Bohu závislým, když úřad svůj vykonává, jelikož by bez pomoci Jeho nadpřirozené, po inspiraci dále poskytované, úřadu svému nevyhověl.

C) Jakými způsoby se děje inspirace?

Inspirace děje se za plného bdění, ve sně, vidění a vytržení. Za plného bdění vlévá Bůh člověku myšlenky a úmysly způsobem onomu podobným, kterým člověk člověku mluvením vpravuje myšlenky a úmysly; mluvení Božímu rozuměti dlužno metaforicky. Sen inspirační souvisí s přirozeným spánkem, kterým přirozená činnost smyslů jest oslabena a ve kterém smysl fantasmie působí, avšak nezáleží v obnovování obrazů smyslných, jež se děje fantasií, nýbrž v Božském působení; prorok se pamatuje na sen inspirační a činí rozdíl mezi ním a snem přirozeným. Také při vidění (visio) odpočívají zevnější smyslové a síly duševní soustředěny jsou v předměť zjeveném, jako při snu nadpřirozeném, inspiračním; než, tento odpočinek není způsoben přirozeným spánkem, ale zvláštním působením Božím. Přistupuje-li vytržení (extasis), jest vidění provázeno stavem, spánku podobným. Předmět vidění není plodem myšlének, úmyslů a tušení prorokových, ale pochází od Boha mocného, Jenž může v nás probuditi představy, jako je probouzejí věci kolem nás. Prorok rozeznává předmět vidění od plodu svých vlastních sil přirozených. Při vidění jsou síly duchové v člověku od Boha povzneseny k činnosti nadpřirozené. Předmět vidění podržuje prorok v paměti, když vidění přestalo, a jsa přesvědčen o Božském původě vidění, rozeznává je od poznání přirozeného a dovede z paměti vypravovati, co při vidění poznal. Při vidění obcuje Bůh s prorokem vnitřně, duchově; slyšení, vidění jest metaforicky míněno. Vidění prorocké, od Boha samého nadpřirozeně způsobené, liší se naprosto od vidění blouznivého, chorobného. Při vytržení obrací se celý život lidský zevně do nitra; smysly zevnější a vnitřní činnost zastavily; pořad myšlének přirozený jest přerušen; přirozenost lidská jest povznesena do oboru vyššího vědění; rozum a svobodná vůle prokazují činnost vyšší, nadpřirozenou; čím jest dle řádu přirozeného duše tělu, tím jest nyní duši prorocký duch, jenž jí vládne; tento duch oživuje síly její měrou daleko větší, než duše působí na tělo. Duchem tímto jest Bůh, Jenž duši lidskou

do stavu extatického přivádí, aby chápala, co jí chce zjevití, a úmysl pojala, který tomu zjevení odpovídá. Liší se tedy vytržení toto podstatně a naprosto od mantické nadšenosti, při které jest věstec slepým nástrojem ďábelské moci, která jej pobádá, anebo slepým nástrojem svého ústrojí chorobně podrážděného; při této mantické nadšenosti bere duchový život věstcův škodu a je snižován pod přirozenost.

D) Poznání prorocké.

Vědomosti proroků jsou nadpřirozené, nejsouce plodem přirozených vloh, přirozené činnosti. Důvodem jejich vědomostí vyšších jest inspirace, od Boha samého nadpřirozeně pocházející; proroci jsou si toho vědomi a hlásají to. Než, nemusí do pravd Božích, od Boha jim zjevených, vniknouti dokonale s plnou jasností; budoucnost mohou předpovídati, neznajíce jí úplně. Vědomí jejich o inspiraci jest nadpřirozeně jistotné a pochází od Boha; srdnatě a prostě si vedou, důvěřují pevně v Boha, nelichotí lidu, nemění svých názorů, inspirací nabytých, mravností a nezištností vynikají. O své inspiraci soudí z nadpřirozené činnosti své, z obsahu zjevení, zvláště z Božského osvětlení. Že jejich inspirace v pravdě jest Božská, dokazují zázraky a výsledek proroctví.

E) Co předchází inspiraci?

Není potřebí, aby za proroka Bůh Si zvolil člověka nadaného, váženého, vzorného, nadšeného; ku přijetí inspirace není potřebí zvláštní přípravy. Bůh jedná svobodně; aniž může člověk sám sebou býti hoden inspirace. Vyžaduje se lidská povaha přirozená, na které by spočívala inspirace, jakož i, aby prorok nepřekážel inspiraci, aby překážky odklidil. Je však záhodno a slušno, aby prorok, když se mu dostalo inspirace, se stal hodným této milosti Boží. Velikých vědomostí není potřebí člověku před inspirací, jelikož Bůh, An se zjevuje, užívati může pojmů, výrazů a obrazů, jež jsou vzaty z přirozeného oboru a snadno se chápou.

F) Co inspiraci provází?

Inspirace neslouží hlavně a především ku vlastnímu posvěcení inspirovaného, nýbrž k prospěchu obecnému; pročez oznámení pravd zjevených náleží k její bytnosti. Vůle prorokova jest od Boha pobádána, aby oznámil, co Bůh jemu zjevil, a patřičných prostředků užil; o této pobídce prorok ví. Když prorok oznamuje, vliv Boží dále trvá, který nezáleží pouze v assistenci před bludem chránící, který jest spíše kladný. Prorok když oznamuje, užívá jisté svobody, která záleží v řeči, přiměřené jeho vzdělanosti, ve volbě slov, ve tvoření vět, v seřadění myšlének, v řečnických a básnických obratech a obrazech; oznamování se řídí individualitou a vzdělaností prorokovou a poměry, ve kterých prorok žije. Ale některá slova, některé věty mohou pocházeti od Boha samého, je-li člověk neschopen je utvořiti pro nadpřirozenost toho, co oznamuje.

Je tedy proroctví výpověď, učiněná od člověka, jenž od Boha samého inspirací ve svém rozumu jsa nadpřirozeně poučen, rozkazu Božího, v inspiraci nadpřirozeně daného, svobodně jsa poslušen a od Boha samého nadpřirozeně jsa řízen, pravdy od Boha sobě zjevené slovy jiným oznamuje.

Zvláštním druhem proroctví jsou typy, předobrazení. Jako užívá Bůh člověka, jenž by jiným lidem oznamoval myšlenky a úmysly Boží, tak užívá Bůh života lidského, na př. Josefa egyptského, ústav, na př. oběti a chrámu Starého Zákona, a událostí, na př. rozboření Jericha, aby označovaly život lidský, na př. Krista Pána, ústavy, na př. oběť a Církev Nového Zákona a události, na př. zničení pohanské modloslužby budoucí. Bůh nepřekážeje svobodné vůli nadpřirozeně řídí život lidský, ústavy a události tak, aby jimi předobrazen byl budoucí život, ústavy a události. Tak vychází na jevo, že prozřetelnost Boží nadpřirozená spravuje sama život lidský, ústavy a události, v typech označené, nerušíc svobodnou vůli. Je tedy předobrazení proroctvím věčným. Typy odnášeti se mohou k tomu, co Bůh učiní pro život buď vezdejší (na př. archa Noemova typem křtu), anebo nebeský (pozemský Jerusalelem typem Jerusalema nebeského), anebo

k tomu, co člověk sám činiti má (na př. pobyt lidu israelského na poušti odstražitým příkladem jest lidu křesťanského). Proto rozeznáváme typy allegorické, anagogické a tropologické.

§ 2.

O možnosti, vhodnosti a nutnosti prorocství.

Že prorocství jest možno, vysvítá

1. důkazem apriorickým, dozvědným, čerpaným z pojmu o Bohu a člověku. Bůh jest vševědoucí, všemocný a velemoudrý. Zná Sebe a tvory nejdokonaleji, zná Svě činy a činy Svých tvorů, zná minulé, přítomné a budoucí nejdokonaleji, zná, co se státi může, co se státi musí, a co aby se stalo, závisí na vůli Jeho vlastní, anebo lidské, od Něho řízené, zná to, co člověk přirozeně poznati může a co nemůže; vše, co se děje ve tvorstvu, závisí na zachování, spolupůsobení a řízení Boha velemoudrého a všemohoucího, jenž jest první příčina všeho. — A opět člověk, kterého Bůh přirozeně zachovává, s nímž přirozeně spolupůsobí a jehož přirozeně řídí k cíli, je tvor Boží, Bohu tak podrobený, že s ním naložiti může podle Své moudrosti a všemohoucnosti, a proto jest schopen podrobiti se vlivu Božímu nadpřirozenému, kterým Bůh podle Své moudrosti a všemohoucnosti naň působiti může. Tohoto vlivu posledním (terminus) jest rozum a svobodná vůle. Může tedy Bůh na rozum lidský tak působiti, aby člověk poznal, co by přirozeně nepoznal, jakož i na svobodnou vůli tak, aby pojal úmysl, který by přirozeně nepojal. Toto působení nadpřirozené může Bůh tak zaříditi, aby přirozená činnost lidského rozumu a svobodné vůle byla nejen nerušena, ale spíše na vyšší stupeň povznesena, poněvadž rozum a svobodnou vůli zachovává, s nimi působí a je řídí, a poněvadž jest velemoudrý a všemohoucí.

Prorocké objevení budoucnosti nezbavuje člověka svobody, poněvadž vševědoucnost Boží k ní přihlíží a jí šetří; aniž opět člověk může, když svobodně se rozhoduje, budoucnost předpověděnou zmařiti, poněvadž co Bůh před-

vídá, že se stane, státi se musí. Prozřetelnost Boží jest velemoudrá a všemohoucí.

Že typy od Boha mohou pocházeti, vysvítá z Jeho prozřetelnosti, která spravuje děje dřívější majíc na zřeteli pozdější.

2. Důkazem aposteriorickým, přezvědným, čerpaným ze zkušenosti. Všichni národové byli a jsou přesvědčeni, že může Bůh člověka inspirovati a že člověk může býti inspirován, také nejvzdělanější národové pohanští, Řekové a Římané.

3. Dvojím důkazem obdobným (analogickým):

a) Jestliže člověk přirozeně z toho, čeho jest zkušěn, poznává to, čeho není zkušěn, buď jako minulé anebo přítomné anebo budoucí: proč by nemohl Bůh uděliti člověku takové vědomosti nadpřirozené, aby poznal to, co by přirozeně nemohl poznati jako minulé anebo přítomné anebo budoucí? Jestliže člověk přirozeně si umiňuje to, co přirozeně usoudil, jiným oznámiti: proč by nemohl Bůh pohnouti jeho vůli svobodnou, jí neruše, aby oznámil jiným, co Jeho vnuknutím nadpřirozeným poznal? Jestliže tvorové působí přirozeně na člověka, aby došel poznatků a úmysly pojal: proč by nemohl Bůh působiti na člověka nadpřirozeně?

Toto působení tvorů přirozené jest podkladem nadpřirozeného působení Božího, jako jsme shledali děj přirozený podkladem zázraku, děje nadpřirozeného.

b) Jestliže Bůh učiniti může zázrak na přírodě hmotné: proč by nemohl zázrak učiniti na přirozenosti duchové? Mnohem spíše, abych toho slova užil, jelikož jest pouhý duch.

Že jest záhodno, aby k zázrakům, jež se dějí v přírodě způsobem viditelným, přistoupily jiné úkazy podivuhodné, jež na jevo vycházejí v říši duchové, proroctví, následuje z těchto důvodů:

a) Dokazuje-li se zjevení Boží všemohoucností Boží, pramenem zázraků, proč by k témuž cíli nemohla směřovati vševědoucnost Boží, pramen prořectví, která měrou znamenitou přispěti může k dokázání pravdy nadpřirozeně zje-

vené? Sluší se, aby Bůh podle Své dobrotivosti, kterou pečuje o blaho člověka, také tohoto prostředku užil.

b) Odnášejí-li se zázraky k přirozenosti tělesné, která ve člověku spojena jest s duchovou, lze očekávati, že Bůh také zjevy prorocké působí, jež se odnášejí k přirozenosti duchové, a tyto tím spíše, jelikož jest přirozenost duchová v člověku důležitější než tělesná.

Že jest proroctví nutno, vysvítá z tohoto důvodu:

Zjevení nadpřirozené samo vyžadovati musí proroctví, má-li za účel vyhojiti přirozenost lidskou celou, jak se stránky tělesné tak i duchové, má-li člověčenstvo býti připraveno, aby zjevení Boží přijalo, má-li je přijati.

§ 3.

O poznatelnosti, historické ceně a důkaznosti proroctví.

A)

1. Ačkoliv nemůžeme všechno věděti, co člověk silami sobě vrozenými poznati může, přece proroctví samo sebou, svým pojmem liší se od přirozeného poznání tak velice, že v jednotlivých případech obsah nějakého poznatku zkoumajíce říci můžeme, zdali jest přirozený či nadpřirozený, prorocký. Toto rozeznání nám usnadňuje prorok sám; neboť může od Boha všemocného a velemoudrého tak býti dojat, že jeho přesvědčení, kterým své proroctví pronáší, se rozeznati může od přirozeného a líčeného, a může své proroctví provázeti zázrakem, jenž pravdu prorockého nadchnutí (inspiratione) potvrzuje. Konečně vyplněním provázeno jest pravé proroctví, kdežto přirozené předvídání budoucnosti není vždy provázeno vyplněním anebo ne vždy dokonalým vyplněním.

2. Dále se rozeznává podstatně proroctví od mesmerismu, somnambulismu, spiritismu, hypnotismu; neboť v těchto výjevech hlavní úlohu má choroba anebo umění anebo podvod, kdežto při proroctví ani choroba ani podvod není příčinou.

3. Dále připustíme, že by proroctví pocházelo od duchů dobrých. Tu je nám tvrditi, že jest pravé, že původcem

jeho jest Bůh, Jenž dobrých duchů za Své posly užívá, Jenž jim dává nahlédnouti do Svých záměrů nadpřirozených a jim uděluje známost věcí nadpřirozených. Aniž nás duchové dobří klamati mohou.

4. Duchové zlí poznati mohou, co člověka tajno jest, poněvadž mají poznávací mohutnost dokonalejší, která sice odpadnutím jejich od Boha jest mravně pokažena, zničena však fysicky není, poněvadž delší mají zkušenost a poněvadž vzdálenost místní jim obtíží činí menších než člověku. Není jim nemožno znáti děje přírodní a lidské, pokud tyto se na venek projevují, a to lépe než člověk; mohou též z přítomných dějů lépe souditi na budoucí než člověk. Pročež jejich známost může se podobati prorocké. Ale jenom podobati se může. Neboť nemohou poznati ani myšlének a úmyslů lidských v mysli ukrytých, ani Božských, ani co závisí na svobodné vůli lidské nebo Božské; jejich vědomosti, když od Boha odpadli, do oboru nadpřirozeného nemohou sáhati, poněvadž je Bůh způsobem kladným učiniti nemůže prostředníky Svého zjevení nadpřirozeného; jenom záporně jim uděliti může Bůh účastenství na zjevení nadpřirozeném, užívaje jich ke zkoušení, trestání a polepšení lidí.

Duchové zlí mohou sice oznámiti lidem, co vědí, věštírnu, pythonismem, nekromancií, mesmerismem zle a nemravně užitým, spiritismem a podobnými prostředky, jež pouhým působením sil přírodních, pouhým uměním anebo podvodem lidským nelze vysvětliti. Avšak takové předpovídání, ač někdy pravda se mluví, aby lidé tím snáze byli oklamáni, přece má ráz ošemetnosti, zlomyslnosti a lživosti, jaký přísluší duchům zlým, a směřuje vždy k tomu, aby lidé škodu brali a v modloslužbě a nemravnosti pokračovali anebo do neznabožství upadli. To vše duchové zlí činiti mohou jenom dopuštěním Boha trestajícího nebo zkoušejícího, Jenž nezůstává člověka bez pomoci; pročež užívá-li člověk rozumu a Boha prosí za pomoc, předpovědění lživě prorocké poznati může takovým.

Tato zdánlivá prorocství u pohanů spojena bývají s pravým proroctvím messianským, kterého se dostalo pokolení

lidskému prvotním zjevením a jež pohané buď podrželi v paměti anebo od národa Bohu věrného slyšeli. Je tedy třeba dělití pravdu od nepravdy, a tu rozum lidský schopen jest, uvažuje-li řádně, s pomocí Boží poznati pravdu a nepravdu, mezi sebou určitě se lišící.

Lživě prorockou výpověď lze nazvati :

1. když nedochází splnění,
2. když není provázena pravým zázrakem,
3. když obsah její se protíví náuce, jejíž pravda jest zabezpečena buď přirozeně nebo nadpřirozeně,
4. když jest vyjádřena dvojsmyslně anebo zcela temně,
5. když prostředníkem jejím jest člověk rozumu a svobodné vůle zbavený anebo nešlechtný, jehož lze jenom tehdy prostředníkem Božím považovati, víme-li, že Bůh podle Své prozřetelnosti výminečně chce, aby ústa nešlechtníka Jemu odporujícího pravdu hlásala ke cti a chvále Jeho.

Může tedy býti proroctví poznáno.

B)

Jako každý výrok od člověka před svědky učiněný, tak i výrok prorocký lze historicky dokázati. Svědkové mohou proroctví poznati a tak potvrditi, že víry zasluhují. Co bylo v této příčině řečeno o zázraku, platí též o proroctví.

C)

Aniž posléze, kdo správně rozumí pojmu proroctví, pochybovati může, že proroctvím se dokazuje zjevení Boží a poslání prostředníka Božího.

Poznavše sudidla nadpřirozeného zjevení Božího přirozená a nadpřirozená zkoumejme jimi, které náboženství jest od Boha nadpřirozeně zjeveno.



Obsah svazku prvního.

	Strana
Úvod	9
Úvod pro bohoslovce	14
Kniha první.	
O náboženství obecném	19
Část první. Co jest náboženství .	19
Část druhá. Zdaž jest náboženství	20
Oddělení první. Zdali Bůh jest	22
Hlava první. Otázky předběžné rozřešeny.	
§ 1. Co znamená otázka: »Zdali Bůh jest«	22
§ 2. Čím se odpoví na otázku: »Zdali jest Bůh?«	23
§ 3. Zdali lze jsoucnost Boží poznati? . . .	25
§ 4. Kterak lze poznati jsoucnost Boží? Kterak slovně se vyměřuje Bůh? .	26
Hlava druhá. Důkazy jsoucnosti Boží pravdivé.	
§ 1. Pramen, přehled a souvislost důkazů .	29
§ 2. Pět vniterně zřejmých důkazů, čerpaných z věcí přirozených, poznanych zkušeností zevnější, a sice: Důkaz z trpné stránky změny vedený . .	31
§ 3. Důkaz z činné stránky změny vedený	42
§ 4. Důkaz ze jsoucnosti světa vedený . .	48
§ 5. Důkaz z počátečné bytnosti světa vedený . . .	53
§ 6. Důkaz z konečné bytnosti světa čili z účelnosti vedený	98
§ 7. Tři vniterně zřejmé důkazy, čerpané z věcí přirozených, poznanych zkušeností vniternou	131
§ 8. Důkaz jsoucnosti Boží čerpaný ze zjevů nadpřirozených čili zázrakoslovný .	136
§ 9. Důkaz historický	140

	Strana
Hlava třetí. Důkazy o jsoucnosti Boží nepravdivé zamítnuty	. 151
Hlava čtvrtá. Námitky proti jsoucnosti Boží vyvráceny .	. 158
Hlava pátá. O neznabožství.	
§ 1. Co jest neznabožství a kolikeré?	181
§ 2. Jaké povahy jest neznabožství?	. 182
§ 3. Ze kterých příčin se prýští neznabožství ?	. 186
§ 4. Kterými účinky jest provázáno neznabožství	195
Oddělení druhé. Jaké bytnosti jest Bůh?	. 225
§ 1. O naprosté jednoduchosti Boží	. 229
§ 2. O naprosté nekonečnosti Boží	. 232
§ 3. Kterak dokonalosti Boží poznáváme, vyjadřujeme a roz- třídíme? .	. 233
§ 4. O jednotě přirozenosti Boží .	235
§ 5. O pravdě, dobrotě a kráse Boží .	236
§ 6. O podstatnosti, životě, duchovosti a bezpřípadečnosti Boží	238
§ 7. O neměnitelnosti Boží .	. 239
§ 8. O věčnosti a nesmírnosti Boží .	. 240
§ 9. O činnosti Boží vnitřní a sice: 1. o myšlení	. 241
§ 10. 2. O chtění Božím	244
§ 11. O blaženosti Boží .	. 246
§ 12. O činnosti Boží zevnější a vztažných přívlastcích Božích	246
§ 13. Svět nemá původu v sobě ani pro svou údobu, ani látku	246
§ 14. Svět nevznikl činností Boží vnitřní	. 247
§ 15. Mocnost důvodem zevnější činnosti Boží	. 249
O stvoření světa.	
§ 16. Co znamená stvořiti?	. 252
§ 17. Svět od Boha stvořen .	. 253
§ 18. Kdy byl svět stvořen?	. 254
§ 19. O vzoru světa stvořeného .	. 257
§ 20. O cíli světa stvořeného	258
§ 21. O dokonalosti světa stvořeného	. 260
§ 22. O zachování světa .	264
§ 23. O fysickém spolupůsobení Božím	. 266
§ 24. O prozřetelném řízení Božím .	269
Oddělení třetí. Je-li člověk podmětem náboženství?	. 274
Hlava první. O bytnosti lidské . . .	. 275
§ 1. Zdali a kterak sestává člověk z těla a duše?	. 275
§ 2. Jaké bytnosti jest duše lidská? .	. 276
§ 3. Je-li duše lidská podstata povahy duchové?	284
§ 4. Je-li duše lidská opatřena rozumem a svobodnou vůlí?	292
§ 5. Je-li duše lidská nesmrtelná? .	302
Hlava druhá. Je-li Bůh původcem, cílem a soudcem člověka?	316
Hlava třetí. Zdali člověk svou závislost na Bohu poznává, dle ní žíti může a má?	320

	Strana
Část třetí. V čem záleží náboženství	321
Část čtvrtá. Je-li náboženství nutno?	. 330
Část pátá. Je-li náboženství všeobecné?	. 332
Část šestá. Odkud jest náboženství?	. 337
Část sedmá. Jakého rázu jest náboženství .	362

Kniha druhá.

O zjevení nadpřirozeném . .	. 365
Část první. Co jest zjevení a jak se rozděluje?	. 365
Část druhá. Odpůrci zjevení .	. 366
Část třetí. O možnosti zjevení .	. 367
Část čtvrtá. O nutnosti zjevení Božího .	. 369
Část pátá. O prospěšnosti nadpřirozeného zjevení Božího	385
Část šestá. Kterak máme pátrati „po nadpřirozeném zjevení Božím“?	387
Část sedmá. O sudidlech nadpřirozeného zjevení Božího .	. 388
Část osmá. O zázraku.	
§ 1. Co jest zázrak	. 390
§ 2. O možností zázraku .	394
§ 3. Námitky vyvráceny	. 404
§ 4. Může-li zázrak býti poznán? .	. 409
§ 5. Dá-li se zázrak historicky dokázati? .	413
§ 6. Zdali zázraky svědectví dávají o zjevení Božím?	414
Část devátá. O proroctví.	
§ 1. Co jest proroctví?	. 414
§ 2. O možnosti, vhodnosti a nutnosti proroctví .	420
§ 3. O poznatelnosti, historické ceně a důkaznosti proroctví	422
