6094/47

TINLIB

HLÍDKA

REDAKTOR

Dr. PAVEL VYCHODIL

ROČNÍK XLVII

V BRNĚ 1930

TISKEM A NÁKLADEM OBČANSKÉ TISKÁRNY

OBSAH:

Strana

Dr. Tomáš Hudec, Mandeové 133, 173, 213, 261
Dr. Ant. Kříž, Vývoj poznání podle Aristotela 10, 58, 99, 144
Josef Slavík, Grál 1, 49, 89, 441, 481
Dr. Bohumil Spáčil, Učení M. Jana Husi 187, 227, 279, 318, 361, 407, 448, 487
Dr. Frant. Šujan, Jak bylo kolem Brna po Švedech r. 1645 . . . . 276, 314
Dr. Fr. Robenek, Morava, nejstarší metropole slovanská 349
Dr. J. K. Vyskočil: Po stopách blahoslavené Anežky v Italii . . 305, 354, 397

POSUDKY:

Acta conventus pragensis pro studiis orientalibus 286. Anketa ministerstva školství a nár. osvěty o školské reformě 17.

Benson, Obyčejný člověk; Zkouška 109. Böhnel, Miláček 109. Benson, Neviditelné světlo 463. Beran, Psychologie a zpovědnice 327.

Clemenceau, Demosthenes 195.

Čech, Divoká ratolístka; Na zarostlém chodníčku 24.

Durych, Naděje katolictví v zemích českých 460.

Ertl, Časové úvahy o naší mateřštině 324.

Fričová, Země Kainova 228. Fuchs, Novější papežská politika 194; Oltář a rotačka 462.

Guth-Jarkovský, Na dvoře republikánském 1919—1925 153.

Hampl, Živá stopa 71. Hánek, Stisky rukou 108; Za hory, za řeky 376. Hlaváček, Hlad bohatých 494. Hloucha, Sakura ve vichřici 289; Zátopa 463. Horst, Zlo; Hučící země 154. Hostovský, Danajský dar 243. Hronek, Sv. Augustin 327.

Chaloupka, Hlas mlčení 155.

Jahoda, Ratejna 70; Čertovina 416.

Kachník, Mravní charakter 286. Karas, Štramberská růže 198. Karník, Z polského Parnasu 245. Kličká, Bobrové 288. Kolář, Vztahy evropské kultury k antice; Antika a politická výchova občanů 105. Krejčí, Základy vědeckého systému psychologie 65. Kubíček, Národní vědomí českých jesuitů až po dobu Balbínovu 416.

Lajeunie, Anička 195. Lipanský, Plujeme k zemi svých snů 153.

Mniszkowa, Květ magnolie a jiné povídky 244.

Neuhöfer, Soupis publikací, které se týkají středního školství 22. Nezval, Snídaně v trávě 198; Posedlost 417. Novák, Generální sněm na hradě pražském r. 1611 16.

Odvalil, Pět legend 197. Ohijenko, Kostjantyn i Mefodij 235. Olbracht, Zamřižované zrcadlo 459.

Pagani, Ctihodná služebnice boží Alžběta Canori-Mora 492. Palovic, Spiklenci 155. Parma, Muž na výspě 153. Pelikán, Mladý katolík 242.

Raffel, Obchodník sympatiemi; Prapovídky 493. Rambousek, Hrst vzpomínek na básníka Březinu 23. Rosůlek, Veteráni republiky; Bohové hrnce nelepí 196; Kavárna nadlidí 375.

Sidonia de Cara, Dívka s kočkou 329. Strakoš, Počátky obrozenského historismu v pražských časopisech a M. A. Voigt 70. Střížovský, Svatý Grál 25. Svatohor, Božetěch 418. Svensson, Islandské povídky 25. Statistický přehled republiky čs. 242.

Škultéty, O bývalom hornom Uhorsku 16. Špale, Biblická dějeprava pro národní školy 287. Šrámek, Bukovští 243.

Tenora, Kathedrální kostel sv. Petra a Pavla v Brně 492. Topol, C. k. okresní hejtman a jeho c. k. kancelista 416.

Únanov, Macocha 24.

Vachek, Parasit 328. Weiner, Lazebník 155. Velhartický, Marobud 375. Vincenti, Bořitelé chrámů 419. Wirth, Kutná Hora 461. Vraštil, Začátky svatováclavského semináře za rektora klementinského P. Alex. Vojta 416. Vyhlídal, Pod žezlem pruských králů 287.

Zevloun, Strejda Áda se žení 71. Zieglosserová, Bylo — nebylo 196.

Žipek, Sladké zlo 329.

ROZHLEDY:

Akademie řecko-katolická ve Lvově 256. Anglické noviny 210, 258; školství 128, 209. Antické citáty 205. Americké SS 42, 249. Amerikanismus ve školství 82. Apologetika 333; apologický spolek anglických katolíků. Atlantis 429. Augsburské vyznání 248. Augustinské jubileum 333. Augustinská řehole 291.

Balkanský svaz a Vatikán 479. Bankovní boj u nás 170. Bernardské průsmyky v Alpách 330. Bibliofilie naše 335. Blok katol. poslanců u nás a jeho překážky 87.

Borisův sňatek 479. Bourget a náboženský obrod 204. Březina kouzla zbavený 121; B. dopisy 123.

Citace časopisů 336. Cizinecký ruch 85, 393. Comédie Française 207. Cyrillomethodějství 495.

Černoši v SS amerických 331. Česká filosofie 37. Čínské opovídání války 260; vysoké školství 83; katolické vyučování 389.

Darré a Horthy 438. De Pelgrim 250. Délka hlásek v staroslovanštině a češtině 35. Planeta devátá 167. Dělnická strava v Německu 302. Dětská literatura 297. Dílo sv. Petra 291. Dívčí školství 124. Dovoz zbytečný 393. Duchovenstvo v carském Rusku 382. Dyk a Šalda 165.

Einstein 504. Emericková 495. Epigrafika a kritika textů 501. Eucharistické pobožnosti 72. Eucharistický sjezd v Karthagu 157.

Fátima — nové Lourdy? 76. Filosof a fašismus 384. Filosofie česká 37. Filosofické všenárodní sjezdy 123; vyučování 333. Finanční politika čs 343. Francie 343. Francouzská selská strana o náboženstvo-kulturních otázkách 423. Fysiognomika 78.

Gandhi 172. Gejše 86. Globální methoda a dětská přirozenost 337. Goethe a biblio-psychologie 426. „Grálský hrad a rytíř" 39.

Habsburg — Hohenzollern 303. Haiti 292. Historický román a český čtenář 162. Hmotné zaopatření duchovenstva v carském Rusku 382. Hochkirche v Německu 248. Hospodářství po třicetileté válce 343. Hospodářství u katolíků 42. Hrob sv. Mikuláše v Bari 382. Hugo Wast 251. Husovo rodiště 252; Hus rektorem university nebyl 293.

Indie 172, 259; požadavky tamních katolíků 440. Inseráty 168. Island 499. —ismy v umění 206. Istambul 75. Italie 343. Italský let k severní točně 1927 167.

Jana z Arcu v Anglii 249. Japonsko 159; katolická universita v Tokiu 389; japonská škola šlechty 506. Jazyková otázka v severní Italii 48, 512. Jedno potřebné ve výchově 505. Jednohodinové předměty na střední škole 474. Jeremiášův žalozpěv 111. Jirásek 163. Jižní Afrika 429. Jugoslavie 76, 119, 200; jugoslavský patriarcha 292; jugoslavský militarismus 479; náboženské vyučování 340.

Karmelitské legendy 157. Katecheti v Italii 388. Katolická universita v Tokiu 389. Katolické mužské řády 27. Kepler 470. Kinematografický průmysl 85. Kněz v politice 156. Kněžští starší literáti 425. Knihopis 40, 207, 254, 336, 385, 472, 504. Koaliční strany u nás 212. Kobylky v Palestině 258. Kochanowski J. 250. Kolébky a rakve 378. Kolumbus 469. „Komenský" ve Vídni 508. Konstantina Vel. stavby chrámů v Palestině 158. Kostel z ocele 118.

Latina světovou řečí? 500. Latinské písmo v tureckých novinách 48. Lidové umění výtvarné 385. Lidový popěvek o Husově rodišti 252. Liturgie a liturgický ruch 246. Logika nová 79. Lovaňská knihovna 480. Lužičtí Srbové 396.

Maďarsko 171, 304, 380. Magacíny — nová literární móda 294. Majetek států 258. Majetkové přestupky ve Vídni 302. Malomocní v Japonsku 86. Malta 249, 304, 396. Manželství v podstatě a účelu 379. Mariavité před likvidací 33. Masky nebožtíků 78. Maturity 255. May K. 502. Mediumismus 503. Melchisedech 464.

Mesianismus v Polsce a jinde 377. Methodisté 468. Methodické směry v severoamerickém školství 257. Methody vyučovací 386. Mezinárodní studentské svazy 389. Missionáři z Čech v Číně v 18. století 424. Mládež a politika 127. Mládež škole odrostlá 256. Modlitba a obět 72. Modus vivendi 344.

Náboženství a politika 156. Náboženské poměry v národním školství v Podkarpatské Rusi 743. Náboženské vyučování v Jugoslavii 340. Náboženské umění výtvarné 250. Národní shromáždění 171, 212. Nejlidnatější města čs 131. Německé ochuzení 343. Německé volby 395. Německo co do náboženského vyznání 117. Německý kapitál do ciziny 301. Nestorův letopis v nejstarším opise 35. Neutralita náboženská 330. Nevyřízené úkoly čs sněmovny 259. Nezaměstnanost 170, 299. Neothomismus 204. Nobelovy ceny r. 1930 206. Norsko 158. Noviny a pokroková intelligence 168, 252.

Občanská nauka před 60 lety 41. Obchodní smlouva s Maďarskem 512. Obilí v nadbytku 511. Oděv duchovních 202. Odhad majetku poddaných v 17. stol 476; odhad dvorů při prodeji 509. Ochrana starých památek a starých lidí 295. Orientální papežský ústav v Římě 504. Originály a padělky v umění 296. Otisk tváře v kriminalistice 206. Otravný vzduch 253. Otto II 478.

Palestina 468; zionismus 440. Panevropa a menšiny 212, 395. Panevropské zemědělské středisko 438. Paroplavební společnosti německé 211. Páter vyklouz podle St. K. Neumanna 88. Patroni bubikopfu a auta? 119. Paz a Vitoria, zastanci Indiánů v nově objevené Americe 469. Peněžní ústavy v moravsko-slezské zemi 394. Pohřbívání a spalování 420. Pojištění pro zkoušky 128. Pokračovací kursy 430. Politické pozadí eucharistického sjezdu v Karthagu 260. Polsko-české styky literární 166. Polský romanopisec Ferd. Goetel 81. Potopa 428. Požáry v dolech 130. Praobyvatelé Ameriky 334. Pravěký hrob v Jutsku 295. Přijímací zkoušky na vysokých školách? 255. Prohibiční zákon ve SS amerických 129. Proč snáší ruský lid jho bolševického despotismu 421. Protestantismus v Jugoslavii 292. Půst v antice a křesťanství 72. Pygmeové 427; v Kongu 39. Psychologie v dětství 341. Pustnutí mládeže a ochranná opatření 41.

Racionalisace práce 300. Rady mládeže v Nizozemí 257. Rakousko 74, 171, 345, 478. Rakousko s Italií v nové evropské politice 87. Rakouský boj proti násilnictví a proti nadvládě socialistův u železnic 132. Realismus v mládeži 341. Reklama a reklama 335. Reparační závazky 47. Revmatismus 131, 87. Rodičovská sdružení 386; kursy 431. Rodina v Belgii 301. Rodinné podpory 343. Rodinný výchov 473. Román historický 162. Román či reportáž 38. Rozkvět umění a literatury 207. Rumunský převrat a konkordát 259. Rusko 201, 421. Rusko a Malá Asie 34. Ruská literatura poválečná 120. Ruské pravoslaví doma a v cizině 381.

Řeči a řeči 203. Řecký boj proti unitům 423. Římský katechismus 340.

Sadhu Sundar Sing 248. Salon odmítnutých 77. Sanace a podpory peněžních ústavů ze státních peněz 170. Sbírky příspěvků 211. Sborník velehradský 121. Seipel 171. Sekty ve SS Ameriky 74. Skalní skulptury v Bretagni 469. Slovinci v Italii 395. † Slovák Alois 157. Sňatky Turků s cizinkami 48. Sněmovny a vlády 303. Soběstačnost naše 478. Sociální péče dřívějška 300. Sociální otázka 342. Sociologický

výzkum mládeže pražské měšťanské školy 339. Socialisté u nás nad stranami? 439. Solidarismus 342. Spalování mrtvol 248. Spiš 356. Spor o pozůstatky Komenského 80. Sport a jeho nebezpečí tělesná i duševná 209. Státní náboženství u nás 156. Státní zaměstnanci u nás 210. Stěhování ptactva 253. Stresemannovy paměti 512. Střední moře 429. Střední škola 298, 432, 475. Strossmayerovy dopisy Matěji Procházkovi 159. Studenti čtoucí noviny 169. Studentské svazy 384. Studující v misijním spolku 292. Studovaný proletariát 255. Svátky 26. Svatováclavský sborník Č. Akademie 35. Svaz národů 480. Svornost a nesvornost národní 439.

Školský amerikanismus 82. Školství v Číně 83, 389; v Japonsku 389, 506; v SS amerických 257; v jižní Africe 508. Šlechta stará a nová 437. Španělský diktator Primo de Rivera 132.

Tajnopis v jugoslavských a ruských památkách 35. Tetování znamením kříže v Hercegovině 332. Theosofie v úpadku 384. Tisk našich stran 47. Trestnice ve Švedsku 86. Třídní boj v politice 132. Turecko 158; sňatky s cizinkami 48; missie 381.

Umělci a obecenstvo 383. Umělé ostrovy mezi Evropou a Severní Amerikou 84. Universita bezbožců v Minsku 389. Úřednictvo čs 171. Utopia 253. Kláštery dvojité 200. Úspory v ministerstvech 394. Válečná bilance 396. Vatikán 345; knihovna 204. Vinařický 293. Vlámové 172. Vojenský výcvik mládeže 433. Volnomyšlenkáři v Německu 248. Vyučovací methody 386. Vysokoškolští posluchači z ciziny u nás a od nás v cizině 128. Výtvarné umění náboženské 250.

Zadlužování obcí u nás v 17. století 390; poddaných 434. Zbytečný dovoz 393. Zionismus v Palestině 73; v Národní radě čs 512.

Žádosti pahorků věčných 112. Žákovské noviny a časopisy v SS Ameriky 257. Žebráci v New Yorku 302; v Brně 394. Železobeton 86. Ženské na německořížských universitách 169. Židé a Kristus 498; židé na vysokých školách Německa 341; židé v nynějšku 464. Židovské vyznání víry 465. Židovští posluchači lékařství v Bratislavě 433.

HLÍDKA.

Grál.

Grálská legenda u básníků středověkých a v době pozdější.

Josef Slavík.

Krásná legenda grálská jest nynějšímu obecenstvu známa jen v matných obrysech. Zevrubnějšímu poznání jejímu mají posloužiti následující historicko-literární statě o jejím původě i významu a o jejím básnickém zpracování v různých dobách.

Tato prvá stať chce podati celkový přehled.

*

Legenda grálská vznikla na sklonku 10. století z apokryfních zpráv, z evangelia Nikodémova, t. zv. acta Pilati, Narratio Josephi, Vindicta Salvatoris.[1]) Nemalý vliv na utvoření grálské legendy měla snad i latinská báseň o Pilátovi[2]) a Suetoniův životopis Vespasianův (hl.V.[3])

[1]) Zarncke, Zur Geschichte der Gralsage, PBB III. 304—334.

[2]) Mone, Anzeiger, 1885, str. 425 sl.

[3]) Jos. Flavii Bell. judaicum, IV. 10, 7. Z Josefa z Arimatie a Josefa Flavia stal se asi v legendě otec a syn Josef. Pojetí Josefa Flavia jako křesťanského kněze doporučovala nejen jeho velká učenost, nýbrž i tradice Jakobitů a Syrů vůbec, dle které se prý velekněz Kaifáš na víru Kristovu obrátil a pode jménem Josephus (Flavius) psal svá známá díla. Tak je alespoň psáno v arabském evangeliu „INFANTIAE SALVATORIS“ (c. I.): „Invenimus, quae sequuntur in libris Josephi pontificis, qui vixit tempore Christi; dicunt autem nonnulli eum esse Caipham“ (Tischendorf, Evangelia apokrypha, 1853, p. 171).

Záhy byla spojena tato starokřesťanská legenda se starokeltickou pověstí o Pereduru-Percevalovi. Tím se stalo, že prvky legendární doznaly mnohé změny, což nové tak vzniklé pověsti z básnického stanoviska jistě nikterak nebylo ke škodě.

První, který pověsti o Graalu-Percivalu dal trvalou, básnickou formu, byl Chrétien de Troyes svým veršovaným, avšak nedokončeným románem PERCEVAL nebo CONTE DEL GRAAL, napsaným v letech 1180—81 v Paříži. Dle tohoto románu složil pak před rokem 1203 Wolfram z Eschenbachu svůj psychologicky hluboký epos: PARZIVAL. V 25.000 veršů podává starou sice pověst, ale v úplně novém rouše, tak že vzniká mezi literárními historiky otázka, ještě dodnes nerozřešená, po předloze, z které kromě Chrétienova nedokončeného románu čerpal.

Obě díla, jak román tak epos vytryskla z duše doby, jejímžto mluvčím stal se tu básník. Obě díla, jak Chrétienovo, tak i Wolframovo, stala se programem a mezníkem a quo pro celou básnickou generaci od roku 1181—1270, hlavně ve Francii.

Píše-li Wolfram z Eschenbachu o Chrétienově torsu, že lidé byli nad neukončením jeho básně roztrpčeni, jelikož jejich zvědavost nebyla ukojena (Parz. XV. 734, 1—3: vil liute des hât verdrozzen, den diz maer' was vor beslozzen: gnuoge kunden'z nie ervarn), prozrazuje tím, jak mocně zapůsobilo Chrétienovo i neukončené dílo. „Gnuoge kunden'z nie erwarn": tomu chtěla právě ona odpomoci. Avšak, jak již u epigonů bývá, nemají jejich práce hlubší básnické ceny. Literární historik je arciť z povinnosti zaznamenává, časem ale úplně zapadnou; jen odborník snad zase někdy po nich sáhne, aby seznal, jakým směrem nesla se snaha jejich.

Pokračovatele Chrétienova CONTE DEL GRAAL třídíme obyčejně na 2 skupiny:

A. Jedni, jakožto dvorští básníci a potulní pěvci přidržují se své předlohy, nikoliv ale jejího ducha, a doplňují ji tím, co staré básně o Parcevalovi a Gawânovi vyprávějí. A tak samočinně přeměňuje se pověst o Graalu Percevalu na čistě dvorskou báseň, ve které původní legendární prvky jsou pozatlačeny. Nalézti svatý Graal znamená podstoupit dobrodružství, obtížnější sice než kterékoliv jiné, ale tím vábivější.[1])

[1]) Dle souborného vydání Potvinova vyhlíží věc, bez ohledu na dobu vzniku prací pokračovatelů, resp. interpolatorů takto: Chrétienův grálský román (vyd. Potvinovo, verš 1283—10601) byl opatřen úvodem — t. zv. Pseudo-Chrétienův

B. Druhá skupina francouzských grálských básníků kráčí zase cestou opačnou. Snaží se uvolniti, ne-li úplně zpřetrhati, spojení legendy o svatém Grálu s pověstí o Pereduru-Percevalu a navrátiti Grálu takto jeho původní legendární význam. Přidržují se při tom těsně legendy doplňujíce ji — asi ku zvýšení významu svatého Grálu — ze svých znalostí církevní liturgie a jiných křesťanských legend. Parceval nezdá se jim býti dosti čistým a hodným důstojnosti grálského krále, proto snaží se jej zatlačiti legendárním Galaadem. Ačkoliv se v tomto druhu francouzských grálských románů symbolism hromadí až ku znechucení, mají romány tyto, právě proto, že jich autoři přidržují se v jádře legendy, pro badatele grálské legendy velkou cenu.

Jeden z nejvýznamnějších básníků této skupiny jest Robert de Borron, autor malého románového cyklu o svatém Grálu: „LE PETIT SAINT GRAAL“, zvaného též „LE ROMAN DU SAINT GRAAL“. Robert Borronský odvozuje původ svatého Grálu od samého Krista; praví výslovně: „Co Kristus dále říkal, neodvažuji se vyprávět; a i kdybych to chtěl, nemohl bych tak učiniti bez oné knihy, kde od učenců jsou sepsána všechna tajemství, jež zoveme „GRAAL“.[1]) Používaje různých legend sepsal Robert de Borron brzy po roce 1200 svůj grálský román, který rozčlenil na 8 dílů.

I. JOSEPHE D' ARIMATHIE: předběžný osud a dějiny Grálu;

II. MERLIN: ustanovení stolokruhu;

III. ALAIN: vypravování o otci posledního strážce Graalu;

IV. PETRUS: legenda o věrozvěstu, který anglického krále Lucia na víru obrátil;

V. MOYSES: vypravování o nevěřícím, a proto do očistce uvrženém učeníku;

úvod (Potvin II. v. 1—1282) — kde vedle všeobecné části (v. 1—484) jest líčeno mládí Percevalovo až po jeho život s matkou v lese (v. 485—1282). K torsu Chrétienovu řadí se hned práce Pseudo-Gautiera (Potvin III. IV. verš 10602—21916): pokračování to v dobrodružstvích Gawanových; práce Pseudo-Gautiera dožila se 2 interpolací (Potvin III. p. 369 sl; IV. p. 343 sl; verš 1—229 (v rukopise Montpellierském jest prvá interpolace vsunuta po v. 11586 jako v. 1 a násl.) Po Pseudo-Gautierovi řadí se hned pokračování Gautiera z Denet (Potvin IV. V. v. 21917—34934), který pokračuje ve vypravování dobrodružství Percevalových až po jeho druhý příchod na hrad svatého Grálu. Pak následuje práce Manessier-ova (Potvin V. VI. v. 34935—45379; V. p. 157 sl.), kde jsou vypsána poslední dobrodružství Percevalova až po jeho ustanovení králem sv. Grálu a jeho smrt. Mezi Gautiera a Manessiera vsunuje se konečně práce Gerbertova (Potvin VI. p. 161 sl.), pokračování dobrodružství Parcevalových. — O francouzských grálských románech jedná obšírně Rich. Heinzel, Über die französischen Gralromane, Wien 1892. Denkschr. der k. Akad. d. Wiss. phil. hist. Kl. XL, 3.

[1]) Heinzel, Gralrom. 86.

VI. BRON: o příchodu Grálu do Anglie;
VII. QUESTE DEL GRAAL: o Percevalu-Galaadovi, posledním strážci sv. Grálu;
VIII. MORT ARTUR: konec stolokruhu.

Z tohoto osmidílného grálského románu Roberta Borronského dochovaly se nám však jen 4 díly: JOSEPHE, MERLIN, QUESTE DEL GRAAL a MORT ARTUR; Josephe a Merlin ve verších a v prose, Queste de G. a Mort Artur jen v prose.

Téměř současně s tímto grálským románem vznikly, asi v letech 1201—1204,[1]) jiné dvě románové řady o svatém Grálu: „LE GRAND SAINT GRAAL" (vyd. Hucher) a „QUESTE DEL GRAAL" (vyd. Furnivall, Londýn 1864), které se obyčejně připisují Walteru Map-ovi,[2]) vlivnému knězi u dvora anglického krále Jindřicha II († 1189), který jako arcijáhen v Oxfordě r. 1210 zemřel. Obě tyto románové řady přihlížejí k legendě ještě nedotčené pohádkovými prvky a nesloučené s pověstí o Pereduru-Percevalovi, svatý Grál však odvozuje Walter Map podobně jako jeho současník Robert Borronský od samého Krista, neboť prohlašuje, že knihu o svatém Graalu sepsal Ježíš Kristus (II. 9, 439, 441): kněz-poustevník, pocházející z rodu, o kterém je řeč II. 2, jehož jména však nechce jmenovat (II. 4), opsal knihu na rozkaz Kristův (II. 38), kterou pak dal přeložit (III. 102, 269; III. 330, 351, 360, 504, 541, 569, 587, 635[3]). Walter Map praví dále, že to, co ve svých grálských románech podává, přeložil z latinských pramenů. Nemáme proč o tom pochybovati. Zdá se to potvrzovati i kronikář Helinandus, známý svou etymologií slova GRAAL-GRADALIS, který pravděpodobně má na mysli Mapův „GRAND SAINT GRAAL", když praví: „Hanc historiam latine scriptam (sc. de Gradali) invenire non potui, sed tantum Gallice habetur a quibusdam proceribus, nec facile, ut aiunt, tota inveniri potest. Hanc autem nondum potui ad legendum sedulo ab aliquo impetrare. Quod mox, ut potero, verissimiliora et utiliora succincte transferam in latinum.[4])

Waltera Mapa velký románový cyklus o svatém Grálu měl původně 5 dílů:

---

[1]) Ed. Wechsler, Die Sage vom hl. Graal, Halle a/S. 1898, s. 126 klade vznik na r. 1189.

[2]) Viz Suchierův článek v časopise románské filologie (Zs. f. rom. Phil.), XVI. p. 273.

[3]) Heinzel, Gralrom. p. 148.

[4]) Migne, PL CCXII. 814.

V prvním díle jest řeč o Josefu z Arimatie a o prvních osudech Grálu, podobně jako v první části malého románového cyklu Roberta Borronského. Druhý jedná o obrácení knížat Mogdaina-Evalaca a Seraphe-Nasciensa. Díl třetí vypráví o pokušeních Evelaca, Nasciensa a Celidoina. Další část (4.) popisuje pokřesťanění Anglie, a poslední (5.) hledání svatého Grálu družinou krále Artuše, zase podobně jako v 7. části Roberta Borronského: Queste del Graal.[1])

Mapův GRAND SAINT GRAAL byl později, bez ohledu na vniterní spojitost, rozšířen o dvě branche Robertova cyklu LE PETIT SAINT GRAAL: „MERLIN“ (2.) a „MORT ARTUR“ (8.), které byly vsunuty: MERLIN mezi 4. a 5. část Grand Saint Graalu, a MORT ARTUR až na konec, tak že tvořil 7. část tohoto rozšířeného grálského cyklu.

Nedosti však na tom.

Mimo románové cykly, jednající o svatém Grálu, byl tu cyklus o Lanzelottovi, který jako dvorský rytíř hlavně u dam těšil se velké oblibě. Jelikož v Queste del Graal jest o Lanzelottovi řeč, — vystupuje při pasování Galaada na rytíře jako jeho kmotr, — a zase naopak v cyklu o Lanzelottovi se vypisuje sláva a zánik Artušova stolokruhu, připadl kdosi na myšlenku, spojiti, bez ohledu na to, že v románovém cyklu o Lanzelottovi vane grálské legendě úplně protichůdné ovzduší, tento s rozšířeným Grand Saint Graalem, a to tak, že mezi Robertova Merlina a Mapova Queste del Graal byla zařazena hlavní část tohoto cyklu, kdežto osudný obrat v lásce Lanzelotta ke Guenievře byl vsunut mezi Queste del Graal a Mort Artur. Tímto dvojím rozšířením, které padá mezi léta 1223—1270, nabyl Mapův GRAND SAINT GRAAL dalších 4 branchí, tak že měl nyní 9 dílů.

Nad to našli se dále dva noví redaktoři, neznámého jména, kteří se podjalí úkolu — navzájem neodvislí — přepracovati tento rozšířený románový cyklus o Graalu-Lanzelottovi a zařaditi mezi Merlina a Lanzelotta desátou část, kterou literární historikové obyčejně označují jako „SUITE MERLIN“. Z tohoto desítidílného románového cyklu prvních 5 dílů označil jeden z těchto neznámých redaktorů jako dílo Roberta de Borron, ostatních 5 přisoudil Walteru Mapovi; druhý zase připsal celé dílo Robertovi Borronskému. Tak vznikly románové cykly o Graalu Lanzelottovi, které se v dějinách

[1]) Wechsler, Grals. s. 126, 127.

francouzské literatury označují jako „PSEUDO-MAP“ a „PSEDO-ROBERT“. Pseudo-Mapovi byla asi dávána přednost, neb jest obsažen v několika dobrých rukopisech, sahajících až do polovice 13. století, kdežto z Pseudo-Roberta dochovaly se nám jen některé zlomky.[1])

Srovnáme-li obě třídy grálských básníků a přihlížíme-li k jejich básním se stanoviska pravděpodobného vývinu grálské legendy, jsou nám na první pohled zřejmy dvě krajnosti, z nichž právě tím snadněji se dopátráme původního znění legendy. Budeme je hledat uprostřed těchto 2 extremů. Podle Ed. Wechslera[2]) zněla asi takto:

Když Josef z Arimatie byl ze svého vězení, ve kterém úpěl plných 40 let, vysvobozen, shromáždil kolem sebe malou křesťanskou obec, jež sestávala většinou z jeho příbuzných, a táhl s ní na východ, aby pohanům kázal evangelium. Pro svatý Grál dal zhotoviti skřínku a vzal jej s sebou. Když se jim jednou nedostávalo pokrmu, modlil se Josef před Grálem k Bohu a obdržel v odpověď příkaz, aby postavil svatý Grál na stůl, ke kterému má usednouti Josefova družina: milostí Grálu budou prý nasyceni každý den. Místo na své pravici má nechati Josef neobsazeno v upomínku na Spasitele. Místa toho nesmí zaujíti nikdo, až přijde Galaad, syn Alainův, a je zaujme jako třetí a poslední strážce svatého Grálu. Denně usedá družina zbožně ke stolu a je sycena svatým Grálem; jen ti, kdož nemají pravé víry, nejsou účastni milostí jeho. Jeden z těchto jménem Mojžíš usedá jednou ze vzdoru na ono prázdné místo, propadá se však okamžitě do země. Když Josef seznal, že smrt jeho se blíží, poslal na rozkaz boží Alaina, syna svého švakra Brona, s jeho ženatými bratřími a sestrami do Britanie, aby tam šířili křesťanství. Grál ale dal v opatrování svému švakru Bronovi, manželu své sestry Enygeus, a svěřil jemu zároveň tajemství jeho. Později následoval i Bron Alaina, doprovázen jsa ostatními členy Josefovy družiny. Z příkazu Josefova měl Bron střící sv. Grále do té doby, až přijde jeho vnuk Galaad, syn Alainův, a jako poslední převezme ochranu jeho. Josef osamotněl a zemřel.

V Britanii šířili Bron a Alain s ostatními učení Kristovo. Alain, který byl dosud svobodný, ožení se na příkaz boží a obdrží syna, jménem Galaad. U dvora britského krále Uter Pendragona zřizuje věštec Merlin třetí grálskou tabuli: byl to onen slavný stolokruh, jehož se súčastňovali nejstatečnější mužové země. Po smrti Uter Pendragona následoval Artur. O prvních svatodušních svátcích při hostině, kterou Artur uspořádal na počest své korunovace, došlo ke

---

[1]) O věci pojednávají: G. Paris v úvodě k Merlinovi I. Týž, Romania, XVI. s. 582—586. Heinzel, Gralr. 123—170. Wechsler, Grals. s. 124 sl. G. Paris, Romania, XXIV. 472—475.

[2]) Gralsage, s. 16—18.

dvěma zázrakům: objevil se náhle mladý Galaad a zasedl na jemu vyhrazené prázdné místo, a andělé přinesli Grál, který celé shromáždění nasytil a pak opět zmizel. Nastane pátrání po zmizelém Grálu, avšak jen Galaad dospěje k cíli.

Na jednom opuštěném zámku nachází Galaad svého děda Brona. Při hostině donesen jest Grál, posvátná nádobka s krví Kristovou, a všichni se hluboce uklánějí před touto vzácnou relikvií. Jediný Galaad tomu všemu nerozumí a nemá odvahy ptáti se po tajemství sv. Grálu. Po dlouhé době přivádí jej Bůh opět k Bronovi. Nyní se již Galaad neostýchá a táže se. Bron svěřuje jemu obé: sv. Grál i jeho tajemství a umírá. Galaad střeží poklad až do své smrti. Pak odnášeji andělé svatý Grál do nebe.

Avšak legenda sama o sobě nebývá života, t. j. dalšího vývinu, čistě legendárního, v básnické formě schopna. Básník nerád si váže ruce a proto nerad sahá po legendě, kde každý krok a každý čin jest již předem určen. A proto, měla-li legenda o sv. Grálu dále žíti, musela se nutně spojiti s pověstí. Po této spojené legendě a pověsti o sv. Grálu sáhli pak středověcí básníci rádi, při čemž se arci nevyvarovali extremu. Pokud se týče dvorských básníků, z pochopitelných důvodů. S legendou nevěděli si rady, aniž jich vábila z důvodů již naznačených. Ale bohatýrská pověst byla polem, kde jejich obrazotvornost, ničím neomezená a nerušená, mohla spřádat nejrůznější dobrodružství, ovšem na úkor legendy.

A tak nastoupila spojená legenda a pověst o Grálu-Pereduru-Percevalu svou vítěznou cestu po Francii a odtud do střední Evropy. Wolfram z Eschenbachu to byl, jenž jí bránu otevřel svým eposem: „PARZIVAL“.[1])

Vliv Wolframova eposu byl, zvláště na území někdejší říše rakouské veliký; jeho báseň stala se zdrojem rytířského vzdělání vůbec. Korutanští a štyrští rytíři brali své erby a mnohý i jméno odtud. Po příkladu krále Artuše sdružuje Ulrich z Lichtensteinu, zvaný Don Quixote středověku, kolem sebe rytíře, z nichž jeden, Heinrich von Lienz, chce býti zván PERCEVALEM. K tomu přistupuje snaha, vytvořiti lokální tradici, související s hrdinou pověsti o sv. Grálu. A tak nedivíme se, když slyšíme, že známé poutní místo v Rakousku MARIA LANZENDORF bylo založeno králem Artušem, a že Parzivalův děd, Gandin, se usádil ve Štyrsku, kde se mu narodil syn Gamureth, otec Parzivala. Poznáváme v této místní

[1]) Pokud Wolframův PARZIVAL závisí na své francouzské předloze a jaké představy spojuje se svým Grálem, ukáži později.

modifikaci naší pověsti prvky, související se stěhováním národů, ale zároveň opět snahu doplniti, čeho se básník jen letmo dotekl. A nedivíme se dále, když ve známé, obsáhlé (30.000 veršů mající), veršované kompilaci korutanského básníka Jindřicha z Türlinu, zvané „DER AVENTIURE KRONE“ svatost Grálu při dekadenci rytířského mravu a ve zmatku různých čarodějství a unavujících dobrodružství, podobně jak tomu bylo ve Francii u pokračovatelů Chrétienova románového zlomku (A), mizí a že sv. Grál u Albrechta ze Scharffenbergu(?), v jeho básni: „TITUREL“ (1270), pokračování to Wolframova stejnojmenného zlomku, konečně uniká na východ, — do INDIE.

To byl ostatně mutatis mutandis i osud grálské legendy. Lidovou se nikdy nestala; byla příliš těžkopádnou, mysticky obestřenou, nejasnou. Později vůbec zanikla. Jen slovo GRAL žilo ve slovnících dále v původně legendárním významu „krve Kristovy“, nebo „mísy s krví Kristovou“; někde dokonce, n. př. v Nizozemsku, jak brzy uslyšíme, s významem docela opačným. Až v 18. století měla pověst o sv. Grálu povstati ze hrobu zapomenutí, a to přičiněním básnické školy švycarské. Byl to Jak. Bodmer, který v roce 1753 jako prvý středohornoněmeckou báseň Wolframovu z části přeložil a s jeho pomocí později roku 1784 i berlinský gymnasijní professor Jindřich Myller. Bedřich Veliký, kterému J. Myller překlad — ovšem dosti nedokonalý — věnoval, jako ctitel Voltairův neměl ovšem porozumění pro krásy středověké básnické tvorby, a proto zcela pochopitelna jest jeho odpověď ze dne 22. února 1784, která v originále zněla takto: „Hochgelahrter, lieber, getreuer! Ihr urtheilt, viel zu vortheilhafft, von denen Gedichten, aus dem 12., 13. und 14. Seculo, deren Druck Ihr befördert habet, und zur Bereicherung der Teutschen Sprache so brauchbar haltet. Meiner Einsicht nach, sind solche, nicht einen Schuss Pulver, wert; und verdienen nicht aus dem Staube der Vergessenheit, gezogen zu werden. In meiner Bücher-Sammlung wenigstens, würde ich, dergleichen elendes Zeug, nicht dulden, sondern hinausschmeissen. Das mir davon eingesandte Exemplar mag dahero sein Schicksal, in der dortigen grossen Bibliothec, abwarten. Viele Nachfrage verspricht aber solchem nicht, Euer sonst gnädiger König Frch.“ Potsdam, d. 22. Februar 1784.

Avšak dobu racionalismu vystřídala doba t. zv. romantiky a v této době probuzeného zájmu o germánský dávnověk pověst o sv. Grálu

slavila své trvalé vzkříšení. A byl to veliký ctitel germánských bájí a mythů Richard Wagner, hudební skladatel, básník i filosof, který za národní rozháranosti sahal k mythu germánského dávnověku chtěje takto mysl svých vrstevníků odvésti ze žalostného přítomna do šťastnějšího minula. Z této jeho snahy vyrostly jeho nezapomenutelné opery, pokud se týká pověstí o sv. Grálu, romantická opera: „LOHENGRIN“ a posvátná duchovní hra: „PARSIFAL“.

Jako kdysi dle Wolframa z Eschenbachu andělé v zemi Salvaterra nad posvátnou horou Montsalvas vysoko v oblacích svatý Grál na rukou vznášeli, — jen někdy snad lidské ucho zaslechlo jich nebeský zpěv, — tak bylo přáním Wagnerovým, aby tato posvátná duchovní hra, která se stala jeho labutím zpěvem, jen v Beyreuthě byla hrána. Avšak doba tomu chtěla jinak. Dnes možno naslouchati pověsti o sv. Grálu v pojetí Wagnerově v každém větším divadle a, věru, člověk neubrání se mocnému pohnutí při zvucích jeho hudby, opěvující svatý Grál a jeho tajůplnou, posvátnou říši.

Avšak působí-li Wagnerova hudební interpretace grálské pověsti tak mohutným dojmem, pak je to v prvé řadě zásluha půvabu starokřesťanské legendy, pokud ji lze stopovati u pokračovatelů Chrétienova románového torsa, u Roberta Borronského, Waltera Mapa a Wolframa z Eschenbachu. Zde u bohatého zdroje grálské legendy čerpala Wagnerova žíznivá duše; zde poznala posvátný oheň, kterým obklopuje svatý Grál v posvátné duchovní hře: „PARSIFAL“.[1])

Richard Wagner ukázal tím zároveň cestu všem budoucím básníkům grálské pověsti. Přijdou jistě. Až pomine nynější materialisticky a hedonisticky orientovaná doba, jež nemůže leč zanechati srdce pusté a prázdné, pak mnohá básnická duše zatouží pod vlivem různých eschatologických úvah po legendě svatého Grálu.

---

[1]) Viz konec I. a III. jednání.

Vývoj poznání podle Aristotela.

Dr. Ant. Kříž.

Aristoteles jako Platon uznával s Herakleitem stálou změnu látky, která jest neurčitelná, nepoznatelná, proto pro poznání je bezcenná. Z toho důvodu snažil se Aristoteles pro vědu zachrániti formu, která je stálá; na př. druhy živočišstva trvají, nemění se.[1]) Proto také Aristoteles připomínal, že při studiu přírodních věd záleží především na formě;[2]) anebo identitu státu viděl ne v tom, že občané zůstávají titíž, nýbrž že ústava, tedy forma státu, se nemění.[3])

Omezení vědy tedy vidí Aristoteles ve formě, která se uskutečňuje ve věcech.[4]) Věci, bytosti mají realitu v přísném slova smyslu, tudíž základem poznání může býti jen smyslové vnímání; bez něho nedospěli bychom k vědě,[5]) ono tvoří základ poznání rozumového.

Jako předměty, tak rozeznává Aristoteles také schopnosti. Jako pomíjející jednotlivá věc není identická s nepomíjitelnou, věčnou podstatnou formou, tak ani rozum (νοῦς) se schopností vnímání. Jako však zase podstatná forma nemůže býti oddělena od jednotlivé věci, jako jen v této existuje, tak může i rozum v jisté míře existovati pouze ve vnímání, pokud toto onomu musí poskytovati objekt, jehož podstatu onen mysle postřehuje.

Předmětem poznání v nejvyšším smyslu vědění jest jen obecné, forma, podstatný pojem,[6]) uskutečněný v mnoha jednotlivých věcech. A protože podstatný pojem (τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος) jest hybnou silou v přírodním dění, jest také (objektivně) o sobě dřívější (πρότερον τῇ φύσει), ale nikoli pro nás (subjektivně). Jest potřebí dlouhé cesty, než ho naše myšlení dosáhne. Pro nás jest jednotlivé, zvláštní, dřívější, a schopnost, jíž je postřehujeme, jest právě vnímání. Toto jest první a nejnižší stupeň poznání. Uznává-li už Platon souvislost mezi smyslovou zkušeností a intellektuálním poznáním, Aristoteles ještě

---

[1]) De gen. an. 760 a 35; 738 b 27.
[2]) De part. an. 645 a 30.
[3]) Pol. 1276 b 2 n.
[4]) Met. 1040 b 26; 1053 b 22; 1086 a 33; Anal. post. 77 a 5.
[5]) De an. 432 a 3; Anal. post. 81 a 35.
[6]) De an. 412 b 10 n.

více tento názor upevnil, neboť poznání smyslové jest nutným předpokladem poznání rozumového.

Rozum nemyslí vnějších předmětů, leč za smyslového vnímání,[1]) jednotlivé nepoznáváme myšlením, nýbrž vnímáním.[2]) Myšlené objekty jsou totiž ve vnímaných formách a „proto, kdo nic nevnímá, nemůže se také ničemu učiti, ani něčemu rozuměti".[3]) „Nús" je sice o sobě „oddělený", jest to jediná „oddělená" část duše, ale jeho činnost je vázána na činnost smyslových orgánů,[4]) neboť jsa nehmotný potřebuje prostřednictví hmotného. Tím jest ovšem pod vlivem přirozené disposice tělesné;[5]) také chladnější, čistější a řidší krev je vhodnější pro vnímání a myšlení.[6]) Odtud také vysvětlíme si duševní nezralost mládí; duše v mladém věku sotva se rozeznává od duše zvířat,[7]) protože je tu jednak nesrovnalost tělesných proporcí, „zákrskovité" tělo, t. j. nesrovnalost trupu a končetin,[8]) jednak prchavost, velká pohyblivost a neklid těla[9]), což zasahuje zvláště paměť.[10]) Teprve „tím, že duše přechází z přirozené pohyblivosti v klid, stává se něco rozumným a vědoucím."

Činnost myšlení tedy jest závislá na tělesných stavech; myšlení ukazuje dobrou temperaturu lidského srdce.[11]) Únava tělesná, přílišný spánek, nemoc, opilost a vůbec affekty[12]) značně ochromují činnost rozumovou. Také ve stáří ubývá paměti pro rozumové pravdy;[13]) kdyby ovšem stařec měl oko mladíkovo, viděl by zrovna tak dobře jako mladík, takže slabost duše není v úbytku duše jako formy, nýbrž v těle.[14])

Z těch důvodů schvaluje Aristoteles mínění těch, kteří soudí, že duše není bez těla, ovšem není zase nějakým tělesem.[15])

---

[1]) De sensu 6, 445 b 16 n.
[2]) Met. 1036 a 5 n; Anal. pr. II, 21, 67 a 39 n a j.
[3]) De an. II, 8.
[4]) ib. I, 1, 403 a 8 n.
[5]) ib. 421 a 25 n; 429 a 5 n.
[6]) De part. an. 648 a 3, 650 b 18 n.
[7]) Hist. an. 588 b 32 n.
[8]) De part. an. 686 a 28.
[9]) srv. Fys. 247 b 17 n.
[10]) De mem. 453 a 31 n;
[11]) De gen. an. 744 a 30.
[12]) De insom. 2.
[13]) De an I, 4, 408 b 18 n.
[14]) ib. 408 b 21.
[15]) ib. 414 a 4 n.

Živé bytosti jako takové musí nutně míti smyslové vnímání, neboť toto jest znakem, jímž určujeme pojem živé nebo neživé bytosti.[1]) Vnímání pak je zprostředkováno s m y s l y. Člověk má pět smyslů: hmat, chuť, čich, zrak a sluch, jimiž vnímá objekty smyslu vlastní (ἴδια), adaekvátní, tak zrak barvu atd. Ale kromě toho má člověk, ježto má rozum, smysl vniterní, společný (κοινόν), jímž působena jednota vnímání a kterým se vnímání uvědomuje. Bez smyslů žádná živá bytost býti nemůže,[2]) neboť kdyby tělo místního pohybu smyslů nemělo, každé by zahynulo a nedospělo by účelu, přírodou mu vytčeného. Proto žádné tělo nemá duše beze smyslů, leč nepohyblivé.

Každé oduševnělé tělo, živočich, musí míti předně h m a t (σῶμα ἁπτικόν); neb každé tělo je hmatné, hmatné pak se hmatem pociťuje.[3]) Hmat (i chuť) pociťuje bezprostředním dotykem, ostatní smysly zdáli, potřebují prostředí mezi sebou a objektem vnímaným. Hmat záleží pak v tom, že ohmatává předměty samy, odkudž také má jméno.[4]) Jeho čidlo je vnímavé pro všechny rozdíly, i pro teplo a chlad, sucho a mokro, tvrdost a měkkost.

Bez hmatu živočich býti nemůže, bez něho nemůže míti žádného jiného smyslu, neboť bez hmatu není žádný jiný pocit možný. Aristoteles však nesouhlasí s Demokritem. Píše: „Demokritos a většina fysiologů, kteří se zabývali vnímáním a smysly, počínají si zvráceně, když pokládají vše vnímatelné za hmatné. Neboť kdyby tomu tak bylo, pak by každý smysl musel býti vlastně hmatem; že však tomu tak není, je na snadě.“[5]) A v Ethice[6]) praví: „Čeho přirozeně se nám dostává, toho mohutnosti dříve v sobě nosíme a později úkony podáváme, což u smyslů je zřejmo; neboť smyslů nenabyli jsme z častého vidění nebo z častého slyšení, nýbrž naopak majíce je užívali jsme jich, nikoliv užívajíce nabyli.“

Větě tedy: „Bez hmatu nemůže býti žádného jiného smyslu,“ musíme rozuměti, jak ji Aristoteles sám vysvětluje: Hmat je pro vše živé nejdůležitější, protože jest ve službě sebezáchovy živočicha. Jeho ztrátou živočichové nezbytně hynou, ba i nadbytek hmatného, na

[1]) De sensu 1.
[2]) De an. 434 a 27 n.
[3]) De an. 434 b 9 n.
[4]) ib. 435 a 11 n.
[5]) De sensu 4.
[6]) Eth. Nik. 1103 A.

př. tepla, zimy nebo tvrdosti živočichu škodí. Ostatní čitno, barva, zvuk, zápach, přílišností svou ničí pouze čidla, nikoli živočicha, leč nahodile, na př. udá-li se zároveň se zvukem náraz a rána, a uvede-li se viděným nebo páchnoucím předmětem v pohyb něco jiného, co jej dotykem ničí. — A tak hmat je nejdůležitějším smyslem v tom významu, že živočich by vůbec nebyl živočichem, kdyby neměl hmatu, úplná jeho ztráta znamená konec života.

Hmatu nejpříbuznější jest chuť, která jest jaksi jako hmat; vztahuje se totiž na potravu, a potrava jest hmotné těleso. Proto nazývá Aristoteles chuť pododdělením hmatu. Je to tedy smysl hmatného a výživného, živočichu jest potřebný jako hmat, je také ve službě sebezáchovy živočichů, jím vyciťují příjemné a nepříjemné a dle toho řídí svou žádost a pohyb.

Ostatní smysly, čich, zrak a sluch nemá živočich k vůli životu, neboť zápach, barva a zvuk neživí aniž působí vzrůst a zánik; proto jich také nemusí míti všichni živočichové, jen pohybliví, neboť mají-li se zachovati, je zapotřebí, aby mohli pociťovati nejen dotykem, nýbrž i z dálky.

Tyto smysly jsou ve službě „blaha“ (τοῦ εὖ ἕνεκα), stavu, který odpovídá vyšší podstatě, na př. člověka, jeho účasti na božském.[1]) Neboť tyto smysly, zvláště zrak a sluch, ukazují na různé objekty, z nichž v nás vzniká theoretické a praktické myšlení.[2])

Nejvyšší místo zaujímá zrak, ježto rozdíly, které vnímá a o nichž nás zpravuje, jsou četné a rozmanité, na barvě mají účast všechna tělesa. Pro vnímání společných objektů je proto také smyslem hlavním.[3]) „A protože zrak je nejpřednějším smyslem, má i obrazivost (vnitřní jev, φαντασία) své jméno od světla (φάος), protože bez světla není možno viděti.“[4])

Jinak významnější je sluch, pokud totiž vnímání zprostředkuje hlasem; „hlas jest jistý zvuk, který má nějaký význam.“[5]) Neboť slova jsou buď napodobeniny,[6]) anebo pouhé symboly.[7]) „Ježto řeč jest slyšitelná, jest příčinou učení se, ne o sobě (přímo), nýbrž jen

[1]) De part. an. II, 10, 656 a 7 n.
[2]) De sensu 1.
[3]) De insom. 2; De sensu 1; Met. 980 a 26 n.
[4]) De an. 429 a 2 n.
[5]) De an. 420 b 32 n.
[6]) Rhet. 1404 a 20 n.
[7]) De sensu 1.

per accidens (nepřímo), neboť skládá se ze značek, tyto však mají symbolický význam.“ Proto od narození hluchonĕmí jsou méně intelligentní nežli slepí.[1]) Potud tedy má sluch pro vývoj myšlení větší význam než ostatní smysly.

Skutečnost, že pro člověka není možné vědění o smyslových předmětech, kterých nemůže vnímati, jest velmi důležité. V Analytikách[2]) čteme, že není poznání, kde schází některý smysl.[3]) Bez vnímání nelze nic poznati ani chápati; když přemýšlíme, musíme přemýšleti zároveň s představou. Neboť vjemy (αἰσθήσεις) „budí“, „uvádějí v pohyb“ skrytou jiskru poznání (Themistius), pudí duši povznášeti se k pojmovým vzorům. Vnímání je tedy vlastně pohyb duše zprostředkovaný tělem.[4]) Vnímáním teprve vnější svět stává se světem vniterním, věci objevují se v nitru duše. Nemá-li tedy člověk některého smyslu, nikdy nemůže nabýti pojmů o představách, které tím smyslem vznikají.[5]) Slepý od narození nemá zrakových obrazů, hluchý od narození zas nemá smyslové představy tónu, první nemá pojmu barvy, druhý tónu. A již porucha nebo abnormalita smyslových orgánů má zpravidla neblahý vliv na činnost intellektualní.

Nutno proto při poznání vycházeti od smyslového, protože každé tělo, živočich i člověk má duši sensitivní, tedy nutně má smysly; příroda nečiní nic nadarmo a vše přírodní jest účelné neb aspoň případkem účelného. Tudíž žádné tělo nemá duše bez smyslů.[6])

A jako nemožno získati poznání rozumového bez odpovídající představy, tak i každé nové pozorování již dříve poznaného jest provázeno smyslovými představami. I když chceme přemýšleti o pojmech abstraktních, vždy opíráme se o smyslové představy a obrazy a konkrétně si je znázorňujeme,[7]) neboť bez představy mysliti nelze.[8]) A tak věda i umění lidské mají svůj původ ve zkušenosti.[9])

Aristotelův názor však není krajní empirismus neb sensualismus, ježto poznání neomezuje pouhými empirickými předměty. Poznání naše sice vychází z poznání smyslového, ale

[1]) Hist. an. IV, 9, 536 b 3 n; De sensu 1 ke konci.
[2]) Anal. post. I, 18, 81 a 38 n.
[3]) podob. tamtéž II, c. 19; De an. III, 8, 432 a 7.
[4]) Fys. VII, 2, 244 b 11; De somno 1, 454 a 9.
[5]) De sensu 6.
[6]) De an. III, 12.
[7]) Met. I, 1.
[8]) De mem. 1.
[9]) Met. I, 1.

Aristoteles výslovně dí, že veškeré poznání lidské jest s rozumem.[1]) Činnost vnímání vztahuje se na jednotliviny, vědění na obecniny; tyto pak jsou jaksi v duši samé. Proto závisí na člověku, kdykoli chce mysliti, vnímati však nikoli.[2]) V Metafysice[3]) Aristoteles praví: „Není-li nic mimo jednotliviny, nebylo by nic rozumem poznaného, nýbrž samé vjemy, a nebylo by vědění, leč by se vjemy nazvaly vědou.“ Máme-li dosíci poznání, musíme vyloučiti vše nahodilé, vše, co patří věci jen mimochodem (τὸ κατὰ συμβεβηκός), které nepatří k tomu, k čemu vědění směřuje.

Tedy poznávati není totéž co vnímati.[4]) Vnímání účastni jsou všichni živočichové, ale poznání jen málokteří. Vjem příslušného předmětu je vždy pravdivý a všem živočichům možný, kdežto mysliti lze také mylně a není dáno nikomu, leč kdo má rozum. Duše však si musí poznání dobývati, je to práce obtížná.

Aristoteles hledí vnímání zajistiti toliko místo v poznání. Co však je vnímání vlastní, náleží nejnižšímu stupni vědění, dále nelze s ním nic počíti. Vjem uplatňuje se jen v momentu svého vystoupení,[5]) ale jakmile zmizí, zmizí veškeré vědění. Aristoteles uvádí také Herakleita, který správně poukázal na kolísavost vnímání a jeho nedostatečnost pro potřeby poznání.[6])

Pouhý vjem řešení neposkytuje. Člověk má poznávací mohutnost smyslovou a rozumovou, i vzniká skutečné poznání jen součinností obou. Smyslové představy ovšem nejsou příčinou pojmů, jsou toliko látkou, z níž rozum samočinně tvoří si pojmy. Kdykoliv člověk poznává vnější předměty, poznává je jen potud, pokud tyto předměty smyslovými orgány působí na rozum sám a vzbuzují jej k činnosti vlastní. (P. d.)

---

[1]) Anal. post. II, 18.
[2]) De an. 417 b 20.
[3]) 999 b 1 n.
[4]) De an. 427 b 6 n.
[5]) Anal. post. I, 31; Met. 1036 a 6 n.
[6]) Met. 1078 b 14.

Posudky.

Sněmy české od l. 1526 až po naši dobu. Vydává zemský archiv. XV: sněmy roku 1611. II: Generální sněm na hradě pražském. Vydal Ph. Dr. Jan Bedřich Novák, ředitel českého zemského archivu. Nákl. č. zemského výboru. Praha 1929. S. 125+741, 120 K.

Druhá tato část 15. dílu „Sněmů českých" — díly XI, 2—XIV však dosud nevyšly — jedná o záležitostech ve správě české velmi závažných: po sněmě stavovském právě skončeném byli čeští stavové na 11. dubna 1611 svoláni na sněm generální, t. j. sněm všech zemí koruny České, Čech, Moravy, Slezska a obojí Lužice. Sněm ten si stavové na Rudolfu II vynutili, aby jej v řádné formě — sesadili s království a nahradili Matyášem. Ta příležitost nesměla jim ujíti, aby si na novém panovníku nevynutili nových stavovských svobod. Avšak ještě jedna věc naléhala na úpravu, totiž poměr inkorporovaných zemí k České koruně, Moravy, která Matyáše měla markrabětem již dříve, a zvláště Slezska a Lužic, které v nuceném svazku s Čechy necítily se jako doma.

Jelikož Rudoll II váhal se vzdáti kralovství a také jednání o jednotlivosti jeho odstoupení (další pobyt, roční důchod a o.) se protahovalo, jest pochopitelný ten nepokoj a chvat stavovských zástupců, jak jej spatřujeme v jejich usilování a naléhání. Ačkoli ze svých požadavků mnoho dosahují — o náboženství se tu jedná málo, jelikož Rudolfův majestát jim zatím stačil —, a také jednání s přivtělenými zeměmi šlo poměrně dosti hladce, soudný čtenář těchto dokladů dobře vyciťuje, že české dějiny nejsou tu v pravých rukách a že blízký jejich vývoj hrozí býti povážlivý. —

Osvědčená ruka p. vydavatelova podala nám i tentokrát dílo zdařilé i cenné.

Ukazatel k objemným dvěma svazkům dílu XV. vyjde zvlášť.

O bývalom hornom Uhorsku. Odpoveď na knižku Dr. Belu Ivanyiho „Pro Hungaria superiore. Felsömagyarországért". Napísal Josef Škultéty. Turč. Sv. Martin 1929. S. 40, 2 K.

První kapitola, razu archeologického, ethnografického a filologického, dovozuje, že praobyvatelé horního Uherska až po Dunaj, Matru a Vacov nebyli Maďaři. Slovanský ráz nebyl vtisknut teprve slovanskou kolonisací ve 13. století. — Bude pro slovenské historiky a filology velmi vděčným úkolem propracovati do podrobností to, co Škultéty jen letmo nastiňuje, a strhnouti dokonale tu slupku maďarské nomenklatury, která v posledních desetiletích doby předválečné nebezpečně hrozila zadusiti původní slovanský ráz Slovenska. Ostří zbraně, jíž takto užívají Maďaři proti Slovanům, obrátí se proti nim, až se podrobnými studiemi přesněji zjistí, jak slovanskou zemí byl kraj, který Maďaři obsadili, jak dlouho slovanským

zůstával a posud četné stopy slovanské autochthonie nese. Kronika uhersko-polská přímo praví, že je (Ungaros) Jesus Christus, qui est Deus omnipotens, non in propria regione, sed in aliena, quae Sclavonia nominatur, post multos labores et aerumpnas ad fidem catholicam mirabili sua providentia vocare dignatus est.

Druhá kapitola podává stručný přehled národního hnutí probuzenského. Uhry byly až do let císaře Josefa II, ba do jisté míry až do revolučních let 1848 jedinou zemí v Evropě, v níž latina byla výhradným jazykem veškeré intelligence v úřadech, ve škole i v životě veřejném. Násilná maďarisace probudila národní uvědomění nemaďarských národů. Slovákům dala jejich spisovnou mluvu.

Třetí a čtvrtá část žaluje na křivdy, které spáchány byly na lidu i zemi slovenské. Ta byla jevištěm četných bojů, tam na slovenských hradech pěstována politika předních magnátů uherských. Slovenská půda dala Maďarům muže zvučného jména, právníka Mossóczy-Rohožníka a Verböczy-Vrbovce, literáty jako Komjáthy, Káldi, Petöfi, politika L. Košuta a mnoho jiných. Kolik synů slovenských matek sedělo na předních biskupských stolcích? Ale lid slovenský měl býti násilně udržován v zaostalosti a „když ho treba pozdvihnúť, tož pomaďarčiť". „Tu po l'udsky žiť bolo ťažko . . ."

Dr. Fr. Robenek.

Anketa ministerstva školství a národní osvěty o školské reformě. S. 340.

Ministerstvo školství vydalo tiskem anketu o školské reformě, konanou ve dnech 8. až 12. dubna 1929 v zasedací síni senátu Národního shromáždění v Praze. V knize uveden seznam účastníků, zástupci školství, průběh, program ankety a referentů, seznam řečníků, jednání ankety o osmi otázkách s proslovem a se závěrečnou řečí ministra školství Ph. Dra. Ant. Štefánka.

Účelem ankety bylo seznati mínění zástupců vysokých, středních, měšťanských a odborných škol, akademií, spolků a také politických stran, pokud se týče reformy našeho školství. Vlastní jednání ankety tvořily proto řeči o tak zvané jednotné differencované škole, kterou její původci a zastanci pokládají za jedině možný pokrok v našem školství, za nutnou, chceme-li ještě slouti národem Komenského, a řeči o latině na středních školách, kterou zas někteří řečníci pokládají za brzdu pokroku, za pěstitelku a udržovatelku aristokratismu v republice, za předmět, v němž se žáci učí pohrdati prací tělesnou (ale vzpomeňme slavných Římanů u pluhu!), za předmět, v němž prý se učí nezdravému kastovnictví, a jehož působením prý se žáci stávají nepraktickými, nečinnými (vzpomeňme zas praktického a aktivního rázu římského nazírání!) a odcizují se světu! Pan ministr školství sám v proslovu svém omlouvá, že „otázka šestá (o latině) vybočuje ze všeobecných zásad ankety, ježto vyučování latině je základním problémem, na němž závisí organisace střední školy, resp. její poměr ke škole měšťanské."

Tu jsme u jádra reformy. Mnohým totiž jde o to, aby měšťanská škola přestala býti školou, vzdělávající pro život praktický a pro odborné školy, ale aby splynula s nižší školou střední a aby — ať se vyjádřím ve smyslu některých řečníků —, smazáno bylo dětem, chodícím do měšťanské školy, prý znamení méněcennosti s čela.

Děti prý musí choditi do školy jedněmi vraty. To prý je cílem jednotné differencované školy. Nebude školy měšťanské, nebude školy střední, proto škola jednotná, ale bude škola I. a II. stupně, tedy jednotná negativně, nebude školních roků, ale budou jen semestry, žák propadající z některého předmětu nepropadne na rok nebo na semestr vůbec, ale pouze z toho předmětu nebude přesně oddělených tříd, ale budou jen skupiny a oddělení. Představme si tedy, že žák v prvním (smíme-li tak číslovati, neboť navrhovatelé jednotné školy mají tak jemný cit, že se úzkostlivě vyhýbají dosud obvyklým názvům) semestru nebude prospívat z mathematiky, bude tedy choditi se „svou" skupinou dál, ale v mathematice bude choditi do jiného oddělení atd.

Kdo pak absolvuje školu I. stupně, bude podroben třídění. Podle nadání čili schopností bude moci choditi do školy II. stupně (nynější vyšší střední školy), anebo odejde na odbornou školu nebo do života praktického. A tak jednotná škola bude v tom, že žáci budou vcházeti jedněmi vraty, ale vycházeti budou vraty různými. Tedy chtěj nechtěj, chodí-li teď někteří se znamením méněcennosti do školy, ač o tom zrovna možno pochybovati, budou zas potom mnozí říkati, že musí se znamením méněcennosti vycházeti ze školy.

Ale zavedení jednotné školy prý je nutné, aby se národu neztrácely talenty. Než ani při dnešní organisaci školství nemusí se ztratiti národu žádný talent. Neb učitelé na obecné a na měšťanské škole mohou na talenty poukázat a rodičům poradit. Ovšem, jak bylo při anketě vhodně připomenuto, bylo by třeba větší sociální péče; jde-li o dítě rodičů chudých, aby bylo podporováno hmotně, by mohlo vystudovat. A přestup žáků z měšťanky na střední školu jistě není tak zlý, jak někteří líčí. O tom by mohli vypravovat středoškolští učitelé, ovšem starší a zkušení v té věci, ne mladí, jako na př. mladičký profesor v „Národním osvobození", který se sotva na střední škole ohřál, ale hodně se nafoukl a hodil na středoškolské učitele, co kde o nich slyšel. Ovšem střední škola nezaručí žákům z měšťanské školy vždy úspěchu. Jsou skutečné případy, že žák, doporučený měšťankou samými výbornými, na střední škole upadal a s nouzí a těžkostmi dostudoval, jako zase žák, přišlý z měšťanky s prospěchem dostatečným, na střední škole vynikl a ve vyšších třídách byl p r i m u s e m.

Ale jaké to zlověstné slovo „primus"! Přečte-li si některou řeč, aby měl strach před životem. Dozví se, že je čímsi ubohým a že v životě zklame. Zkrátka: Uhoď, kde uhoď, všude bolí! Ale čtenář si řekne, že aspoň na všechny se dostane. Škola má své primusy, z kterých patrně má radost jen učitel, ředitel a inspektor, a do života pošle non-primusy, z kterých má radost svět, a kteří listí, jehož nasbírali ve škole,

proměnění ve zlato. Nová škola však primusů ani mít nebude. Chce zachraňovati jen talenty.

Podle názoru mnohých řečníků při anketě nedoporučuje se, aby měšťanská škola s nižší střední školou splynula, ale je možné sblížení obou a je možno vhodnou úpravou dosíci, aby nadaným žákům přestup nebyl obtížný a nepřekonatelný. Ovšem sblížení mohlo by se státi jen s ohledem na nadané žáky, nikoliv na podprůměrné, když jde o zachycení talentů.

V jedné řeči byl pronesen také výrok: „Pravé lidi na pravé místo.“ Zastanci jednotné školy myslí, že toho dosáhnou právě zavedením této školy. Snad. Ale vraťme se k těm primusům. Primusové jsou žáci, kteří podle cenění všech učitelů vynikají nad průměr. A můžeme tvrditi, že vynikající žáci, které za takové uzná jednotná škola, tedy zase ti učitelé, budou vynikati i v životě a uplatní se zrovna v tom oboru, pro který je škola určí? A bude možno, aby škola nebo aby si 14letý hoch řekl: „Já budu studovat určitý obor, z toho oboru jen určitý výsek a z toho výseku jen některou zvláštnost“? Tu stojíme před pohrávající si s námi skutečností. „Jsme jen loutkami v rukou božích“, řekl Platon, který se mnoho zabýval problémem výchovy.

Platon viděl, jak lidská nepokojnost je chtivá novot a převratů, i přemýšlel, jak by se „nepokojný a vrtkavý tvor“ ustálil a dosáhl ztraceného štěstí. Štěstí a spokojenosti! Ale jsou i dnes lidé, kteří dosáhnuvše povolání spílají na ně, jsou i učitelé, kteří s radostí zavírají za sebou dveře školy a myslí snad na šílenou jízdu v automobilu nebo v aeroplanu, vždyť žijeme v době technických vymožeností a v době technické kultury, a oni v uzavřené místnosti musí se pachtit s umouněnými děcky. Čarovná to slova „štěstí“, „spokojenost“, ale těžko dosažitelná.

Paní senatorka Plamínková mluvila při anketě o lásce k práci a myslela, že nalezla nový universální elixir. Praví: „Protože se život amerikanisuje, nevyhneme se jeho důsledkům ani ve školství. Radostnost školy a radostnost z práce. — Milovat práci je požadavek mravní. — Dnes, kdy je Bůh, ve kterého jsme spoléhali, většině lidí daleko (! Gottesferne, die tiefste Quelle unserer Not?), kdy autorita pro mládež neplatí, kdy jiné kdysi silné mravní opory pro lidi neexistují, je to láska k práci, která nás drží.“ — A kdo prý střední školu dnes drží, snad ze stavovských důvodů, tak, jak jest, sice prý udrží školu, ale nedají ani žákům, ani svým kollegům radosti z práce!

Tu možno paní senátorku ujistiti, že mají-li středoškolští učitelé ještě lásku k práci, je v nich soustavně utloukána. Středoškolský učitel jest ubohý tvor, který je bit na všech stranách a morálně ubíjen — a patrně má být ubit úplně.

A jak chce paní senátorka tu lásku k práci buditi, když Bůh je daleko, když autority není a mravní opory neexistují? Či děti dospějí k té lásce k práci vývojem? Někdo a něco přece musí býti, kdo a čím lásku k práci budí. Mnohdy však, kdo ještě lásku k práci

má, lásku ke škole, k dětem, je za to posmíván, snižován, láska k práci rve se mu ze srdce a staví se na odiv jako antikvární zboží, k posměchu bohorovných.

Ale chtěli jsme něco říci o Platonovi. Platon celý svůj život zasvětil úsilí, aby našel cestu, po níž lidé kráčejíce dosáhli by dokonalosti a tím štěstí a spokojenosti. Neboť štěstí a spokojenost občanů je podle něho podmínkou trvalosti státu. Vyšed ze své filosofické koncepce, usiloval o ideální stát v „Ústavě", ve kterém by každý našel místo, které mu podle nadání a schopností patří, v němž by každý konal své. Říká obrazně: „Komu Bůh přimísil v duši zlata, jest určen vládnouti, komu se dostalo stříbra, jest pomocníkem vládnoucích. Ostatní lidé, kterým přimíseno jen železo a měď, zastávají místo podřízené."

Ale Platon, poučen zkušenostmi, uznal, že ideální stát nehodí se pro nynější lidstvo, i pokusil se v „Zákonech" o druhý nejlepší stát. Také v něm pokládá výchovu mládeže za první starost zákonodárnou. „Neboť u všeho," praví, „co roste, přirozenou dokonalost podmiňuje zdárný počátek." Proto zdůrazňuje, že zálibám a přáním dětí je nutno udávati směr, aby dosáhly dokonalosti. Nestačí tedy jen pozorovati, až co se z dítěte vyvine, pozorovati jaksi jeho vlohy a schopnosti, ale je nutno udávati dítěti směr a cíl, je nutno je usměrňovati.

Platonovi však nestačilo pro štěstí a spokojenost lidí, aby každý občan vychován byl a veden k povolání, které se hodí pro jeho schopnosti, nýbrž důraz hlavní kladl na to, aby každý vychován byl ke ctnosti, „která budí snahu a přání státi se dokonalým člověkem." Žádá, aby za tím účelem v duši dítek pěstovaly se dvě věci: míti odvahu, ale zároveň báti se, t. j. míti ostych, aby nevzešla u nich zpupnost a nevázanost. Za velmi důležitého činitele tedy u mladých lidí pokládá stud a skromnost, určitou míru kázně a mravnosti, které nedovolují vyvyšovati se k nebesům a mysliti si, že nad ně nikdo není.

Dnes celkem myslíme, vyzkoumáme-li jen intelligenci lidí, že budou zařazováni praví lidé na pravé místo. Nebude prý tolik nespokojenosti, touhy po změnách a převratech, když každý konati bude práci, která je přiměřená jeho schopnostem. Je v tom sice mnoho pravdy, ale ne pravda celá, zvláště když mnoho lidí nechá si namluviti, aby spokojeni nebyli.

Druhý velký filosof řecký Aristoteles chce míti objasněno, co jest účelem výchovy a jak se má vychovávati, t. j. čemu se má mládež učiti, ať vzhledem ke ctnosti nebo vzhledem k nejlepšímu životu, a zda třeba přihlížeti více k rozumu či k duševní povaze; má-li se cvičiti v předmětech k životu užitečných či směřujících ke ctnosti či v nejvyšších předmětech. Aristoteles praví, že všechno to našlo zastance. Sám hájí stanovisko, že výchova a vzdělání nemá býti tak pro užitek jako spíše pro ušlechtilé a krásné. „Hleděti si všude užitečnosti, nejméně sluší lidem svobodným." Důležito jest podle

Aristotela, aby si děti z vyučování zachovaly správný úsudek a správnou zálibu.

Chceme říci, že bude asi těžko zbudovati školu, která by vyhovovala všem a z které by vycházeli lidé jen do určitého povolání a byli úplně spokojeni. Tu záleží ještě na jiné složce výchovy a vzdělání, která není závislá na nové organisaci školství. Jest ovšem potřebno přemýšlet o zdokonalení školství a také o jeho organisaci, činit pokusy se zdravými návrhy a myšlenkami, nesmíme jen chtíti hned zaváděti, co někdo někde viděl.

Při anketě mluvilo se zvláště o té organisaci. Předně (otázka ankety 1. a 2.), má-li obecná škola míti turnus 5+3 či 4+4, čili má-li dítě odcházet na měšťanku nebo na střední školu v 11. nebo v 10. roce. Dobrá většina (2/3) řečníků byla při turnu 5+3. Tu však naprosto není žádoucí nařízení, které by přikazovalo 11 nebo 10 let. Dobře připomněl prof. Weigner, že každé dítě 6leté není 6leté, a tak každé dítě 10leté není 10leté. A jiný řečník bystře podotkl, že dítě dnes leccos ví o značkách automobilů, ale v počtech atd. není patrný nějaký vývoj k lepšímu oproti dětem doby dřívější. Nutno tedy nechati na vůli rodičům a radě učitelů a lékařů, kdy chtějí dáti dítě na studie. Připomeňme si, že dříve se chodilo na studie o 12 a 13 letech, dnes většinou o 11. Je-li dítě nadané a tělesně dost vyspělé, ať jde o 10.

Poněvadž pak většina řečníků vyslovila se pro povinnou měšťanku s fakultativním ročníkem čtvrtým (otázka 3. a 4.) a ocenila dosavadní její práci pro vzdělání lidu, je vidno, že by bylo škoda, aby zmizela úplně. Jde jen o přestup nadaných žáků na školu střední.

Na střední škole zajímá nejvíce l a t i n a. Byla také předmětem 6. otázky. Tu prosloveno nejvíc pěkných a poučných řečí. Zaujmouti musel každého již referent o otázce prof. Masarykovy university Fr. Novotný, známý překladem hlubokého spisu Zielinského „Starý svět a my“ a svým spiskem „Latina na středních školách“. Že řečí svou zaujal, patrno z řečí ostatních řečníků. Pro latinu vyslovila se převážná většina řečníků. Podiv způsobily projevy techniků, inženýrů, kteří žádají latinu na střední škole již od prvé třídy, neboť uznávají její dobrý vliv při pěstování logického výcviku a její blahodárné výchovné a vzdělávací působení. Byli ovšem i řečníci, jejichž řeči smysl byl asi tento: S odpuštěním, jsem pro latinu, ale nerád bych se zdál málo pokrokovým. Tedy mohu říci „ano“ s těmi, kteří jsou pro ni, ale stojím po boku těch, kteří jsou proti.

Professor vysoké obchodní školy Macek myslí, že studenti z gymnasií, přijdou-li do života, spadnou prý jakoby s Olympu do louže — patrně tu mluví reminiscence na Hefaista. Ale řecká mythologie měla také Dionysia, který dovedl listí, o němž se v řeči také mluví, a které prý si gymnasista odnáší ze školy do života, měniti ve zlato, ale dovedl též poraditi, jak zlato měniti v listí, když se pozná, že zlato samo ani k životu ani ke štěstí nestačí. Dále se řečník hrozí, že gymnasista v celém gymnasiu se nenaučí, jaký je rozdíl mezi akcií a obligací. Proto však

můžeme klidně spáti, neboť čiperný gymnasista, který na gymnasiu viděl třeba jen samo listí, ale v životě našel zlato, jistě se tomu rozdílu naučí brzy a dobře.

Nejjednotnější celkem byli řečníci při projednávání otázky osmé, zda totiž maturity na střední škole ponechat či odstranit. Z 20 řečníků až na tři nebo čtyry byli pro ponechání maturit. Není radno, aby maturity byly odstraněny a místo nich aby se zavedly přijímací zkoušky ke studiu vysokoškolskému a vzhledem k přijetí do veřejné služby zkoušky konkursní. Důležitý bod tvoří jen otázka, zda maturity ponechat, jak jsou, či je pozměniti co do zkoušek jak písemných tak i ústních. Někteří navrhují úpravu maturit v tom smyslu, aby se žáku dala možnost voliti si ke zkoušce některé předměty. Všichni řečníci pak shodovali se v tom, aby se odstranila dospělost většinou hlasů.

Celkově anketa vyzněla v ten smysl, aby ponechána byla měšťanská a střední škola vedle sebe, protože každá má svůj ustálený a osvědčený ráz. Jest možno jen upraviti přechod z měšťanky na střední školu, na př. differenčními zkouškami a zkouškou z latiny na typu gymnasijním, která by se konala až na konci roku. Vyučování latině usnadnilo by se takovým žákům na střední škole zřízením oddělení latiny s vyučovacími souběžnými hodinami latiny ve IV. třídě. Pokud se týče samotné střední školy, byla většina řečníků pro ponechání dvojího typu středních škol: gymnasijního s latinou a reálního bez latiny, ač někteří přejí si vzdělání latinou i na reálkách. V místech větších, kde je více středních škol, bylo by i čisté gymnasium s řečtinou. Řečníci, horující pro odstranění latiny vůbec aneb aspoň pro omezení její na míru nejmenší, zůstali v menšině. Se zavedením jednotné differencované školy většina nesouhlasila, ač nezamítá jednotlivých pokusů.

Otevřenou otázkou, o níž se přímo nejednalo, ale které se mnozí dotkli, je vzdělání učitelstva obecných a měšťanských škol. Někteří myslí, že škola získá, bude-li učitel míti vysokoškolské vzdělání, jiní zase ho nedoporučují. Jedna stížnost by mohla odpadnouti, kdyby se absolventům 4letých paedagogií otevřel přístup na vysoké školy, takže absolvent, který by cítil vlohu a touhu po jiném povolání, nemusel by býti zrovna učitelem. Také by bylo možno rozšířiti paedagogia o 1—2 ročníky (kam by měli zas přístup absolventi středních škol), v nichž by se prohlubovalo filosofické a paedagogické vzdělání a ovšem pěstovalo se usilovně praktické vyučování.

Rudolf Neuhöfer, Soupis publikací, které se týkají dějin středního školství. Praha 1929. S. 88, 10 K.

Každý, kdo se zajímá a bude zajímati o dějiny našich středních škol, musí sáhnouti k publikaci R. Neuhöffra, ministerského rady, který má na starosti správní a hospodářské věci středních škol. V zevrubné publikaci, vydané s podporou ministerstva školství a národní osvěty, uveřejněn je soupis publikací z jednotlivých výročních zpráv

a slavnostních almanachů, jemuž předchází soupis spisů, pojednávajících o středním školství všeobecně. Soupis článků a spisů o dějinách jednotlivých škol, k čemuž samo ministerstvo dalo podnět, je přehledně uveden podle zemí republiky a podle vyučovacího jazyka. Chybí jen školy a ústavy, o jejichž dějinách dosud nebylo nic uveřejněno. Seznam těchto škol je na konci publikace uveden také.

Jan Rambousek, Hrst vzpomínek na básníka Březinu. Kežmarok 1929. S. 62, 15 K.

Kdo nikdy neměl možnosti poslechnouti si Březinu při rozhovoru, dovede si učiniti aspoň představu při čtení vzpomínek, vydaných panem R., který s básníkem v Jaroměřicích učil. Čtenář, který se rád zahloubá nad Březinovými visemi, dychtivě přečte si Rambouskovy vzpomínky, ač básník sám o uveřejňování rozmluv řekl, že „lidé nejsou válečky fonografu, aby věrně reprodukovaly to, co přijaly." Kdežto někteří básníci neopomenou žádné příležitosti, aby nepozdvihli svého, třeba bezvýznamného hlasu, Březina mlčel, jen četl, pozoroval, psal své postřehy, ale všechno před svou smrtí spálil. Ze vzpomínek R. dovídáme se tedy názorů Březinových o demokracii, o vyučování na školách, o pokroku našich pokrokářských učitelů a professorů, o jejich vědě, o náboženství, o popřevratových arcipatriotech („Za tatíčkem, za tatíčkem"), o rušení řádů v republice, o vojsku, o kultuře, o abstinentismu.

Bylo na tomto místě psáno o Březinově katolictví a bylo řečeno, že Březinu nelze pokládati za katolického básníka par excellence. A vzpomínky R. toto mínění potvrzují („Byl Březina katolickým básníkem?" a j.) Ovšem tu je dobře věděti, že R. je evangelík, a že co praví o jiných: „. . . nemožno staviti na tom, co básník řekl nebo neřekl. Spíše by se mohlo říci, co domníval se onen dotyčný pán slyšeti . . .", může platiti i o něm. Mínění „Hlídky" však opírá se jen o básnické sbírky Březinovy, nikoliv o jiné projevy!

Pravda je, že Březina náboženství si vážil a nemile dotýkalo se ho vědaření našich pokrokářů, o nichž řekl: „Obyčejně jsou to lidé, kteří o vědě nic nevědí. Opravdoví vědci jsou lidé velmi skromní, protože jsou si neustále vědomi toho, jak je těžko jen k vědě se dostat, co dá práce a námahy, po léta trvající, než se jen v jediném oboru dostaneme tam, abychom mohli v tomto oboru vědecky jen začíti pracovati. Ale naši pokrokářští učitelé a professoři, a najmě tito — protože učitelé bezmyšlenkovitě papouškují fráze oněch professorů — kteří skutečného života neznají, chtějí lidu vzíti náboženství a místo toho má lid „volně a vědecky myslit". Náš prostý venkovský lid, který celý týden dře a ani v neděli nemá od práce pokoj, protože dobytek chce žrát také v neděli, má dle nich „volně" myslet."

Březina všímal si života a také praxe „volných myslitelů"; jeho pozornosti na př. neušla ani zpráva o známém volnomyšlenkářském

Dru B., který si za obhajobu malého mlynáře před soudem napočítal 16.000 korun, které však mu soud řádně seškrtal. ak.

* * *

Fr. Čech, Divoká ratolístka. Na zarostlém chodníčku. Povídky. Hradec Králové 1930. S. 204.

K oběma svým novým povídkám použil spis. námětů z válečné a poválečné doby. Tato studnice není ovšem nevyčerpatelná, zvláště pokud jde o milostné příběhy: zámožný mlynářský synek, jenž pro odpor rodičů zanechal doma chudou dívku s dítkem věrně naň čekající, vrací se ze zajetí s ženou Ruskou — ve druhé povídce ctižádostivý právník, jenž pohrdal láskou učitelovy dcerky, vrátí se z války zraněn a nemocen jako trosečník a marně se snaží zarostlým chodníčkem dojíti ke ztracenému štěstí bývalé lásky. Tyto prosté příběhy, jež se ve skutečnosti opakovaly v nesčíslných obměnách, vypravuje spis. svým nenáročným, ale hřejivým způsobem, zachycuje při tom několik plastických obrázků i typických postav z venkovského života za války i po válce.

J. Únanov, Macocha. Drama o 5 jedn. z dávnověku Moravského Krasu. Nákladem vlastním. Únanov 1930. S. 83, 7.50 K.

Dílo není snad jen zdramatisovanou známou pověstí o původu jména „Macochy" — příběh se synáčkem od nevlastní matky do propasti svrženým jest jen jednou z četných působivých scen opravdového, jednotnou myšlenkou neseného dramatu, jež autor obratně vytvořil z mnoha zkazek o známých místech Mor. Krasu a blízkého okolí i z poznatků získaných novějšími vědeckými objevy. Dramatický i mravní účin zvýšil velice tím, že položil svůj vybájený děj do počátků křesťanství na Moravě a dal se tak utkati dvojímu světu, zobrazenému na jedné straně žrecem Turovým v Tuřanech, jedovnicí Ladou v Býčí skále, macochou Lesanou a jinými pohanskými postavami, na druhé straně pak sv. Methodějem a ušlechtilou hlavní hrdinkou zemanskou dcerou Runou. Právě tato, nedávno teprve pokřtěná, bojuje ve své duši těžký boj mezi láskou ke statečnému milenci a povinností k nemilovanému muži, vnucenému pohanskému otci svého dítěte. Vliv křesťanské nauky na tento duševní zápas je podán celkem přirozeně a nevtíravě, zato hrůzy způsobené zlobou žárlivé „jedovnice" i druhé pohanské soupeřky Runiny působí dojmem až ponurým. Proto autor snaží se zjasniti (kinematograficky) konečný dojem jakýmsi viděním budoucího osudu Mor. Krasu, což jest ovšem pro drama samo hodně nepřirozené, ale pro jeviště snad účinné. A nepochybuji, že celý kus, dobře nacvičen a vypraven, dočká se na našich divadlech pěkného úspěchu: děj, místy až vzrušující, má rychlý spád, dialogy jsou vesměs živé a úsečné, není tu úvah a všelijakých mrtvých míst ani zdržujících „proměn". Spolkovým scenám přibylo vážné a působivé drama, vítané zvláště pro dobu postní. *M.*

Fr. Střížovský, Svatý Grál. Pověst a legenda. Nákladem Matice cyrilometodějské v Olomouci. S. 210, 15 K.

Báseň Střížovského má 3 díly. V prvém díle: „Svatý Grál" jsou ohlasy grálské legendy, kterou po způsohu starofrancouzských básníků (B!) doplňuje příběhy z Písma. Svatý Grál je mísa, zhotovená z drahokamu (smaragdu), jenž kdysi Luciferovi z koruny vypadl. Mísu tu přináší darem královna ze Sáby Šalomounovi, který dar odkazuje do chrámového pokladu. Když dobyl babylonský král Baltazar města, prchá jakýsi židovský kněz s mísou na východ. V ní přináší král Baltazar novorozenému králi myrrhu. Nalezáme ji pak ve vlastnictví krále Heroda a spočívá na ní hlava Jana Křtitele. Pak přechází mísa do rukou Nikodema, člena velerady, v jehož domě koná se poslední večeře Páně, při které slouží jakožto míska na chléb; Josef z Arimatie zachycuje do ní krev Páně. Co básník dále vypravuje, shoduje se většinou s legendou.

V části II. „Králové Grálovi" podává básník věci známé. Poznáváme vliv Wolframova eposu PARZIVAL: 117, 29—128, 24; 147, 9 sl; 162, 6—171, 17; 223, 17—30; 225, 1—227, 7; 229, 23—240, 22; 242, 19—22; 245, 13—246, 2; 246, 27—248, 1; 468—471; 471, 15—21; 475, 9—12; 476, 25, 26; 478, 1 sl; 801, 15, 16; 823, 27—826. Očividný jest vliv Wagnerova Parsifala (II.) ve vypravování dobrodružství Parcivala v zahradě Klinšorově. Ve stati o Lohengrinovi poznáváme zase Wagnerovu romantickou operu LOHENGRIN (I, 3; III, 2, 3.)

Díl III. „Poslední král sv. Grálu" jest práce samostatná, odpovídající účelu této básně, která chce býti památkou „tisícího výročí umučení svatého Václava, České země knížete a věčného vévody a orodovníka národa u Dvora Krále nebeského."

Báseň Střížovského je zajímavá svým obsahem, řeč lahodná, poetická forma verše (španělský trochej) odpovídá látce, kterou zpestřují vhodné kresby architekta Břetislava Štorma. *J. Slavík.*

Jón Svensson, Islandské povídky. Přel. Boh. Rejha. Nakl. L. Kuncíř, Praha 1929. S. 128.

Slavného spisovatele, jesuitu Svenssona, poznáváme tu jen ze dvou dětských povídek, v nichž docela prostě, místy poněkud přesládle, líčí dvě svoje vlastní dobrodružství, když chlapecky lehkovážně se pustil v člunku na moře a mimořádným způsobem byl zachráněn od smrti. Jsou to tedy jen drobné úryvky z popisů života islandského, s nímž nás lépe obeznamují jiné jeho spisy, ale úryvky tak milé, že budí touhu, seznati i to, co napsal více.

Svensson jest konvertita, jenž dospělý věk ztrávil mimo vlast, ale spisy svými jí štědře zplatil, čeho mu poskytla. Nedávno jsme četli, že na Islandě posvěcena katolická kathedrála, ač tu jen asi 175.000 katolíků. Na tohoto krajana smějí jistě býti pyšní.

Rozhled
Náboženský.

Svátky.

U nás věc tu posledně upravili tak, že až na některé výjimky (6. čce) se šlo s písmenou zákona církevního.

Duchu jeho se arci nejméně hoví t. zvanými polosvátky, klidem práce jen odpoledne, kdežto dopoledne v městech aspoň je ruch zcela všední, zvláště pak ne tím, že neposkytuje se všude řádné příležitosti k dopolední, tedy podstatné **bohoslužbě**; ve větších městech může jí arci obcovati (skoro) každý, kdo pak v práci zaměstnán; v menších místech stěží — obyčejně však zbývá tu nějaká fysická potíž (doby, počasí a j.), která vzhledem k životním poměrům osoby (zdravotním, rodinným a j.) tvoří gravem causam excusantem, jak jich u 3. přikázání bez možného odhadu nahromaděno, jak ve svědomích četné pochyby působívají a v theorii proto již dávno rozumněji měly býti určeny.

An církvi svátkem jest nikoliv jen talmudský klid těla, nýbrž nade vše služba boží, v ten den jaksi výslovnější, slavnostnější než jindy, a klid jen jaksi podmínkou toho — více za dnešních poměrů o t. ř. opera servilia rozumně říci nelze —, jest samozřejmo, že církevním záměrům, t. j. duším, ono dnes provozované slavení svátků v městech bez celkového denního klidu pramálo prospívá. Ba otupuje cit pro vlastní „den Páně“, pro rozdíly mezi nesvátky a svátky, ovšem v neprospěch těchto, tak totiž, že pak ubývá i vědomí a citu pro svátky vůbec, pro jejich přiměřené slavení duchovní. Kdož by si v tom shoně na to vzpomněl, i když konečně se nejnutnější výkoná! Tím hůř ovšem, když se nevykoná, t. j. svátek je **pouze** den zahálení, jak namnoze.

Na toto nivellisování upozorňováno zde již častěji, již od té doby, kdy právě v zájmu dobrého svěcení svátků počet jejich od Pia X omezen, aby nebylo pořád tolik dispensí a výjimek, jež samy sebou cit pro zákon porušují. Toť psychologické. Nebylo tedy správno, že i s katolické strany se proti tomu omezení brojilo. Nebyloť nesnadno předvídati, že proud času se u ponechaných svátků nezastaví, že bude nutno i jiné ještě buďto zrušiti nebo jinak zařaditi, najmě ty, jež majíce pevné datum kalendářní připadají každý rok na jiný den v témdni; dříve toto míjelo bez povšimnutí, dnes na př. ve výrobním neb obchodním světě snadno dělá poruchy. Nestojí sice ani ty za mnoho řeči, dejme tomu pětkrát za rok!, ale jsou, a na jistých místech trkají, často právě na místech, na nichž visí miliony lidských živobytí. Ze zákoutí redakčního se snadno blábolí o dobru dělnictva, ale skutečné poměry jsou jiné.

Agitace na př. aby proti reformě Piově den sv. Štěpána a pondělky velkonoční i svatodušní se světily dál, má již výsledek, jenž nemůže

nepřekvapiti. Tiskařská gremia se na konci r. 1929 domluvila o nový ceník (na 5 let), kde již docela určitě proti svátkovému zákonu tyto tři dny (sv. Štěp. a dd. 2) se prohlašují za svátky, t. j. dny placené prázdně, a za to pracovními dny se prohlašují: $^{6}/_{1}$ (Tříkrálový svátek) a čtvrtek nanebevstoupení — tedy přední svátky církve, onen zvláště slavený u východanů, tento stále na čtvrtek připadající, tedy méně rušivě zasahující do pracovních poměrů — a $^{8}/_{12}$; letos se $^{6}/_{1}$ již pracovalo jako ve všední den. Srovnáme-li s náboženského hlediska — a o to nám přece napřed jíti má, ne o to, aby výletníci o letnicích měli 2 dny volné místo jednoho! — obojí tu trojici svátků, t. j. kterou zrušil Pius X, a tu, kterou nyní ruší tiskaři, vycítíme ihned veliký rozdíl: tam svátky podřadné, zde prvořadné, třebas ani tříkrálový ani marianský $^{8}/_{12}$ nejsou přímo články vykupitelského života jako nanebevstoupení. Smutné, věru smutné to bude slavení této v díle spásy tak významné události! To, že mnozí za to v prázdné ony 2 pondělky a na sv. Štěpána půjdou do kostela, je pravda a potěšitelná pravda, ale nikoli náhrada.

Ze sněmovny se již ohlašují návrhy nové úpravy svátků. Co bude dojednáno, dá-li se tiskařskému návrhu za pravdu, nemožno dnes říci; ale že nová „socialní péče“ (min. žid. soc. Czech) nebude se páliti za katolická přání, rozumí se samo sebou.

*

sp. — Katolické mužské řády.

Podle římského „Annuario Pontificio“, pařížského „Almanach catholique français“ a různých katalogů jednotlivými řády vydávaných lze sestaviti aspoň přibližnou statistiku mužských řeholí katolické církve. (Pravopis názvů těch, zdali velké či malé začáteční písmeny, není ustálený a skoro nikdy nebývá důsledný. Ačkoli jsou to s jedné stránky jména vlastní, píší se zhusta také malými písmenami; jimi jsou psána z příčin tiskových i zde.)

Všech mužských katolických řeholních společností (nečítaje některých teprve počínajících a na jednu diecesi omezených) je 130. Při tom čítáme různá odvětví téhož řádu (n. p. karmelitány dřívější observance a karmelitány-bosáky, kamaldulské mnichy a kamald. poustevníky, oratoriány italské a francouzské atd.) za jeden řád. Naopak podle zvyku aspoň u nás ustáleného uvádíme zvláště tři ratolesti veliké rodiny františkánské: františkány, konventuály (u nás minority zvané), kapucíny.

Z těchto 130 řeh. společností jen 3 náležejí církvi východní (antoniáni, basiliáni, mechitaristé), všecky ostatní církvi západní. Vlastních řádů (se slavnými veř. sliby) je 45; daleko veliká většina ostatních řeholí má jméno „řeholní kongregace“ (congregationes religiosae); proto některé se jmenují „instituta religiosa“.

Řády ve vlastním smyslu dělí se, jak známo, na čtyry skupiny: řeholní kanovníky, mnichy, mendikanty neboli řády

žebravé, řeholní kleriky (clerici regulares). K řeholním kanovníkům patří 8 řádů (řeh. kan. sv. Augustina, řeh. kan. lateránští nejsv. Spasitele, řeh. kanovníci Nep. Početí, křižovníci, kříž. s červenou hvězdou, premonstráti, řeh. kanovníci sv. Bernarda a agaunští řeh. kanovníci sv. Mořice, obojí poslední ve Švycarsku). Mnichy zove se 11 řádů (všecky tři svrchu zmíněné řády církve východní, ze západních benediktini, cisterciáci, kamaldulští, kartusiáni, olivetáni, sylvestriáni, trappisté, vallombrosiáni). Rodina mendikantů má 16 řádů: augustiniány poustevníky a bosáky, dominikány, františkány, jeronymovce, kapucíny, karmelitány, konventuály (minority), mercedáře, mil. bratry sv. Jana z Boha, minimy sv. Františka de Paula neboli pavlány, kající řád Ježíše Nazaretského, pauliny, řeh. třetí řád sv. Františka, servity, trinitáře. Řeholní klerici jsou: barnabité, jesuité, kamilliáni (řeh. klerici na ošetřování nemocných), menší řeh. klerici (též karaccioliáni), řeh. klerici Matky Boží, piaristé, somaschové, theatini, maltézští a němečtí rytíři, celkem 10 řádů.

Podle léta založení (zoveme-li založením ne jakékoli první počátky řehole, nýbrž ustavení její aspoň podstatně ve formě, jakou nyní má) jsou nejstaršími dva řády církve východní, antoniáni a basiliáni (ze IV. stol.), kdežto mechitaristé povstali teprve ve stol. XVIII. Ze západních řádů je nejstarším benediktinský (V. stol.). Ze století V. až do XIII. pochází pouze 9 řádů (kamaldulští a řeh. kan. sv. Bernarda ze stol. X., kartusiáni, cisterciáci, vallombrosiáni ze stol. XI., premonstráti, řeh. kan. sv. Mořice, malt. a něm. rytíři ze stol. XII.), kdežto v jediném století XIII. vzniklo nebo bylo v nynější formě definitivně zřízeno 13 řádů (aug. eremité, řeh. kan. augustiniáni, dominikáni, františkáni a konventuálové, křižovníci, kříž. s červenou hvězdou, karmelitáni, mercedáři, paulini, servité, sylvestriáni, trinitáři). Ze XIV. stol. datují jeronymovci (Hieronymitae), lat. kanovníci nejsv. Spasitele, olivetáni, řeh. řád třetí sv. Františka, z XV. stol. pouze augustiniáni bosáci (recollecti) a minimi nebo pavláni, kdežto v XVI. století vidíme zase vznikati 10 nových řádů: barnabity, jesuity, kamilliány, kapucíny, menší řeh. kleriky, řeh. kleriky Matky Boží, mil. bratry sv. Jana z Boha, piaristy, somaschy, theatiny.

Z řeholních společností západní církve vzniklých od století šestnáctého jsou jen tři vlastními řády: trappisté (XVII), kající řád Ježíše Nazaretského (XVIII), řeh. kanovníci Nep. Početí (XIX); všecky ostatní jsou kongregace nebo „instituta religiosa“. Dvě z nich náležejí ještě století XVI (doktrináři neboli Patres doctrinae christianae a italští oratoriáni nebo filipini), osm století XVII (bartolomějovci, eudisté čili kongregace Ježíše a Marie, školští bratří sv. Jana de la Salle, miss. kongregace pařížská, oratoriáni francouzští, neapolská kongregace zbožných dělníků či Pii operarii, lazaristé a sulpiciáni), sedm století XVIII (společnost Mariina zal. od blah. Al. Grignona de Montfort, školští bratří sv. Gabriela, špaň. kongregace zbožných dělníků nejsv. Srdce, kongr. Ducha sv., passi-

onisté, redemptoristé). Nejvíce kongregací bylo založeno ve stol. XIX (celkem 65), 3 vznikly ve století XX.

Ze zakladatelů řádů je podle národnosti nebo kmene jeden Egypťan (sv. Antonín), jeden Řek (sv. Basil), jeden Armen (Mechitar), 22 Italů, 6 Francouzů, 4 Němci, 5 Španělů, 2 Švycaři, 1 Belgičan.

Z 85 kongregací bylo založeno: od Francouzů 37, od Italů 22, od Němců 7, od Španělů 5, od Belgičanů 3, od Slovanů 3, v jižní a severní Americe 2, od Irčanů 2, od Holanďanů 2, od Angličanů 2.

Ze zakladatelů řádů je dosud 33 za svaté prohlášených, po př. ctěných (vedle sv. Augustina: sv. Antonín poust., sv. Basil, Benedikt, Bernard, Bernard z Menthonu, Bruno, Antonín Maria Zaccaria, Felix z Valois, František z Assisi, Dominik, František Caracciolo, František de Paula, Ignác z Loyoly. Jan z Boha, Jan z Mathy, Jan Gualbert, Jan de la Salle, Josef Kalasancký, Jeronym Aemiliani, Kajetán, Kamil de Lellis, Norbert, Petr Nolaskus, Romuald, Sylvester Gozzolini, a 7 zakladatelů řádu servitů) a 3 blahoslavení (Albert Jerusalemský, Jan Leonardi, Bernard Tolomei), ze zakladatelů kongregací jest 6 svatých (Alfons Liguori, Filip Neri, Jan Eudes, Pavel z Kříže, Petr Fourier, Vincenc z Paula) a 6 blahoslavených (Don Bosco, Kašpar Bufalo, Petr Jul. Eymard, Jos. Cottolengo, Michael Garicoïts, Al. Grignon de Montfort).

Téměř všecky starší řády a veliká většina novějších kongregací mají svá vlastní řeholní pravidla. Ale mnohé řehole pozdější přijaly a svým poměrům přizpůsobily pravidla řádů starších. Zejména řeholí augustiniánskou řídí se četné společnosti. Vedle augustiniánů (řeh. kan., poust., bosáků) ji mají: křižovníci, kříž. s červenou hvězdou, řeh. kanovníci sv. Mořice, sv. Bernarda, later. kanovníci nejsv. Spasitele, řeh. kanovníci Nep. Početí, premonstráti, servité, jeronymovci, maristé. Benediktinskou regulí se řídí vedle vlastních benediktinů i kamaldulští, cisterciáci, sylvestriáni, olivetáni, vallombrosiáni, trappisté, mechitaristé. Františkánskou řeholi mají vedle tří hlavních větví toho řádu (františkáni, konventuálové, kapucíni) také řeholní třetí řád sv. Františka, šedí bratří (Frati bigi) a některé novější kongregace. Karmelitská řehole je upravena podle basiliánské.

Co do účelu byly starší řády původně více kontemplativní, bez práce a působnosti mimo kláštery, ač ovšem samy pro sebe vykonávaly všechny potřebné tělesné práce, aneb omezovaly apoštolát na jeden určitý způsob působení (n. př. trinitáři a mercedáři na vykupování otroků). V novější době spojují téměř všecky řehole s kontemplativním životem také zevnější apoštolskou činnost, a to tak, že se některé věnují hlavně jednomu oboru (n. př. výchově, nebo missiím neb ošetřování nemocných a pod.), u jiných je apoštolát všeobecnější. Čistě kontemplativní jsou nyní vlastně jen dva řády: kamaldulští a kartusiáni.

Výchovou zábývají se zejména: školští bratří sv. Jana de la Salle, irští školští bratří (Christian Brothers), strasburští školští bratří, školští bratří společnosti de la Mennaisovy, bratří křesťanské výchovy sv. Gabriela, bratří Matky božského milosrdenství, školští bratří nejsv. Srdce Páně, bratří sv. Jeronyma, aemiliáni, maristé, piaristé, salesiáni, somaschové, kněží P. Marie z Tincherey, xaveriáni. Ale i jiné řády, které nemají za výhradní účel výchovu mládeže, pracují velmi mnoho v tomto oboru; k nim patří zejména jesuité.

Z řádů a kongregací ošetřování nemocných se věnujících třeba zejména jmenovati: alexiány, kamiliány, mil. bratry sv. Jana z Boha, mil. bratry Nep. Početí (concettini); a možno k nim přidati i řeh. kanovníky sv. Bernarda.

Některé řády a kongregace si vzaly za úkol buď oslavovati Boha a vzdělávati věřící zvláštními strohými kajicnostmi (pavláni neboli minimi, trappisté, neapolská kongregace zbožných dělníků) anebo šířiti určitou nějakou pobožnost (tak n. př. servité pobožnost k P. Marii bolestné, passionisté k umučení Páně, missionáři nejdrah. krve Kristovy ke krvi Kristově). Několik novějších kongregací uctívá zvláště nejsv. Svátost oltářní ustavičným klaněním (eudisté, kněží nejsv. Svátosti blah. P. J. Eymarda, kongregace sv. Srdcí Ježíšova a Mariina neboli kongregace Picpus).

Mnoho řeholních společností bylo založeno, zejména v XIX. století, pro zámořské missie; některé z nich misionují pouze v určitých zemích, jiné přijímají missie kdekoliv.

Všimněme si ještě některých řeholí založených k určitým specielním dílům apoštolským. Dělníkům a socialní péči se věnují: Bratří sv. Vincence z Paula (rozdílní od lazaristů, misionářů), missionáři Bílého kříže, neapolská a vídenská kongregace zbožných dělníků); o mládež opuštěnou se starají: šedí bratří sv. Františka, služebníci lásky (Servi caritatis), bratří sv. Jeronyma aemiliáni, sulpiciáni, obláti Nep. Početí, obláti sv. Karla Borromejského; kněží Ducha sv. pracují zejména na výchově v seminářích; missionáři sv. Karla starají se o vystěhovalce, missionáři sv. Rodiny připravují na kněžství tak zv. pozdní povolání, kněží Naší Paní ze Sionu (zal. od M. Th. Ratisbonna) mají pracovati hlavně pro obrácení židů.

Novější kongregace nemají většinou zvláštního řeholního hávu, nýbrž nosí talár světských kněží, lišíce se však mnohdy nějakým odznakem (kříž, růženec, zvláštní cingulum nebo plášť) od nich. Ostatně už některé dřívější řády (řeh. kan. sv. Bernarda, barnabité, kamilliáni, menší řeholní klerici, jesuité) přizpůsobily se v oděvu kněžím světským. Jiné řády a několik novodobých kongregací mají řeholní šat vlastního střihu a zvláštní barvy.

Pouze u několika řádů je tato barva buď modrá (mil. bratří Nep. Početí, sylvestriáni), šedivá nebo šedočerná (šedí bratří sv. Frant., konventuálové, vallombrosiáni) nebo hnědá (karmelité, františkáni, kapucíni); jinak lze rozděliti všecky řeholníky na bílé a na černé,

ale černá barva převládá. Bíle se nosí (ale tak, že někdy při bílém taláru je buď škapulíř nebo plášť černý): řeh. kan. Neposkvrn. Početí, lat. řeh. kanovníci nejsv. Spasitele, belgičtí křižovníci, cisterciáci, dominikáni, jeronymovci, kamaldulští, kartuziani, mercedáři, olivetáni, premonstráti, trappisté (kněží), trinitáři, bílí Otcové čili missionáři afričtí, kongregace sv. Srdcí Ježíšova a Mariina Picpus zvaná, ostatní černě.

Zajímava jsou také jména jednotlivých řeholí a jich původ. Mnohé se jmenují podle svých zakladatelů nebo organisátorů; jindy je jméno vzato z účelu řehole nebo ze směru, jímž se nesou řeholní pravidla; někdy je pojmenování podle šatu, a dosti často podle místa, kde byla řehole založena nebo původně působila. Některé řády a zejména novější kongregace jmenují se často podle některé božské osoby, Pána Ježíše, Srdce Páně, P. Marie nebo některého tajemství ze života Krista Pána a P. Marie, sv. Josefa nebo jiného světce. Mnohé společnosti mají jména dvě, n. př. jedno podle zakladatele, druhé podle řehole a pod.; někdy bývá v pojmenování řehole zároveň vyjádřen n. př. účel a nějaké tajemství ze života Ježíšova, jméno nějakého světce a pod.

Pouze podle zakladatele se jmenují: antoniáni, bartoloměǰovci, basiliáni, benediktini, mechitaristé, pallotini, kněží blah. Cottolenga. Buď podle zakladatele nebo podle řehole a účelu se nazývají: karaccioliáni neboli menší klerici řeholní, františkáni nebo menší bratří, dominikani čili řád kazatelský, kamilliáni nebo služebníci nemocných (ministri infirmorum), pavláni nebo minimi, rosminiáni nebo ústav lásky. Milosrdní bratří sv. Jana z Boha, školští bratří sv. Jana de la Salle, šk. bratří de la Mennaisovi, augustiniáni (řeh. kan., eremité, bosáci) mají v názvu i zakladatele (nebo původce řehole) i účel nebo řeholi. Buď podle zakladatele nebo podle jména P. Ježíše (a P. Marie) nazývají se redemptoristé čili liguoriáni a eudisté čili kongregace Ježíše a Marie.

Pouze podle řehole a účelu se jmenují: konventuálové, passionisté, kněží božského milosrdenství, stigmatini, doktrináři, řeh. klerici zbožných škol čili piaristé, služebníci lásky (servi caritatis). Podle účelu a zároveň jménem nějaké svaté osoby nebo nějakého tajemství se označují: školští bratří sv. Gabriele, mil. bratří Nep. Početí, šk. bratří Nejsv. Srdce, španělští diecesní pracovníci božského Srdce Páně, školští bratří P. Marie neboli maristé, zbožní dělníci sv. Josefa Kalasanckého, kající řád Ježíše Nazaretského.

Jen podle šatu nebo nějakého odznaku jmenujeme kapucíny, křižovníky, kříž. s červenou hvězdou, missionáře bílého kříže; podle šatu a účelu se zovou šedí bratří křesťanské lásky a bílí Otcové čili missionáři afričtí.

Pouze od místa mají název: kamaldulští, kartusiáni, cisterciáci, karmelitáni, lazaristé (od kostela sv. Lazara), missionáři lyonští, pařížští, milánští, missionáři de la Salette, mis. z Marian Hillu, olive-

táni, premonstráti, vallombrosiáni, somaschové (od města Somascha), sulpiciáni, ryt. maltézští, theatini (od bisk. města Thieme), trappisté. Podle místa a účelu školští bratří strasburští a zbožní dělníci neapolští. Buď od místa anebo od nějakého svatého jména nebo tajemství se označují: barnabité (od kostela sv. Barnabáše) neboli kongregace sv. Pavla, otcové ze Chavagnes neboli synové Nep. Početí, řeh. kanovníci sv. Bernarda (od hory a od sv. Bernarda z Methenu), missionáři Nejč. Srdce P. Marie ze Scheutu (v Belgii), mis. nejsv. Srdce Ježíšova z Issondunu (ve Francii), mis. společnost sv. Josefa z Mill-Hillu, missionáři sv. Petra a Pavla v Římě, obláti božského Srdce Páně nebo Otcové z Potigny, obláti sv. Frant. Sal. z Troyes, kongregace sv. Srdcí Ježíše a Marie neboli Picpus (od náměstí v Paříži) zvaná, kněží P. Marie z Tincheray, kněží nejsv. Srdce Ježíšova z Bétharromu a kněží nejsv. Srdce Jež. ze St. Quentin, agaunští řeh. kanovníci sv. Mořice, later. řeh. kanovníci nejsv. Spasitele, mis. společnost božského Slova ve Steylu. Podle národnosti se zove jenom jeden řád (něm. rytíři).

Mimo řehole dosud uvedené nazývají se jménem P. Ježíše nebo Spasitele nebo nějakého tajemství z jeho života ještě tři (Tov. Ježíšovo, salvatoriáni, resurrektionisté, celkem tedy 7), jménem božsk. Srdce Páně ještě 3 (celkem 9), jménem P. Marie, Nep. Početí nebo jiného tajemství ze života Matky Boží ještě 10 (celkem 15), jménem sv. Josefa ještě 3 (celkem 4), jménem sv. Pavla ještě 2 (celkem 3), jménem sv. Františka Sal. ještě 2 (celkem 3). Mimo to má jedna řehole jméno nejsv. Trojice, jedna sv. Ducha, jedna Kříže Kristova, dvě jméno sv. Rodiny. Jméno sv. Patrika nese 1 řehole, sv. Viatora 1, sv. Vincence z Paula 1, sv. Karla Borromejského 2, sv. Edmunda 1.

Různé řehole mají také různé pojmenování pro své vrchní představené. Mnišské řády všecky mají opata. Podobně i velká většina řeh. kanovníků; pouze křižovníci mají velmistra (magnus magister), řeh. kanovníci sv. Bernarda probošta; magister generalis sluje vrchní představený u dominikánů a mercedářů. U řeholních kleriků (až na maltézské a něm. rytíře, kteří mají velkopřevora nebo velmistra), některých mendikantů i novějších kongregací má jméno praepositus generalis (barnabité, jesuité, theatini, somaschové, řeh. klerici menší, karmelité bosáci, doktrináři, passionisté, resurrektionisté). Generalního superiora (superior generalis) mají z řádů augustiniáni-bosáci a daleko veliká většina kongregací (lazaristé, sulpiciáni, eudisté, společnost Ducha Sv., maristé, mis. společnost Picpus zvaná, assumptionisté, obláti Nep. Početí, bílí otcové a vůbec všecky řeholní společnosti od r. 1850 založené). Prior generalis jest u augustiniánů-eremitů(nemají-li privilegium opatské volby, jako na St. Brně), u karmelitů dřívější observance, servitů, jeronymovců, mil. bratří sv. Jana z Boha; minister generalis u františkánů, konventuálů, kapucínů, kajícího řádu Ježíše Nazaretského, rector maior u redemptoristů, oblátů P. Marie, oblátů sv. Josefa, salesiánů. Řeholní klerici Matky Boží a pallotini

nazývají nejvyššího představeného rector generalis, kamilliáni praefectus generalis, minimi nebo pavláni Corrector generalis.

Co do počtu členů jest na prvém místě Tovaryšstvo Ježíšovo majíc jich přes 20.000. Přes 15.000 mají františkáni a školští bratří sv. Jana de la Salle, přes 10.000 kapucíni; přes 5000 benediktini, karmelité obou odvětví dohromady, dominikáni, maristé, redemptoristé, salesiáni. Mezi 1000 a 5000 mají augustiniáni-eremité, cisterciáci, konventuálové (minorité), společnost Mariina, marianisté (obě rozdílné od sebe a od svrchu zmíněných školských bratří maristů), mil. bratří sv. Jana z Boha, missionáři nejsv. Srdce z Issondunu, synové Nep. Početí, mission. paříšští, obláti Nep. Početí, passionisté, piaristé, premonstráti, serviti, missionáři božského Slova ze Steylu, trappisté. Všecky ostatní řády a kongregace mají pod 1000 členů, některé z nich nemají ani 100.

Celkový počet členů všech řeholních společností dohromady přesně udati nelze. Mnohé řehole nevydávají pravidelně katalogů, jiné udávají jen počet domů, ne však členů, některé čítají pouze professy a novice, jiné také kandidáty. Lze však říci, že nejmenší přibližný počet všech řeholníků jest asi 163.000. Čítáme-li tedy, že všech katolíků jest 341,428.000 (srv. Hlídka 1929, č. 12, str. 408), a polovice z toho že je mužů, připadal by na každých 1048 katolických mužských obyvatelů jeden řeholník.

*

m. — Sekta mariavitů v Polsku zraje k likvidaci. Tak usuzuje P. Jan Urban T. J. (Przegl. Powszechny 1930, č. 1) ze dvou událostí posledních týdnů. První jest výrok apelačního soudu proti „arcibiskupu“ Kowalskému, jenž byl obžalován, jak známo z novin, z činů proti mravopočestnosti páchaných se závislými na něm chovankami a „řeholnicemi“: apelační soud potvrdil v celém rozsahu rozsudek první instance z minulého roku, jímž byl K. odsouzen ke 2 rokům a 8 měsícům těžkého žaláře. Arcibiskup jest ovšem dosud na malou kauci na svobodě a stojí stále v čele správy své sekty a právě nedávno vydal veřejné prohlášení, že jest hotov — spojiti se s církví katolickou!

Toto prohlášení jest dalším znakem blížící se likvidace. Kowalski vyslovuje se v něm tak, jako by chtěl s Římem jednati jako rovný s rovným. Mluví jakoby o návratu do církve, slibuje, že se vzdá propagandy mariavitismu v katolických farnostech, že bude jen pomáhati umravňovati lid konáním rekolekcí v těchto farnostech, že se bude dělit na polovic o příjmy ze svých missií a „zakrývati mlčením“ poklesky duchovních osob. Zato žádá, aby jeho sekta byla přijata do církve jako korporace se svým dnešním zřízením, se svými „biskupy“ i řeholnicemi, pod pravomocí zvláštního mariavitského arcibiskupa, tedy nyní Kowalského; nepřipouští také „žádných dis-

kusí a sporů ve věci víry a náboženských názorů.“ To neznamená ovšem nic jiného než aby Řím uznal „zjevení“ matičky Kozlowské i jeho vlastní a důsledně aby ponechal všechno, co bylo ovocem těchto zjevení — až k t. zv. mystickým manželstvím, dětem zrozeným bez prvotného hříchu, k ženám vysvěceným na kněze a biskupy.

V tomto činu vidí P. Urban jen poslední zoufalý manevr zkompromitovaného „arcibiskupa“: nemůže přece ani při své omezenosti připustiti, že by s ním mohla církev katolická jednati na takovémto podkladě, zvláště když se za své styky s ním stydí nyní biskupové starokatoličtí i hodurovci a když se mu nepodařilo dojíti uznání se strany pravoslavných; musí přece pochopiti sám, že církev katolická nemůže přijmouti „pomoc v umravňování věřících“ nabízenou tím, jenž byl nedávno odsouzen do těžkého žaláře pro „umravňování“ svých podřízených, chce však aspoň na čas ještě udržeti pod svou vládou vyznavače sekty, jimž slibuje, že jedná cestou kompromissu o sjednocení s církví, a tak budí v nich dojem, že jeho viny, za něž byl odsouzen, nejsou tak hrozné, když se s ním spojuje církev katolická. A takovýto kompromisní návrat do církve byl by ovšem sektářům příjemnější než tvrdá cesta pokání.

Není ovšem pochyby, že ani tento manevr nebude míti úspěchu a že konečně polská vláda, která se chovala až dosud k mariavitům s nápadnou blahovůlí, bude nucena vyříditi několikrát již opětovanou žádost polských katolíků, aby jednala s mariavity jako se sektou nemravnou, pro národ škodlivou a Polsko kompromitující.

*

Rusko

jest jediný stát na světě, který s nezmenšenou, lepší věci hodnou urputností přenáší boj proti náboženství do nového roku. Jinak cítí se potřeba klidu; i v Mexiku, ačkoli věci náboženské ani za nové vlády ještě neuspořádány, ustalo veřejné násilnictví proti katolíkům.

Proti ruskému chystá se prý v Ženevě společný protest křesťanských vyznání.

V Syrii a v Palestině se pociťuje, že přestal vliv ruský, jak mocenský, tak peněžní. Pravoslavní pozbyvše té opory mění své chování ke katolíkům a stávají se přístupnějšími snahám o spojení. Francouzské úřady (v Syrii) podle nových politických poměrů chovají se ke katolickým podnikům snášelivěji — anglické v Palestině ač formálně nestranné přejí více protestantským a židovským. Obojí však vláda pozbývá přízně Arabů, kteří v ní čím dále tím více cítí podmanitele; nábožensky však i u nich nastává jiné uvědomění, když kalifát se zhroutil a nové myšlenky se v islamu jak egyptském tak tureckém uplatňují.

Snad ze zmatků těch v dohledné době vykvete nový, lepší život v duchu Kristově.

Vědecký a umělecký.

Svatováclavský sborník Č. Akademie.

Č. Akademie svým nákladem a redakcí prof. Dra Jos. Vajsa vydala na sklonku r. 1929 „Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile.“ Tři učenci se rozdělili o práci. N. J. Serebrianskij probírá dvě ruské redakce původní staroslovanské legendy o sv. Václavu a v druhé stati t. ř. proložní (prologové) legendy o sv. Ludmile a sv. Václavu. Jos. Vašica probírá druhou staroslovanskou legendu o sv. Václavu. J. Vajs probírá charvatskohlaholskou redakci původní staroslovanské legendy o sv. Václavu, v úvodě ke sborníku obeznamuje s nynějším stavem příslušného bádání, podává kanon ke cti sv. Václava, jména sv. Václava i sv. Ludmily v kalendariích a české překlady skoro všech textů.

Bádání v původních pramenech životopisu Václavova ovšem ještě daleko není ukončeno. Texty zde vzorně otištěné další práci usnadní.

Jméno světcovy babičky i zde se venkoncem přepisuje novočesky (Lidmila), neznámo proč — anať se tak nejmenovala, a tvar Ludmila jak mezi lidem tak u jiných spisovatelů jest obvyklý.

*

av. — Z ruské filologie.

Izvestija po russkomu jazyku i slovesnosti 1929 (Tom II, kniga 1), jež vydává Akademija nauk vojuza sovetskich socialističeskich republik, mají obšírný článek Karského (74 stran) o t. zv. Lavrentjevském opise, nejstarším to opise Nestorova letopisu, doplněného mnichem Lavrentijem pro suzdalského knížete Dimitrije. Lavrentij přepsal starý rukopis „Pověsti vremennych let“ vzniklý na jihu a pokračoval v něm na severovýchodě v suzdalském kraji. Karskij usuzuje na shodu syntaxe celku i soudí, že opisovatel jeho buď se řídil ve slohu starým letopiscem nebo dřívější text poněkud opravil, přizpůsobiv jej své řeči

Pro Čechy jest zajímavý článek L. Bulachovského „Grammatičeskaja analogija i rodstvennyjejej javlenija v istoriji češskogo količestva“. Srovnáním české délky slabik s délkou slabik praslovenskou ukazuje B., že řada bývalých délek v češtině vymizela.

P. Rulin ve článku „Pervaja komedija Sumarokova“ ukazuje, že komedie dramatického spisovatele Sumarokova s názvem „Tresotinius“, sepsané 1750 za dva dni proti Tredjakovskému po vzoru Molierově je dílo obsahem, slohem a technikou daleko za vzorem francouzského spisovatele, upadající ve frašku.

Táž Akademie vydala 1929 4./3 svazek „Enciklopediji slavjanskoj filologii“, vyplněný zajímavou studií M. N. Speranského (161 stran) „Tajnopis v jugoslavjanskich i rus-

skich pamjatnikach pisma“. Spis. ukazuje, že právě tak jako starověké a středověké písemnictví mělo také slovanské cyrillské ve středním věku zvláštní písmo, jemuž říkají kryptografie nebo tajnopis. Slovanský tajnopis je přímo nebo nepřímo závislý na řecko-byzantském nebo latinském. Pro některé druhy jihoslovanského tajnopisu jest pramenem ruský, jinak však jihoslovanský tajnopis byl pramenem ruského, z čehož vyplývá často shoda soustav tajnopisů ruských i jihoslovanských.

Název „tajnopis“ znamená obyčejně takový druh písma, který se odchyluje od obecně užívaného písma a má za účel učiniti napsané slovo nebo myšlenku nepřístupnými obyčejnému čtenáři nebo ztížiti porozumění čteného. V tom smyslu tajnopis v jihoslovanském písemnictví je zjevem dosti rozšířeným od polovice 14. stol., a to v Srbsku (Sarajevě), Bulharsku, Rumunsku i na hoře Athos. Nejčastěji se užívalo tajnopisu, bylo-li nevhodno nebo také nebezpečno napsati poznámku obyčejným přístupným písmem, na př. jmenovati nepřítele Turky, nebo nechtěl-li pisatel ze skromnosti se zřejmě označiti, nebo konečně užívalo se tajnopisu jako zábavy, žertu nebo hádanky. V cyrillském písmě na poloostrově balkanském k tajnopisu nejvíce se užívalo hlaholice, abecedy řecké a římské. Nejvíce hlaholských zápisů nalezá se ve dvou zajímavých rukopisech, psaných asi 1511 Jevstafijem, mnichem kláštera Putny v Bukovině, vůbec milovníkem tajnopisu všeho druhu.

Velice rozšířen byl na slovanském jihu tajnopis t. zv. číselný, „cifrový“, záležející v záměně obyčejných písmen jinými na základě jejich číselného významu, a pak akrostich, kde začáteční písmena básně tvoří nějaké slovo.

Jako u Jihoslovanů, tak i u Rusů užívalo se tajnopisu, jehož prameny byly tu jihoslovanské, byzantské a západoevropské. Ale Rusi vypracovali si také některé samostatné soustavy tajnopisu. Lze pak pozorovati v ruském tajnopise asi 7 skupin různých soustav, z nichž první je soustava jiných písmen: místo obvyklé cyrilliky k tajnopisu užívá se hlaholiky, písmen řeckých, abecedy latinské nebo i málo známé permské, nebo konečně těsnopisu, kdy místo celého písmene se psala jen část jeho.

Druhá soustava jest změněných písemných znamenek cestou připojení nových tahů, kliček, háčků, čímž se měnil obyčejný vzhled napsaného. Této soustavy tajnopisu užíval zvláště smolenský mnich Luka koncem 14. století.

Třetí je soustava konvenčních písemných znamének, kdy k naznačení písmen užívá se zvláštního sestrojení na základě svévolných změn písmen cizích abeced nebo i cyrilliky. V soustavě záměn podle smluveného klíče jedna písmena abecedy zaměňují se druhými z téže abecedy a jen pomocí klíče lze určit obyčejné písmo a jeho vyslovení.

Soustava „cifrová“ neboli číselná založena na té zásadě, že v cyrillici všecka písmena mají význam číslic; zatajení dosaho-

valo se tím, že k tomu, abychom obdrželi žádané písmo slova, nutno předběžně provésti ten neb onen mathematický úkon s čísly, ukázaný v kryptogramu. Více se jí užívalo na jihu nežlí v Rusku.

V soustavě akrostichu podle počátečných písmen verše nebo podle jednotlivých písmen úsloví, tvořících zápis nebo úsloví, schválně proto sestavenou a mající jiný obsah, nebo podle počátečných písmen vedle sebe stojících slov, třeba sestavit „zatajené" slovo. Sem lze počítat užívání pouze začátečních písmen slova a třeba doplniti chybící písmena, by bylo možno čísti zápis.

Konečně k tajnopisu možno počítat užívání písma v obráceném pořádku písmen (z prava na levo), při čemž také jednotlivá písmena lze obraceti na druhou stranu (t. zv. zrcadlové písmo.)

K tajnopisu lze počítati také psaní kresbou, kdy písmena slova nebo úsloví zachovávajíce svůj obvyklý nárys a výslovnost, píší se v podobě nějaké figury, kříže, kola, srdce a k přečtení napsaného nutno nalézti začátek v kresbě.

Konečně k tajnopisu chtějí někteří počítati diplomatické šifry, které však svým zvláštním určením ve většině případů jsou rozdílné od způsobů tajnopisu obyčejných spisovatelů a písařů knih. V knihách jest ještě dosti tajnopisů, jichž dosud nelze rozřešiti.

*

— Hořkou kapitolu o české filosofii píše pokrokový I. L. Fischer v pokrokovém pražském „Činu" (č. 10). Vzpomíná, jak před krátkým časem sestavil pro Slavische Rundschau soupis české překladové literatury filosofické po převratě. A bylo mu za tuto bilanci — stydno. „Zde, kde není třeba žádných původních fondů filosofických, kde postačí jen trochu rozhledu a trochu organisačního smyslu, projevila se nemohoucnost našich filosofů se zřetelností přímo ponižující. Samá náhodnost a těkání beze smyslu; tu přeloží jeden to a druhý ono, mnohdy pouhé úryvky a celek tvoří hotovou spoušť."

Vzpomíná chudoby dvou českých filosofických časopisů, jež vycházejí „s vyloučením veřejnosti" a z nichž jeden jest vlastně v pravém slova smyslu „emigrantský", t. j. s vyloučením českých filosofů.

A tak ukládá zatím českým filosofům skromný opravdu úkol: zorganisovat „Českou mysl" tak, aby byla aspoň informativním orgánem o současné filosofii, „když už se neodvážíme žádat, aby byla tribunou české filosofie, jíž není." A dokládá konečně: „Nenutím české filosofy k tomu, aby filosofovali; necítí se k tomu — pravděpodobně — povoláni a bylo by nemravné chtít je takto znásilňovat. Ba byl bych spokojenější, kdyby někteří z nich nadobro ustali v tom, co považují za filosofickou práci. Konfuse není filosofie, a žádná filosofie je mnohem víc než konfusní filosofie."

*

m. — Román či reportáž?

V pražském týdeníku „Čin“ rozvíjí se již v několika číslech diskusse zahájená známým německo-českým žurnalistou a belletristou Egonem Ervinem Kischem, který tu prohlásil, že román je literaturou minulého století a že nemá vůbec budoucnosti. Žádný román, který je starší než 30, 40 let, nedá prý se dnes čísti. Romanopisci, kdysi velice oblíbení v německé literatuře, jsou již tak zapomenuti, že dnešní mládež nezná ani jejich jmen. Z francouzské literatury minulého století zbyli skoro jen Balzac a Zola, a to „jen proto, že popisovali reportérsky své století, protože užívali na své romány reportérské techniky.“ V budoucnosti nebude prý vůbec knih s vymyšleným dějem, neboť lidé nebudou chtít čísti nic jiného o světě než pravdu. Jsou prý také marné pokusy, aby se znovu vzkřísila psychologická literatura: budoucnost má jen pravdivá, statečná a velkorysá reportáž.

Z několika projevů o této otázce nejsprávnější jest asi odpověď brněnského mladého spisovatele Čestmíra Jeřábka. Ukazuje, že se Kisch mýlí, předpokládá-li, že čtenářstvo je syto románů v oné podobě, v jaké se mu až dosud předkládaly. Knihkupci a knihovníci by mohli vydati svědectví o tom, jakému zájmu se těší právě onen literární útvar, nad nímž Kisch dělá kříž. Právě oni autoři, kteří přivedli román na standartní měšťáckou úroveň, jdou nejvíce na odbyt. A čím „románovitější“ jsou jejich romány, tím živějšímu úspěchu se těší. Mohlo by se namítnout, že v uměleckých otázkách nemůže rozhodovati vkus čtenářské většiny. Ale doba — toť právě ona většina a nikoli skupinka zasvěcených esthétů! „Pětasedmdesát procent čtenářů miluje zřejmě nebo potaji typicky staromódní měšťácký román. Je to smutné, ale pravdivé. Onen hlas, vykřikující nudu a omrzelost nad passéistickými romány a touhu po novém románu reportážním, nevychází z hrdla čtenářova, ale z úst umělce, jenž věří více svým theoriím nežli všední skutečnosti.“

Č. Jeřábek odmítá také jiný důvod, jímž má býti nastolena vláda reportážního románu: moderní chvat a netrpělivost. Přisuzujeme si zbytečně mnoho amerikanismu, jen abychom vypadali moderně. Marně bychom ho hledali v našich rodinách, ulicích a kancelářích. Evropský čtenář není ještě zdaleka do té míry schvácen pospěchem a nervosností doby, aby nesáhl rád po solidním románu — a náš člověk dovede býti stále ještě dosti líný, aby se vyhýbal četbě jakékoliv. „Moderní chvat — toť jedna z našich pověr, toť vítané heslo, jímž zastíráme svou duševní lenost a kulturní netečnost. Lidé uštvaní „rytmem doby“ nemají nikdy nouzi o příležitost, aby se vyváleli v kavárnách, hostincích a politických schůzích. Je-li příznakem modernosti kulturní apathie, pak jsou ovšem moderní.“

Ale u lidí skutečně kulturních, u lidí pociťujících živou potřebu styku s literaturou a uměním, stěží bychom nalezli souhlas k výměně dosavadních forem románových za román reportážní. Ona sváteční chvilka, již si uschránili po všedním zaměstnání pro niterný rozhovor

s básníkem, nechce býti kalena stykem s pseudoliterární reportáží. Odkládajíce knihu chtějí míti tak trochu pocit, že prodlévali v chrámu. Jejich hlad po reportáži je ukojen četbou žurnálu. Budou si vždy žádati, aby reportáž zůstala reportáží a román románem.

*

sk. — „Grálský hrad a rytíř".

V prosinci m. r. zatčen v Tyrolsku (Schwaz) E. O. Bernhardt se svou manželkou Marií, jsa v podezření, že ve svém „grálském hradě" (statku Vomperberg) tropil se svými „grálskými rytíři" všelijaké neplechy. Pochází od Drážďan (Kötschenbroda), kde založil jakýsi náboženský spolek prý na filosoficko-vědeckém základě. Jeho duše prý pochází z grálského hradu (kterého?), on je vtělený grálský rytíř Abdrušin a má za úkol připravovati lidi pro nebe, k čemuž jest nutno, aby „povolaní" prošli grálským hradem, podrobili se přísným zkouškám a jemu, veliteli toho hradu, přispívali penězi. 120 takových „rytířů" sedlo na lep dobrodruhu v Němcích pro podvody již trestanému.

„Filosoficko-vědeckých" kroužků na zkoumání náboženství přibývá s filosofickými návrhy nového, lepšího náboženství.

*

rš. — Pygmeové v Kongu.

Dr. Pavel Šebesta, známý i čtenářům Hlídky, podává svou první zprávu o výzkumné cestě mezi Pygmei v Belgickém Kongu. Jest uveřejněna i s dopisem téhož badatele, který poslal Dru Schmidtovi a který je datován 7. srpna 1929 v Bafwababě, v časopise „Anthropos" č. 5, 6, r. 1929. Podle této zprávy začal Š. svá studia v březnu a dubnu m. r. mezi kmenem Pygmeů bydlících mezi řekou Lindi a Ituri, kteří se nazývají sami Bakango. Průměrná výška 79 Bakango dle měření jest 142 cm. Š. karakterisuje průměrný typ tamějších P. takto: Trup jest delší k poměru končetin než u jiných kmenů. Při pohledu se strany nápadné jest oblé čelo, poněvadž nos jest hluboko vkořeněn, pak sám plochý nos. Prsa, břicho a končetiny jsou silně chlupaté u mnohých mužů. Známkou P—ů je tedy malá postava a světlá barva, tak světlá, že se s podobnou Š. nikde v Africe neshledal. Semangové na Malace jsou temnější.

Všeobecná jest u těchto kmenů obřízka. Vykonává se u chlapců mezi 8—10 lety při tajných obřadech. U obou pohlaví přiostřují se horní špičáky, také uši a nos se probodává, u žen i horní pysk. Bydlí v chýších podobných úlům (Bienenkorbhütte). Dospělé děti spí obyčejně ve vlastních obydlích. Jsou většinou rozděleny podle pohlaví. Výjimky však jsou také. Bakango neumějí rozdělati oheň, aspoň nic takového se nepodařilo Š—vi objeviti. Jsou lovci, ale výsledek jejich lovu není zvláštní. Užívají toliko šípu a luku, a proto mohou lovit jen menší zvěř.

Bakangové uznávají soukromý majetek. Ovoce stromů náleží majitelům a nikdo po něm nesáhne.

Pygmeové žijí prakticky v monogamii, ač polygamie není zakázána. Počet dětí v rodinách jest dosti značný.

O náboženství P—ů nepodařilo se Šebestovi v prvním měsíci vypátrati ničeho. Konečně seznámil se s jedním, který jej obeznámil s náboženskými názory P—ů. Byl to Išumu (zázračný lékař) tábora. Příležitost k výkladu dalo rozřezávání ulovené antilopy. Část srdce zvířete byla odřezána a vhozena do křoví. Byla to obětní ceremonie. Lovec musí totiž z každého úlovku část srdce hoditi do lesa, chce-li si zajistiti další štěstí při lovu. Neboť jda na lov prosil boha o úlovek, proto je povinen takovým způsobem mu poděkovati. Podobně i z plodin nasbíraných v lese musí se napřed něco zahoditi do lesa. Dříve z toho nesmí nikdo požívati. Bakangové nazývají svého boha Mungu. Okolní kmenové mají úplně jiné jméno pro boha a neznají ani těchto zvyků. V náboženských představách P—ů zaujímá důležité místo duhový had (Regenbogenschlange), kterého pokládají za boha. Kdo ho uvidí, musí zemřít. Když se objevi, sedí P. tiše ve své chýši a prosí, aby had zmizel. Totéž činí, když se blýská.

*

KNIHOPIS.

Dr. S. R. Bilińska, Chrystus i chrześcijaństwo w twórczości Słowackiego epoki mistycznej. Jelen, Tarnów 1929. S. 112.

K. Fruhstorfer, Die Paradiessünde. Kath. Pressv., Linz 1929. S. 116, 2·80 M.

F. Grivec, Vzhodne cerkve in vzhodne obredi. Ljubljana 1930. S. 50, 8 d. Bogosl. Akad. 10.

W. Grobe, Die Form des Erkennens. Eine Untersuchung zur Grundlegung d. Logik. Reinhardt, München 1929. S. 144, 8 M.

A. M. Härtel, Triebfeuer d. Lebens. Lebenspsychologie im Lichte christlicher Weltanschauung. Kösel, Müncben 1929. S. 194, 5 M.

J. Herrig, Person u. Kind. Das Kindliche im Reiche d. Religiös-Sittlichen. Schwann, Düsseldorf 1929. S. 232, 7·50 M.

J. K. Hoeßlin, Die Abstufungen d. Individualität. Meiner, Leipzig 1929. S. 136, 7 M.

J. L. Jansen, Das Bittgebet im Werke d. Erlösung. Schöningh, Paderborn 1929. S. 168, 2·40 M.

A. Kraushaar, Polki twórcze czasów nowszych. I. Warszawa 1929. S. 264.

B. Kutal, Liber prophetae Hošeae. Olomucii 1929. S. 219, 25 K. Commentarii in prophetas minopes, fasc. I.

A. Michelitsch, Repetitorium metaphysicae. Styria, Graz 1929. S. 56, 2·40 M.

G. v. Mutius, Wort, Wert, Gemeinschaft. Reinhardt, München 1929. S. 102, 3·80 M.

N. Peters, Unsere Bibel. Die Lebensquellen d. hl. Schrift. Bonifacius-Druck., Paderborn 1929. S. 544, 7 M.

V. Rüfner, Der Kampf ums Dasein u. seine Grundlagen in d. neuzeitlichen Philosophie. Niemeyer, Halle 1929. S. 258, 11 M.

F. Sawicki, Die 4 Lebensalter. Ein Gang durch das Leben. Schöningh, Paderborn 1929. S. 208, 3·60 M.

J. Schuster, Der unbedingte Wert des Sittlichen. Rauch, Innsbruck 1929. S. 114, 4 M.

Vychovatelský.

sk. — Pustnutí mládeže a ochranná opatření. Okresní školní výbor v Olomouci 28. listop. 1929 dopsal (č. 3423) všem školám: Stále se množící případy pustnutí mládeže (viz Prostějov) jsou důvodem, abychom ředitelství a správy škol požádali, aby věnovali mimoškolnímu životu a chování mládeže školní i školu opustivší zvýšenou pozornost, a aby nám včas každou nepřípustnost oznamovali. V oznámení nechť uvedou rodná data dítěte, jeho poklesky, jméno rodičů a jejich rodinné a sociální poměry. Dle oznámení správ a ředit. škol požádáme okresní péči a soudy o zakročení.

Nechceme a nemůžeme snad všechny nám oznámené děti umístit ve vychovatelnách a polepšovnách, ale předvoláním rodičů, nebo v těžších případech jich oznámením okresnímu soudu chceme dosíci toho, aby rodiče byli si vědomi úředního dozoru nad jejich výchovou byť i vlastních dětí a věnovali chování a výchově jejich zvýšenou povinnou rodičovskou péči.

Rozumí se, že školy budou nám oznamovati jen případy závažné, a ne kdejaký uličnický kousek.

Při tom upozorňujeme správy škol, aby učitele vyzvali, aby pozorování dětí po stránce psychické a zvláštnosti jich počínání zapisovali do třídních výkazů.

Okresnímu školnímu inspektorovi ukládáme, aby se u příležitosti inspekcí a visitací o řádném vedení těchto záznamů přesvědčoval a o to pečoval, aby všechny opuštěné děti, jimž hrozí zpustnutí, byly vedeny pod státním dozorem. Předseda Žilka v. r.

*

Občanská nauka před 60 lety. Řed. J. Šafránek píše v životopise K. A. Vinařického (škoda, že po tak drobných kouscích otiskovaném v Čas. k. duch. 1929, 710 a 712): „Poslední veršovanou sbírkou, kterou Vinařický samostatně — jak obyčejně svým nákladem — vydal (1863), je „Vlast“; čistý výnos byl věnován k základnímu nadání zkoušené dívčí učitelky při škole vyšehradské. Na 184 stránkách podána tu v lahodné formě české mládeži pravá vlastivěda. A to po stránce věcné i socialní i ethické. Naše mládež na škole obecné, majíc při ruce mapu Čech, naučila by se hravě a trvale z ní všemu, co jest podmínkou pro spořádaného a vzdělaného občana. Tak pěkná a obsažná knížka kromě dvou, tří cestopisů zůstala od školních kruhů zcela nepovšimnuta. Téměř po 60 letech [za 3 roky bude jich 70!], kdy knížečka v úhledné úpravě za 40 krejcarů tiskem vyšla, jádro vlastivědné, jak se tu podává, nezastaralo, nezevšednělo. Naopak! Jak byli bychom šťastni, aby dnes naši školní skladatelé dovedli k srdci a rozumu útlého věku mluviti slovem prostým, ale líbezným, jak Vinařický uměl a jak ve svých „Kytkách“ již dříve činil.“

Hospodářsko-socialní.

hd. — Hospodářství u katolíků.

Akademický spolek Logos ve Vídni uspořádal na konci listopadu t. r. na počest svého desetiletého trvání slavnostní večírek, na kterém přednášel universitní profesor hr. Degenfeld o tematu: Katolický duchovní život a hospodářství.

Přednášející poukázal k tomu, že vyšší duchovní život každého národa jest v mnohých věcech závislý na hospodářských poměrech. Není sice naprostá souběžnost mezi blahobytem a vyšším duchovním životem některého národa, ale přece třeba připustiti, že vyšší duchovní život kteréhokoliv národa není možný bez jistého stupně blahobytu. Když stoupá blahobyt národa, stoupá také jeho vyšší duchovní život, ovšem jenom až po jistou hranici. Když tato hranice jest překročena, a blahobyt plodí přepych, rozmařilost a rozkošnictví, pak duchovní život už výše nestoupá, nýbrž upadá a hyne.

U katolíků v Německu shledal D., že náležejí venkoncem k třídám méně zámožným, že jsou v oborech a povoláních výnosnějších velmi slabo zastoupeni, tak že u nich o nějakém nadprůměrném blahobytu nelze mluviti. V Německu i v Rakousku, a také jinde, i u nás, jsou katolíci lidem dělným, pracovným, tvoří tedy chudší vrstvy národa. A duchový život německých katolíků přece vyniká! Osobního příjmu na jednoho žida připadá v Německu 1.290 marek, na protestanta 243 marky a na katolíka jenom 124 m. měsíčně.

V Německu způsobila ochuzení katolického lidu protestantská reformace, která zrušila kláštery, zabrala církevní majetek, a nejsouc vybíravá ve svých prostředcích, katolické občany utiskovala. Vždyť my sami jsme se dožili časů, že nám mocní tohoto světa hlásali, že katolíci budou žebráky.

Že se katolíci nemohli rovnati jiným náboženským vyznáním ve věcech hospodářských, mělo svou příčinu také v tom, že katolík nepokládá blahobyt, a vůbec věci časné, za hlavní cíl svého života, nýbrž jenom za prostředek k vyšším účelům, katolík potírá výstřední individualismus a sobectví naproti židovskému mammonismu i kalvinskému schraňování, jež vyvolalo kapitalismus v střední Evropě ke zkáze lidstva.

Na kolbišti veřejnosti ovšem více platí hospodářsky silnější, a o to zesílení nutno se katolíkům co nejvíce přičiňovati, aniž by při tom opouštěli svých mravních zásad. Je to boj těžký, ale nikoli beznadějný, zvláště kdyby si více hleděli vzájemné svépomoci!

*

hd. — Blahobyt Severní Ameriky.

Nemá sice rozumného smyslu omračovati čtenářstvo závratnými číslicemi, z nichž jinak nic nemá, ale neškodí aspoň některé předvésti s přiměřeným průvodem.

SS beze sporu válkou ohromně zbohatly: vždyť proto do ní šly — vše ostatní: svoboda národů atd. byly a jsou třesky plesky! — a ony

ji vlastně vyhrály. Z vědeckých statistik vychází na jevo, že veškerý národní majetek Spojených států, který v roku 1900 obnášel 88.000 milionů dolarů, stoupnul do roku 1925 na 355.000 milionů čili z 1.000 na 3.000 dolarů na jednoho obyvatele. Celoroční příjem, který představuje hodnoty vyrobené prací amerického lidu, stoupnul za těchto 26 roků z 18.000 téměř na 90.000 milionů dolarů, čili z 236 asi na 770 dolarů na jednoho obyvatele.

Cena výrobků amerických farem se od roku 1899 do roku 1925 zečtvetnásobila, u dolů stoupla pětkrát, a u továren šestkráte. Při jednotlivých průmyslových odvětvích stoupla výroba od roku 1899 do r. 1923 při chemickém průmyslu o 317%, při výrobě železa a ocele o 270%, při jiných kovech o 306%, v textilním průmyslu o 100%, ale při průmyslu, zpracujícím dřevo, jenom o 1%. Nápadným jest úkaz, že při loďařství klesla výroba o 11%. Významná jest také okolnost, že výroba tak záchvatně stoupla, kdežto počet dělnictva od roku 1899 do roku 1925 stoupnul jenom o 50%. Za příčinu, proč dělníků tak málo přibývá, udává se světová válka, a pak hlavně divná přistěhovatelska politika S. států. Průměrný roční příliv nezapracovaných dělníků obnáší toho času jen něco málo přes 14.000, kdežto příliv zapracovaných dělníků klesl ze 120.000 před válkou asi na 46.000 po válce. Že při tak nepatrném zvýšení počtu dělnictva bylo lze zvýšiti tak nápadně výrobu, lze děkovati jenom zjednodušení a zlepšení správy, ale hlavně pokračující racionalisaci a mechanisaci výroby, čili jinými slovy té okolnosti, že práce lidská nahražuje se čím dále tím více prací strojovou. Jinak nebylo lze zjistiti u severoamerackých dělníků snad větší zapracovanost nebo výkonnost než u dělníků jiných průmyslových národů. Jiná výhodná okolnost pro zvýšení výroby jest ta, že po válce zvláště bylo v továrnách rozmnoženo strojové zařízení, aby byly sníženy výrobní náklady.

O výnosnosti a zdárnosti amerických podniků výdělečných nás nejlépe přesvědčí dividendy, které tam byly vyplaceny. Podle statistiky v poslední době uveřejněné, vyplatily americké akciové společnosti v prvých devíti měsících tohoto roku jako dividendy celkem obnos 3.122 miliony dolarů, to jest o 727 mil. více než ve stejné době minul. roku.

V různých důležitých odvětvích průmyslových dosáhly dividendy těchto obnosů: Veřejné, obecně užitečné podniky, vynesly 576 milionů, minulého roku 448 milionů, železnice letos 338 milionů, vloni 308 milionů, petrolej 323, vloni 241, železné doly a slévárny 186 milionů vloni 110, průmysl automobilový 155, vloni 167, banky a pojišťovny 146, vloni 108, průmysl potravinářský 140, vloni 106, průmysl ocelářský 129, vloni 100, obchodní domy 74, vloni 49, průmysl tabákový 63, vloni 73. Jak viděti, zvýšil se výnos ve všech závodech průmyslových, a to dosti značně, až na průmysl automobilový a tabákový. Jenom tyto dva obory vykazují pokles. Třeba také poukázati na to, že průmyslové závody americké zavádějí sobě v poslední době nový způsob vypláceti dividendy. Nevyplácejí totiž dividendy v hotových penězích, nýbrž dávají svým podílníkům tak zvané gratis-akcie

v ceně připadající dividendy. Vydaná statistika nevykazuje celý obnos vydaných gratis-akcií. Ale že tento obnos byl nemalý, vychází na jevo z té okolností, že v prvých devíti měsících tohoto roku vydalo 317 akciových společností svým podílníkům gratis-akcie, kdežto minulého roku těchto společností bylo jenom 121.

Známkou neklamnou, že severo-americky průmysl prospívá a mohutní, jest také okolnost, že tam ubývá úpadků čili bankrotů. Konkurence jest sice veliká a tvrdá, veliké trusty a koncerny ubíjejí menší podniky nemilosrdně, ale přes to všecko obchod i průmysl vzkvétá a úpadků ubývá. V prvních devíti měsících tohoto roku ohlásilo 17.255 firem úpadek, kdežto ve stejné době minulého roku jich bylo 18.038. Veškerá pasiva firem t. r. posud zbankrotělých obnášejí 332 mil. dol.

Severo-americký vývoz zboží obnášel od r. 1910 do 1914 průměrně ročně 2.130 milionů dolarů. V pěti letech od 1916 do 1920 stoupnul vývoz průměrně na 6.274 miliony d., a dosáhl v rekordním roku 1920 dokonce 7.949 m. d. V roku 1922 klesl vývoz ovšem zase na 3.700. mil., ale byl vždy ještě mnohem vyšší než před válkou. Hlavní starostí ministerstva obchodu a obchodních kruhů jest, aby vývoz byl pokud možná na této výši udržen, a pokud možná ještě zvýšen.

Mzdy, které dostávají v Severní Americe dělníci, jsou vysoké, ale také plně zasloužené. Dělníci totiž vypozorovali, že vysoká výroba a vysoké mzdy jsou v jakési souvislosti, a proto se dělníci také poctivě přičiňují, aby vyšší výkonností sobě ty zdánlivě vysoké mzdy také zasloužili. Zaměstnavatelé zase jsou přesvědčeni, že jest pro ně nejlépe, když se většina jejich výrobků prodá na domácím trhu. V tomto případě pak jsou vysoké mzdy oním fondem, ze kterého dobře placení dělníci a zřízenci potřebné zboží kupují a platí. A tak jest posloužено oběma stranám, i prácedárci a dělníkovi.

Zemědělství ve Spojených Státech platí poměrně nízké mzdy, poněvadž od začátku asi tohoto století prožívá vleklou krisi, tak asi jako u nás. Venkovské obyvatelstvo zemědělské utíká do měst, tlačí se do průmyslových závodů, kde sice má jisté výhody, kterých by na venkově nemělo, ale ve městech hyne duševně i tělesně, ochuzuje zemědělství, vlastní základ státu a národa, a nutí zemědělce, aby sobě v nahradu za lidskou pracovní sílu opatřovali stroje, kterými se stávají pracovité ruce z velké části zbytečnými.

Jiný bohatý pramen severo-amerického blahobytu jest vývoz kapitálu do ciziny, ať už jsou to půjčky nebo investice v průmyslových podnicích. Na konci roku 1925 byl stav severo-amerického kapitálu v různých zemích tento, všechno v milionech dolarů:

	Od státu zaručené obligace	Průmyslové papíry nebo přímé půjčky	Dohromady
Evropa	1825	675	2500
Latinská Amerika	910	3300	4210
Kanada a Nový Fundland	1175	1650	2825
Asie, Australie, Afrika	520	350	870
Dohromady	4430	2975	10.405

To jsou ohromné kapitály, které Spojené Státy mají po celém světě výdělečně uloženy, a za které celý svět jest nucen Spojeným Státům robotovati.

Ano, jsou to ohromná bohatství, a při tom SS živí jen asi 120 milionů lidí, kdežto Evropa má asi 450 mil. krků.

Odhaduje-li se národní jmění SS na 400 miliard d., připadalo by na pětičlennou rodinu jmění 16.000 d., roční důchod 3135 d. V pravdě však náleží 59% onoho celkového jmění jednomu procentu obyvatel a jen 10% toho jmění náleží 87ti procentům obyvatelstva (dělnictva a středního stavu, ve SS ostatně nečetného). Podle toho již odhadneme též americkou demokracii, mecenášství atd.

Z namátkou vybraných 500 rodin se v jedné průměrně spotřebuje ročně 498 liber masa, 236 l. cukru, 777 l. mouky, 1128(?) vajec.

Celkem spotřebuje 5členná rodina průměrně asi 1950 d. ročně. Na to vydělá na př. knihtiskař mzdy 115—1873 d., kožní průmyslník 963 až 1326, tkadlec 856—1722; stavební dělník ve velkoměstech 1900—2000 dol. — tedy jeden živitel rodiny skoro všude pod potřebný průměr.

Nesmíme se domnívati, že američtí hospodáři hýří jen v oněch blahobytných číslicích, a nevšímati si stránek stinných.

Především nadmíru přibývá zločinnosti jak proti majetku, tak proti životu, jíž velmi nesnadno se čelí

V nedaleké budoucnosti budou míti SS velké potíže se svými černochy. O severoamerických černoších bylo dosti zevrubně psáno v Hlídce z r. 1928 na straně 127—129. Černoši se ve SS rozmnožují mnohem rychleji než Američané, osvojují sobě velmi učelivě moderní pokrok a vzdělanost, sílí finančně, mají svou důkladnou žurnalistiku, svou intelligenci, rozlízají se z jihu, kde jich bylo původně nejvíce, po celých SS, dělají konkurenci bílým dělníkům, a hlásí se nyní hodně nahlas o své místo na slunci. Neboť z demokracie, z lidovlády, ze sebeurčení národů, z těchto vymožeností moderní doby, s nimiž Severoameričané hausirovali po světě za války a po válce, nesmějí býti vyloučeni ani severoameričtí černoši. Jak jim vyhovět, aby se vlk nažral a koza zůstala celá, bude pro vedoucí muže SS těžkým oříškem.

Jiná těžká otázka týká se zemědělství, které jsouc zracionalisováno, zindustrialisováno a zmechanisováno, nahražuje lidskou sílu strojem, a proto propouští dělníky zbytečné, ale proto přece vyrábí mnohem více plodin než před tím. Tím se stává, že plodiny klesají v ceně, a dělníci propuštění se hrnou do měst, kde nemohou nalézti práce a rozmnožují jenom počet lidí nezaměstnaných, který jest už beztoho až povážlivě vysoký. Zvýšit cenu zemědělských plodin jest velmi na pováženou. Neboť pak by klesla kupní cena průmyslových výrobků a mzdy, a vlastně by už ani nebylo vysoké mzdy, leda by se tato zase zvýšila. Leč tím by se ocitlo lidstvo v bludníku, z něhož by bylo těžko vyváznouti. Jest velmi těžko odpověděti na otázku, jak spojiti tyto zájmy z konců protivné, nebo jak jim vyhověti, aby všichni súčastnění byli všestranně spokojeni. Zatím to naprosto není možno.

Jedna z nejtěžších záhad pro severoamerické národohospodáře jest otázka, kde nalézti dostatečný počet spotřebovatelů, kteří by kupovali a také platili výrobky výroby, neustále stupňované. Nestačí jenom vyrábět, třeba také vyrobené tovary prodávat. Nejlepším rozřešením této otázky by bylo, kdyby se tovary a jakékoli výrobky prodaly ve vlastní zemi. Ve Spojených Státech by to mělo a zdálo se být možné. Vždyť Spojené Státy jsou vlastně ohromným soustátím, které nemá vnitřních hranic, nemá celních závor, ale zato má všechny možné suroviny, a má možnost poskytnouti příbytek a výživu mnohem většímu množství obyvatel než posud jich tam jest. Ale přece to není možné, a sice v první řadě proto, že výroba tempem přímo šíleným stoupá, a pak z té příčiny, že jest na nejmenší míru omezeno přistěhovalectví cizích příslušníků, kteří by ovšem rozmnožili počet domácího obyvatelstva, a tím také by přibylo spotřebovatelů výrobků amerického průmyslu.

Leč Spojené Sráty nechtějí přistěhovalců. Tím sobě ovšem škodí stát sám, poněvadž noví přistěhovalci přijímali v továrnách nejenom lepší místa, nýbrž brali aspoň na začátku jakoukoli práci, aby se jenom uchytili, kdežto rodilí Američané takové podružné práce v továrnách velmi nerádi přijímají.

Ale hlavní zásluhou přistěhovalců bylo, že rozmnožovali počet obyvatel Spojených Států, a tím také počet spotřebovatelů průmyslových výrobků. Když bude průmysl dosavadním šíleným tempem stoupat — a zatím nelze z ničeho usuzovati, že by průmysl výrobu mínil snížiti, — ale když naproti tomu bude klesati počet spotřebovatelů, pak se dá snadno vypočítati, kdy přikvapí na severoamerický průmysl neodvratná pohroma. A pak bude zle! . . . Zbývají ovšem ještě odbytiště v cizích zemích. Na ta však není spolehu, když se všechny státy brání proti cizím výrobkům vysokými cly.

Polovici všeho zlata celého světa prý mají SS uloženo ve svých nepřístupných schránkách. Tam jich ovšem nenechávají bez užitku ležeti, nýbrž půjčují každému, o němž se napřed důkladně přesvědčí, že je schopen platiti tučné úroky. Také Evropa, válkou zchudlá, sobě vydatně v Severní Americe vypůjčuje a za americké peníze hojí rány a napravuje škody válkou způsobené a buduje znovu průmysl válkou ochromený

Leč toto půjčování peněz na vysoký úrok Evropě jest pro SS vlastně vyhánění čerta belzebubem. Neboť evropský průmysl, zachráněný a podepřený americkým kapitálem, dělá jenom konkurenci americkému průmyslu a vytlačuje jej z jeho odbytišť kde jenom může. A tak Severní Amerika na jedné straně vydělává vysokým úročením svého kapitálu, ale na druhé straně zase pozbývá odbytiště pro svůj průmysl.

Dnes jsou SS diktatorem světa — škoda, že jenom v politice a v hospodářství, ne také v oblasti ducha, kde bývá diktatura nejen vznešenější ale i — jistější než jen v moci hmotné. „Amerikanismus“ i u nás mnohé zaslepuje — avšak jenom neprozíravé.

Politický.

U nás.

V Haagu 20. ledna podepsány úmluvy o náhradě válečných požadavků mezi vítěznými a poraženými státy. V r. 1919 podepsáno od zástupců jak německých tak čs i ostatních mnohem více, od poražených pod dojmem porážky, od nově utvořených vítězných z obavy, aby pro těch několik mizerných milionů nebyly znemožněny. Čas a jeho zkušenosti přiměly snížiti požadavky na míru, jak se praví, snesitelnou.

Nejlépe pochodilo Rakousko, a to z té prosté příčiny, že kde nic není, ani čert nebere; beze sporu i v Haagu dobře působilo, že Rakousko aspoň částečnou opravou své dosud příliš revolučně-socialistické ústavy se snaží udělati doma pořádek. Maďarsko sice daleko nedosáhlo všeho, co chtělo, ale přece značných úlev.

Nám také snížen t. z. liberační (osvobozovací) poplatek a přiřčen podíl z poplatků bulharských a maďarských; kromě onoho poplatku třeba však ještě hraditi náklady na čs vojsko ve Francii a v Italii (10 mil. pap. fr. a 20 mil. Kč ročně). Číslice obnosů jsou však v čs novinách podány tak popleteně, že těžko je přesně udati — celkem prý budeme cizině (Anglii, Francii a Italii) 50 let platiti přes 100 mil. K ročně, což ovšem bude možno jen zvýšeným vývozem a sníženým dovozem. Officiosní tisk mluví tu o vítězství čs stanoviska, ostatní však o porážce. Nadmíru ostrá byla slova anglického zástupce Snowdena, když v y v l a s t n ě n í císařských a j. statků srovnal s praktikou zloděje, který ukradené hodinky prodává. Kromě M. Dohody, která však mnoho nezmůže, neměli jsme v Haagu přátel; šloť i Francii o peníze! Docela pak vyřízeny reparační záležitosti věcné přece nebyly, neboť zbývá Bulharsko, jež se vůbec prohlašuje za neschopno něco platiti, zbývá náš a polský poměr k Německu, jmenovitě pak středoevropská banka, která všechny ty mezistátní pohledávky má vyřizovati. — —

T i s k t. ř. Republikánské strany, t. j. a g r á r n i c k ý má (podle MAB 1929, č. 3) 6 deníků, 33 týdeníků, 3 měsíčníky a 2 čtvrtletníky — 13 tiskáren; 87 redaktorů, 22 externistů, 471 stálých spolupracovníků, 271 úředníků a úřednic, 945 technického personálu, 467 tiskových strojů. Obrat tiskařských podniků obnášel 1927 85 milionů K.

S o c i a l i s t é, jsouce nyní ve vládě, tedy u peněz, si svůj tisk jistě pospravují.

L u d o v e c k ý živoří nedostatkem peněz, l i d o v e c k ý asi též nemá nazbyt. Č. k ř e s ť a n š t í s o c i á l i chtějí svůj půltýdeník „Budoucnost“ v Brně rozšířiti v deník; avšak obstojný deník stojí mnoho peněz, jichž oni dosud sotva mají. — —

Jak se ze sněmovny dovídáme, je f r a n c o u z s k á v o j e n s k á m i s s e u nás dosud. —

*

Jazyková otázka v severní Italii.

Začátkem listopadu zrušena úřední dvojjazyčnost v jižním Tyrolsku, loranské Gorici, Terstu, Istrii a ve francouzském údolí Aosty. Úřaduje se tam nyní jen italsky; německá, charvatská i slovinská podání jsou zcela neplatná. Tlumočníky k soudům, fin. úřadům atd. mohou si strany opatřiti, ale svým nákladem.

Úřadují jen Italové, oněch cizích jazyků neznalí. Veřejné nápisy jsou jen italské. I nové nápisy na hrobech smějí býti jen italské. Jídelní lístky smějí býti vícejazyčné; cizojazyčné nádobí v hostincích však smí míti nápisy vícejazyčné, dokud se nerozbije — nové smí býti jen italské. Obchodní oběžníky rovněž, ale smějí k nim býti přiloženy překlady.

Co do vyučování a vykonávání náboženství Vatikán několikrát rázně zakročil ve prospěch mateřštiny a vymohl ústupky.

Podle konkordátu papež volně se dorozumívá se všemi národy v jakékoli řeči. Biskupové smějí své úřední projevy vydávati jen italsky neb latinsky, třebas s překladem v jiné řeči (na př. pastýřské listy).

Všichni beneficiáti musejí býti italskými státními občany. Biskupové a faráři musejí ovládati vlaštinu. Podle potřeby smějí jim býti přidělováni koadjutoři, kteří kromě vlaštiny znají též místní řeč. Obnovuje se papežský zákaz všem duchovním, dáti se zapsati nebo působiti v kterékoli politické straně.

*

Turecko.

V nové ústavě ztížené sňatky domorodců s cizinkami omezují se nyní novou změnou příslušného předpisu do té míry, že každý státní úředník, i vojenský, je z místa propuštěn, pojme-li cizinku za manželku. Jedno dobré tento krutý předpis do sebe má, že nebude tolik křesťanek nuceno odpadati.

1. prosince m. r. počínaje všechny noviny jsou tištěny latinkou. Jelikož arabsky tištěných už není, nuceni jsou čtenáři s touto presidentovou novinkou se smířiti a odbírati latinské, jakkoliv jim to s počátku bylo proti mysli.

Ženské v módě i ve vzdělání pokračují; ve školách děvčata pílí i výsledky vynikají a doufají, že ve všech oborech veřejnosti účinně budou moci soupeřiti s muži.

Oprava. V lonském ročníku „Hlídky“ na str. 399 řád. 15. shora místo „ulice sice nebyla u samého Brna“, má býti správně „ulice sice byla . . .“

HLÍDKA.

Grál.

Etymologie a bájeslovný význam slova.

Josef Slavík.

U francouzských básníků je slovo Graal dvojslabičné, odpovídající svému původu. Teprve Wolfram z Eschenbachu píše Gral. Vydavatelé přidávají circumflex: grâl, aby vyznačili délku.[1])

O etymologii slova Graal nebylo ještě poslední slovo vyrčeno, ale všeobecně se přikláníme k tomu názoru,[2]) který podal mnich řádu cisterciánského Helinandus z Froidmontu, v diecesi Beauvais v severní Francii († po r. 1229?[3]), jehož Chronicon, 48 knih obsahující, sahá až do roku 1204,[4]) z něhož jen poslední 4 knihy (45—48), které pojednávají dobu let 634—1204[5]) se dochovaly. Helinandus píše: Gradalis autem vel gradale Gallice dicitur scutella lata at aliquantulum profunda; in qua pretiosae dapes cum suo iure (omáčka) divitibus solent apponi gradatim, unus morsellus post alium in diversis ordi-

[1]) Ed. Wechsler, Die Sage vom hl. Gral in ihrer Entwicklung bis auf Richard Wagners Parsifal. Halle a. S. 1898, str. 111.

[2]) Sr. Beneke, Mhd. Wb. p. 563; Lexer, Mhd. Wb. p. 1066; O. Schade, Altd. Wb. p. 347; Bartsch, Úvodní slovo k vydání Wolfr. z Esch. p. XXIII; W. Hertz, Parzival v. W. v. Esch. (Stuttgart u. Berlin 1906) p. 420; Wechsler, l. c. p. 9; Fr. Zarncke PBB III. 308.

[3]) Migne, PL CCXII. 482 B, 4.

[4]) Migne, PL CCXII. 1082 C.

[5]) Migne, PL CCXII. 771 C—1082 C.

nibus.[1]) Toto vysvětlení jest pro Fr. Zarncke authentické; neboť podle něho míní Helinandus slovem gradalis přímo graal francouzských t. zv. grálských románů a uvedené místo kolem r. 1200 napsal.[2]) Slovem gradal měli bychom dle Helinanda rozuměti skvostnou mísu stupňovitě pracovanou, jakých se ještě dodnes při zvláště významných hostinách užívá.[3])

K tomu vhodně zaznamenává Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, auctore Car. Dufresne, Domino Du Cange, III. (Parisiis) na str. 925 a násl. slova jako: gradale, gradalis, gradilis, gradella, graletus, grassala, grassaletus.

U Adelunga (Glossarium medii aevi) čteme: grasala, grasale, graletus, gradella, gradalis.

M. Raynouard (Lexique Roman ou dictionnaire de la langue des Troubadours. Paris 1844, III. 501 a, s. v.) zaznamenává staroprovensalské tvary, jako: grasal, grazal, grazaus s významem: cratere, vase, jatte. K tomu plural: graaux, greas, greaux.[4])

Frédéric Godefroy (Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX. au XV. siecle. Paris 1885, IV. 326, s. v.) podává: graal, greal, greail, greil, grasal, grazal — sorte de vase.[5])

Srovnáme-li tvary dosud uvedené mezi sebou, můžeme říci toto: Středověké tvary: gradale, gradalis, gradilis, gradella podržují mezivokální „d", kdežto tvary s mezivokálním „z" a „s" odkazují k nářečím provensalským, jsou to tedy zlatinisované tvary původních provensalských slov. Ve všech tvarech ale náš gradal proniká. Slovo to nachází se též v nářečí starokatalaunském: „gresal", starošpanělském: „grial", portugalském: „gral" (značící náš moždíř) a starobenátském: „graellino", čímž se označuje mísa, pánev (talíř) neb okřín z různého materiálu.[6])

Jiné pokusy o vysvětlení jsou tyto:

Lékař Pierre Borel ve svém Trésor de Recherches et Antiquitez Gauloises et Françoises (Paris 1635, p. 242) vysvětloval graal jako un vaisseau de terre, une terrine, zřejmě podle svého odvození od grais, grès (= pískovec! vaisseau de grès = tvrdě vypálené hliněné

[1]) Migne, PL col. 815 A.
[2]) Zarncke, PBB III. 308.
[3]) Wechsler, l. c. p. 10, 112.
[4]) Roquefort, Glossaire de la langue Romane. Paris 1808, I. s. v.
[5]) Lexique de l'ancien français. Paris 1901, p. 261, s. v.
[6]) Friedr. Diez, Etym. Wb. d. rom. Spr.[5] Bonn 1887, p. 601, s. v. Srv. O. Schade, Altd. Wb. p. 347, s. v.

nádobí). Ale tomuto výkladu odporuje podle Fr. Dieze francouzský tvar graal, odkud sykavka „s“ nemohla vymizeti, jako též nevymizela ve tvaru grésiller.[1]) Roquefort (Glossaire de la Langue Romane. Paris 1908, I. 702) ostatně úplně zavrhl Borelův pokus o vysvětlení s poukazem, že graal neznamená pouze hliněné nádobí, ale všeobecně stolní náčiní.[2]) A skutečně značí, jak O. Schade poznamenává (Wb. p. 347) v dnešní Francii, v jižní části země, grazal, grazan, grial, gran různé nádobí, jako na př. grassale = pánev, okřín. Někdy přidávají ještě, jako na vysvětlení, „platt“ nebo „jatte“.

Poněkud odvážné zdá se nám býti vysvětlení, které podává P. Paris (Romans de la table ronde, I. p. 370—80). Vysvětluje graal z gradualu, knihy modliteb a zpěvů, které se za dřívějších dob v církvi konaly, zatím co jáhen vystupoval po schodech (gradus) ke svému místu. Nicméně nachází se graal v tomto významu v dobrodružném překladě Chrétienova díla v norské Percevalsaga (Riddarasögur, ed. Kölbing, p. 30.[3])

W. Hertz myslí, že Helinandovo Gradalis, které teprve od 11. stol. je doloženo, je přeměna staršího slova garalis. Přemístěním souhlásky „r“ mohlo podle G. Gröbera etymologicky nejasné, ale v Anglii a Italii již v 9. a 10. století doložené slovo garal(is) — graal býti snadno latinisováno na gradalis, které pak pro provensalštinu dalo grazal.[4]) Hertz cituje podle I. G. Eccarda, Veterum Monumentorum Quaternio (Lipsiae 1720, p. 38) na důkaz místo ze závěti hraběte Eberharta z Trevisa, děda krále Jindřicha Ptáčníka, z r. 873, kde se vypočítávají četné garaly, mezi nimiž dva stříbrné se dvěma lžicemi (garales argenteos cum binis cochleariis duo), zřejmě mísy, z nichž podle středověkého obyčeje dva spolustolující jedli („Ersoir mangai otoi a ton graal“ = včera jedl jsem s tebou z tvé mísy.[5])

Velmi kuriosní je rabínský pokus o vysvětlení, dle něhož slovo graal má býti odvozeno ze semitského (hebrejského) garalach (= pokožka), známého svým symbolickým významem z liturgie starých židů.[6])

---

[1]) Diez, Etym. Wb. s. v.

[2]) Hertz, Parzival. Stuttgart u. Berlin 1906, p. 420.

[3]) Heinzel, Gralr. p. 6; Wechsler, Grals. p. 113.

[4]) G. Gröber, Grundriss f. rom. Philol. Strassburg 1902, II. 502.

[5]) Píseň o Alexandru, Ms. d. Venise 618; Paul Meyer, Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen age. Paris 1886, I. 263; Hertz, Parz. p. 420.

[6]) San-Marte, Über das Religiöse in den Werken Wolframs v. E. und die Bedeutung des hl. Grales in dessen Parzival. Halle 1881, II. 2, p. 2.

Fr. Diez (Etym. Wb. 601, s. v.) míní, že gradalis stojí místo latinského cratalis, odvozeného ze středolatinského „cratus", graecolatinského „crater", řeckého „κρατήρ", což se prý hláskoslovně snadno a pohodlně dá provésti; z toho vyplývá provensalské grazal a francouzské graal. Názor Diezův sdíleli též O. Schade (Altd. Wb. p. 347, s. v.) a Wackernagel (Wb. z. altd. Leseb. p. 117, s. v.) Ale Lexer (Mhd. HWb. p. 1066, s. v.) považuje toto odvození za zbytečné, neboť jest podáno jiné, jednodušší svědectvím Helinandovým.

G. Oppert (Der Presbyter Johannes, Berlin 1864, 1870) viděl zase v grálu korál.[1])

Legenda o svatém grálu a její zpracování v mladších románech měly nemalý vliv na etymologii slova graal.

Poněvadž graal všechno příjemné a žádoucí poskytoval, odvozovalo se slovo graal ze slova gratus.[2]) To zaznamenává ostatně i Helinandus, když praví: Et dicitur vulgari nomine graalz, quia grata et acceptabilis est in ea comedenti: tum propter continens, quia forte argentea est, vel de alia pretiosa materia, tum propter contentum, id est ordinem multiplicem pretiosarum dapum.[3]) Když Robert de Borron, který se ostýchá mluviti o podstatě graalu, jej odvozuje od slovesa „agréer" (lat. agratare = potěšiti, obveseliti), je to mutatis mutandis totéž.

V legendě jest graal krevní relikvie, nádoba, do níž prý Josef z Arimathie zachytil krev Páně. Odtud připadlo se na myšlenku vysvětlovati „san gréal" jako sang réal-royal" (sanguis regalis.[4]) Toto odvození dlouho bylo v platnosti,[5]) ale není správné, neboť mu odporují provensalské tvary.[6])

Podobně pokoušeli se vysvětliti provensalský grazal z gratialis, ze středolatinského slova gratia (= Eucharistie[7]); pak by ale francouzská forma graal nebyla možná.[8])

---

[1]) Zarncke, PBB III. 308.

[2]) K. Bartsch, Einl. XXIII.

[3]) Migne, PL CCXII, 814 D.

[4]) A. Pinloche, Dictionnaire étymologique illustré de la langue allemande. Paris 1922, s. v.

[5]) Benecke, Mhd. Wb. p. 563.

[6]) Diez, Etym. Wb. p. 601, s. v.

[7]) Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, Car. Dufresne, Dom. Du Cange. Parisiis 1733, s. v.

[8]) Diez, Etym. Wb. s. v.

Slovem „graal“ rozumí se tedy nádoba. V tom se shodují skoro všechny pokusy o vysvětlení. Podle Helinanda stolní náčiní a nádobí, v němž byly přinášeny pokrmy, požívané při slavných hostinách, jak to potvrzují francouzsky psaná ustanovení království jerusalemského, podle nichž náležely ve slavnostní dny „všechny mísy a grály senešalovi, ve kterých králi byl přinesen první pokrm“ (Toutes les escueles et les greaus, en que il — le seneschal — aura servi le cors dou roy d' on premier mes, doivent estre soues“, Ass. de Jérusalem, ap. Laborde, Emaux.[1])

Ale v legendě o svatém Grálu jest graal líčen jako ona nádoba, které použil Ježíš při poslední večeři a do níž Josef z Arimathie, „sepultor Domini“[2]) zachytil krev Spasitelovu.[3])

Zda vývoj legendy byl tak jednoduchý, jak si jej představuje Ed. Wechsler,[4]) lze s W. Goltherem[5]) pochybovati. Hlavní věcí jest, že se jeví graal v legendě a z ní vyrostlých románech o svatém Grálu jako mísa a pohár poslední večeře a jako mísa s krví Páně, jako taková vždycky doprovázená legendárním kopím Longinovým, které dle paropse evangelií bylo příčinou výronu krve z boku Kristova. Zároveň ale stal se graal jakousi zázračnou mísou, která poskytuje pokrmu a nápoje v hojnosti.

Tu se spojily dvě starokřesťanské tradice:

a) tradice o poháru poslední večeře,

b) tradice starokřesťanských hodů lásky, zvaných Αγαπαί.

a) Jakou roli hrálo biblické ποτήριον (Mt 26, 27; Mk 14, 22; Lk 22, 19; 1 Kor 11, 25; cf. 10, 16), je známo. Že toto ποτήριον, ve kterém dle slov Páně (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20; 1 Kor 10, 16; 11, 25) po aktu transsubstantiace jest přítomna krev Páně, αἷμα Χριστοῦ, snadno mohlo býti zaměněno se skutečnou krví Kristovou, totiž s nádobou, do které byla tato krev zachycována, jest při souvislosti obou představ vysvětlitelno.

---

[1]) Fréd. Godefroy, Dictionnaire de la langue française, 1905, IV. p. 326; cf. E Littré, Dictionnaire, Paris 1875, II. 1907 a.

[2]) Hertz, Parz. p. 426.

[3]) Godefroy, Lexique de l'ancien français, Paris-Leipzig 1901, s. v. „Vase, dans le quel Jésus fit la cène et qui servit à Joseph d'Arimathia a récueillir le sang qui coula les pleies du Christ“. Týž, Dictionnaire IV. 326; O. Schade, Altd. Wb. 347. s. v. Benecke, Mhd. Wb. p. 563, s. v; Wackernagel, Wb. z. les. 117; J. Verdam, Middelnederlandsch HWB. Gravenhage 1911, p. 228, s. v.

[4]) Wechsler, Die Sage v. hl. Grale.

[5]) Golther, Litbl. 20, 17.

V tomto smyslu byl pohár poslední večeře vykládán Germanem, patriarchou cařihradským († 740) v jeho mystickém výkladu liturgických obyčejů, oděvů a liturgického nádobí. Ποτήριον zastupuje prý onu nádobu (σκενός), která zachycovala krev tekoucí z ran Kristových.[1])

A nedivíme se proto tomu nikterak, že na miniatuře Ukřižování Krista v rukopise Otfridovy evangelní harmonie, pocházejícím z 9. století, nádoba zachycující krev Spasitelovu, má podobu kalicha,[2]) a když vidíme, že na podobné miniatuře z 15. století k nádobě, k témuž účelu pod křížem postavené, jest připsáno jméno „gral".[3])

Z miniatur starých rukopisů, z nichž jsme dvě uvedli a které většinou graal v podobě kalicha představují, jest se nám dle Golthera[4]) ještě lecčemus učiti, co pro správné vyřešení bájeslovného významu slova graal má význam.

Když nalézáme v rukopise 15. století na kalichovité nádobě stojící pod křížem napsané jméno „grâl", tu můžeme s určitostí říci: stalo se tak na základě tradice románů svatého Graalu. Ale rukopis Otfridovy Evangelní harmonie, který náleží 9. století, vnuká nám domněnku, že k poháru poslední večeře s mystickou krví Kristovou se brzy družila představa o kalichovité nádobě, která prý, dle svědectví patriarchy Germana, chytala skutečnou krev Kristovu.[5]) Obě tyto představy, které alespoň podle ideje vznikly odděleně, splynuly pak v jednu; ve vývoji byl konečně vlivem disciplíny arcani, která v prvních křesťanských stoletích kvetla a jež k označení svatých mysterií (nejsv. Trojice, svátostí a pod.) používala různých symbolů,[6]) učiněn krok poslední: kalich poslední večeře a Kristus (Eucharistie) staly se jedno.

Vysvítá to z Latercula, kalendáře Polemia Silvia, biskupa v Martigny (Octodurum), věnovaného roku 449 Eucheriovi, biskupu ly-

---

[1]) Migne, PG XCVIII, 400 B, 422 D.

[2]) Viz vyobrazení u Vogt-Koch, Deutsche Literg. 38, 39.

[3]) Martonne, Observations sur l'origine de la légende du St. Graal. Memoïres et dissertations sur les Antiquités p. p. Société royale des antiquitaires de France. Paris 1846, XVIII, 87.

[4]) Heinrich, Le Parcival de Wolfram d'Eschenbach et la légende du St. Graal. Paris 1855, 78, N. 4.

[5]) Migne, PG XCVIII, 400 B, 422 D: Calix autem est loco vasis, quod recepit effusum sanguinem puncti immaculati lateris, et manuum et pedum Christi unguenti defluxum; .... poculum est vice illius vasis, quod accepit sanguinem.

[6]) Fr. Zeibert, Compend. hist. eccl. p. 97, 98.

onskému, který zase svému vrstevníku věnoval spis „Passio Accauensium martyrum“.[1]) V kalendáři Polemia Silvia vyznačuje 24. březen svátek: „Natalis Calicis“, t. j. Narozeniny Kalichu, ustanovení Eucharistie při poslední večeři. Den následující byl pokládán za úmrtní den Kristův.[2])

Tedy až do 5. století jde tradice kalichu, která se zdála posunutou až do stol. 1. dílem Gustava Eisena o „velkém kalichu Antiochově“.[3])

Ale i když z jakékoli příčiny skepticky hledíme na Eisenovu monografii, památky klassického starověku jsou spolehlivými průvodci na naší exkursi a zároveň potvrzením naší domněnky. Mezi řeckými a

---

[1]) Monumenta Germ. Hist. III. Scriptores rer. Meroving. Hannoverae 1896, p. 20.

[2]) Migne PL XIII 678: Calendarium antiquum Polemii Silvii anno 448 conscriptum: Martius:

IX. Natalis calices,

VIII. Aequinoctium, principium veris. Cruci. Missio gentilium. „Christus passus est hodie.“

VII. Interdum tempestas.

VI. Lavationem veteres nominabant. Resurrectio.

[3]) V červnu 1924 přinesly noviny zprávu o monografii Gustava Eisena. Různé revue obíraly se překvapujícími výsledky jeho dlouholetého studia. Pařížská L'Illustration (Journal universel hebdomadaire, 7. VI.) přinesla kromě delší zprávy 3 velké reprodukce. Srv. Hlídka 1924, 312 „Mešní kalich z I. století?“ V brněnských Lid. N. 8. čna 1924 psal e. w. z Londýna 5. čna: „Nejstarší obraz Kristův. Svatý Grál objeven? R. 1910 kopali Arabové ve sklepě v městě Antiochově a při tom přišli na podzemní síň. V rumu našel se poklad, v němž bylo kromě stříbrných úlomků 6 úplných stříbrných předmětů. Mezi nimi byl stříbrný kalich, jenž dostal jméno „Velký kalich Antiochův“; je majetkem bratří Kučadži, kteří žijí v Paříži a v Novém Yorku. Když v roce 1914 se započala bitva na Marně, byl kalich pro bezpečnost poslán z Paříže do Nov. Yorku a příštího roku ukázal jej pan Fabián Kučadži dru Eisenovi, který podrobil jej několikaletému studiu a vydal nyní monografii o dvou svazcích. Výsledek studia dra Eisena jest, že kalich je křesťanská památka z prvního století a že skulptury na něm představují nejstarší dosud známý obraz Kristův a některých apoštolův. Jejich postavy jsou vyřezány ve vysokém reliefu do kovu kalicha. Dr. Eisen klade původ kalicha mezi léta 60 až 70 po Kristu. . . . Práce . . . je neobyčejně jemná, řecká v pojetí i provedení. Ale látka je ryze biblická, bez pozdějších příměsků legendárních. Kalich je 7 a půl palce vysoký a skládá se ze široké nádobky na krátkém stonku. Tvar svědčí o velmi časném původu, jak je dosvědčen z konce prvního století. Nejzajímavější stránkou objevu dra Eisena je to, že stříbrný kalich skrývá vnitřní kalich hrubé řemeslné práce bez ozdob a z obyčejného kovu, takže vzniká otázka, proč [předmět tak obyčejný skrývá se v nádobě tak vzácné a umělecky vyzdobené. Dr. Eisen odpovídá na tuto otázku tak, že vlastním klenotem je vnitřní pohár, a že je to „svatý Grál“ sám, kterého užíval Kristus při poslední večeři a při ustanovení svaté večeře Páně. Monografie podrobně popisuje detaily poháru a je doprovázená dokonalými reprodukcemi jednotlivých skulptur.

římskými nádobami k pití zaujímá kalich, calix = κύλιξ (Makrob. sat. 5, 21, 18: ἀπὸ τῆς κύλικος, quod poculi genus nos una littera immutata calicem dicimus) první místo. Představuje vedle kalichovitého poháru na vysoké noze s držadly, tak zvaného kanthara, obyčejnou (Hor. sat. 2, 4, 79; 2, 8, 35; 2, 6, 68; epist. 1, 5, 19), hliněnou (Plaut. Capt. 916: aulas calicesque omnes confregit) misku k pití s nohou a držadly, která též sloužila pro pokrmy [1]) a byla, když používání drahých kovů se rozmáhalo, zhotovováno „od té doby, co v Římě přišla do módy", hlavně ze stříbra.[2])

A když jsme již u misek na pití a pohárů, nemůžeme nevzpomenouti také kráteru (κρατήρ), oné nádoby, v níž se provádělo míchání vína.[3]) Kráter hraje velkou roli v životě starověku; nalézáme jej v domácnosti, neméně ale i při náboženských úkonech lidu. Podle Daremberga a Saglia[4]) byl kráter čistě náboženskou nádobou, poněvadž symbolisuje obřad úlivky obětní. Jméno pochází od náboženských formulí. Za slavností obce bylo více kráterů vystaveno na ulici, aby každý vykonal ke cti bohů oběť. Významnou byla úloha kráteru při mysteriích, jak nasvědčuje slovo κρατηρίζων, které vyznačuje toho, jenž při mysteriích obětní úlivku koná. Jedna orfická báseň nese jméno: crateres a na jednom nápise čteme mezi jinými jmény kněží mysterií „crateriaces".[5])

Velikost kráteru byla rozličná; některé krátery byly velmi veliké, byly však také některé velmi malé. Rozličné byly také tvary tohoto mísidla a jeho materiál. Původně byly, jako picí nádoby (kylix, kotyle, kantharos) zhotovovány z hlíny, později však místo z hlíny z bronzu, stříbra, zlata a z mramoru s rozličnými ozdobami a rytinami podle individuality hotovitele.[6]) Postupem doby nabyl kráter tvaru kalichu nebo kalichovitého poháru. Jelikož ale při obyčejné hostině každý prováděl míšení vína ve vlastním poháru,[7]) není divné, že pohár, když převzal funkci mísidla, kráteru, obdržel

[1]) Srovnej Helinandův Gradal!

[2]) Joachim Marquart, Das Privatleben der Römer. Leipzig 1886, p. 653; cf. Helinandovo: „tum propter continens, quia forte argentea est."

[3]) Heinr. Klotz, HWb. d. l. Spr. p. 1159, s. v.

[4]) Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. Paris 1918, I. p. 1152—1556, s. v.

[5]) Týž, p. 1253.

[6]) Týž, p. 1554.

[7]) Marquart, Das Privatleben der Römer, p. 333.

také jeho jméno a byl nazván „kráter — krateriskos“. Athen. XI. 479 C: κοτυλίσκος δὲ καλεῖται ὁ ἱερὸς τοῦ Διονύσου κρατηρίσκος, καὶ οἷς χρῶνται οἱ μύσται, ὡς Νικανδρός φησίν.

A tak můžeme zcela bezpečně míti za to, že biblické kalichovité ποτήριον čili κύλιξ (= calix) bylo malé mísidlo neboli kráter. V tom smyslu mluví také již shora zmíněný patriarcha Germanos o nádobě poslední večeře. Cratera salutare poculum est, quod dedit discipulis suis in coena. Poculum rursum est ad exemplar craterae, quam describit proprie sive Sapientia sive Filius Dei: miscuit suum sanguinem loco vini illius et apposuit in sancta sua mensa:[1]) et miscuit in cratera suum vinum.[2])

A proto dává za gradalis Fr. Diezem navržené a Wackernagelem přijaté cratalis, odvozené od středolatinského cratus, graecolatinského crater, řeckého κρατήρ zcela dobrý smysl.[3]) Ba, zdá se, že etymologie graal — cratalis jest jedině správná. Fotografická reprodukce „Velkého Kalichu Antiocha“ (L'Illustration, ze dne 7. VI. 1924) srovnaná s figurou č. 2135 v knize A. Baumeistera: Denkmäler des klassischen Altertums (München-Leipzig 1888, III. p. 1990) vylučuje každou pochybnost, že se zde jedná o kráter, o kalichovitý kráter, který představuje důstojnější tvar tohoto druhu mísidel.[4])

Zde tedy pramení tradice o kalichovitém poháru poslední večeře a zde se nám zároveň podává klíč k řešení problému svatého Graalu. Legenda o sv. Grálu sice vznikla v prosté, důvěřivé a nábožné mysli, ale představy, kterými tato zbožná mysl časem pověsti graal opřádala, otáčely se z poslední příčiny kolem kalichovitého kráteru poslední večeře, který snadno mohl se státi kalichem, — nebyl-li jím již tehdy, což se zdá býti velmi pravděpodobno, — zvláště když ve středověku crater, cratulus měly význam šálku, poháru, číše, — tedy totéž znamenaly, co náš graal, greal: ‚cratér, vase (Raynouard), sorte de vase (Frédér. Godefroy), misku, pánev nebo šálek z různého materiálu (z hlíny, ze stříbra nebo ze zlata). (O. p.)

---

[1]) Migne, PG XCVIII. p. 400 B, 422 D.

[2]) Migne, PG XCVIII. p. 423 B.

[3]) Srov. Sachs-Villate, Encyclop. Wb. der franz. u. deutschen Spr. Berlin, p. 741, s. v. „Graal, auch Gréal: gradalis—crater; Sang Réal, der heilige Grál (Kelch Jesu)“.

[4]) A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums, p. 1991.

Vývoj poznání podle Aristotela.

Dr. Ant. Kříž. (Č. d.)

Aristoteles musel řešiti otázku: Jak se uskutečňuje vědění, když na jedné straně musí se účastniti duše myšlením, na druhé však skutečné vědění možno získati pouze cestou zkušenosti? Aristoteles otázku tu šťastně vyřešil. Přibral známou dvojici pojmů, pojem možnosti a skutečnosti a pojem vývoje čili přechodu z možnosti ve skutečnost. Možnost je soubor různých předběžných podmínek, které mohou býti určeny v bytost jednotlivou; druhá určuje ty podmínky, činíc z pouhé možnosti skutečnost, tvoříc je opravdu touto bytostí. Možnost má se ke skutečnosti jako nehotové k dohotovenému, neuskutečněné ke skutečnému, neukončené k ukončenému.[1]) Akce, uskutečňující ukončené z neukončeného, jest vývoj, který je vždy k vůli podstatě, nikoliv podstata k vůli vývoji,[2]) takže každý vývoj má konec.[3]) Tedy vlastní akcí, která je příčinou vývoje, je skutečnost sama.

Těchto pojmů, které u Aristotela nabyly velkého významu v chápání a vysvětlování přírody organické, užil Aristoteles také při řešení otázky, jak ze smyslového poznání vyvíjí se poznání rozumové. Ovšem, jak už jsme řekli, nesmíme ten vývoj chápati v sensualistickém smyslu, podle něhož všechno rozumové poznání jest pouhou proměnou, metamorfosou poznání smyslového (zrovna jako v přírodě nevznikají a nevyvíjejí se pouhou metamorfosou vyšší tvary organické z tvarů nižších); kdo poznání omezuje jen na poznání smyslové, neuznává zvláštní mohutnosti rozumové a popírá i jsoucnost duše. Podle Aristotela jsou druhy poznávacích mohutností: jedna „vyprošťuje“ druhou, podporuje, poskytuje látku, ale netvoří.[4])

Člověk, vrchol tvorstva, skládá se z těla a z duše.[5]) Tělo je látkou, která se může státi vším, jest potencí, duše jest formou. To znamená: duše je začátkem života,[6]) je tím, čím žijeme,

[1]) Met. IX, 6.
[2]) De part. an. I, 1, 640 a 18; De gen. an. V, 1, 778 b 5.
[3]) De gen. an. II, 3, 736 b 4; srv. De part. an. I, 1, 641 b 31.
[4]) srv. De an. 415 a 11 n.
[5]) Met. 1045 b 11; Pol. 1277 a b.
[6]) De part. an. I, 1 641 a 14—32; De an. 402 a 7 a j.

vnímáme a myslíme, je skutečností, entelechií těla, jest jeho formovou příčinou a tím i příčinou hybnou a účelnou,[1]) jest pojmem a formou toho, co má schopnost býti takovou bytostí.[2]) Z toho důvodu duše není sice bez těla, ale není nějakým tělesem;[3]) tělesem zajisté není, ale jest něčím „tělu“,[4]) a proto se nalézá v těle, a to v těle určitém.

Duši mají všechny organismy, ale čím jest organismus vyšší, tím více sil má jeho duše.[5]) Duše rostliny má život vegetativní, t. j. assimilace, výživa, plození (τὸ θρεπτικόν), duše živočicha má kromě toho čivost, vnímání, touživost, pohyblivost (τὸ αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν). U člověka pak ke všem těm „částem“ přistupuje při narození ještě nesmrtelný, božský νοῦς, neboť vyšší stupeň nemůže býti bez nižšího.[6]) Z rozumu právě jako mohutnosti (A. užívá slova „část“) vyšší, který jako nová síla zasahuje v proces poznání smyslového, odvozuje Aristoteles poznání intellektuální, tedy nikoli z pouhé proměny smyslových představ.

Aristoteles představoval si tedy duši vyzbrojenu mohutnostmi, pomocí nichž reaguje na jisté podněty činností, „vyvíjí se“, zdokonaluje se v čase a tím uskutečňuje, co v mohutnosti jest obsaženo, jako dokonalost rostlinného života záleží v tom, že rostlinstvo přijímajíc v sebe cizí látky, vyvíjí se a vývojem tímto uskutečňuje své potence. Protože však tento vývoj děje se jen znenáhla, a to jen prostředkem hmotných látek, je s dokonalostí života tohoto spojena zároveň i nedokonalost. V člověku poznávací mohutnosti jsou v pouhé potenci a teprve cvikem a návykem pozvolna se vyvíjejí a zdokonalují. Proto také mohutnost poznávání jest u různých lidí různá. A dále: potence nepřecházejí v činnost zároveň, nýbrž postupně.

A tak pojmy δυνάμει ὄν a ἐνεργείᾳ ὄν, možnost, mohutnost a skutečnost, stav úplného vyvinutí, a pojem vývoje, t. j. uskutečňování možnosti jsou pomocným prostředkem, jímž Aristoteles snažil se pochopiti také duševní dění.

Člověk dle své smyslovo-duchové stránky náleží také k přírodě, spadá tedy poznání rovněž pod kategorii pohybu a změny a jest po-

[1]) na uv. m.; de an. 415 b 15; Met. 1017 b 16.
[2]) De an. 414 a 20.
[3]) na uv. m.; de vita et morte 1, 467 b 13.
[4]) nikoli „z těla“, jak říká Gomperz!
[5]) De an. 414 a 29 n.
[6]) ib. 414 b 28; 413 a 31.

drobeno stejnému zákonu jako dění přírodní. Zárodek k poznání dříme v člověku. Musí se mu však teprve působícím činitelem dostati popudu, aby se povznesl ke skutečnému poznání.

„Duše", praví Aristoteles, „jest jaksi vším, co existuje".[1]) Tím Aristoteles nechce říci, jako by se duše s poznanými předměty ztotožňovala (jak učí pantheistický idealismus), nýbrž toliko, že formy všech věcí může v sebe přijmouti. Praví: „Vědomosti i vjem třídí se podle předmětů, v možný vzhledem k možnému a ve skutečný vzhledem ke skutečnému působení jejich. Vnímavost a vědyschopnost duše co do možnosti je totéž, co její předmětenstvo, zde poznatelné, tam vnímatelné. Nutně tedy jsou obě svými předměty neb jejich tvary. Jimi samými jistě nejsou; není v duši kámen, nýbrž jeho tvar. Duše je tedy jako ruka, neboť ruka jest nástrojem nástrojů a duše tvarem tvarů (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν) a smysl tvarem vnímatelného (ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν). Jelikož pak žádná věc, jak se zdá, nebytuje samostatně mimo vnímatelná tělesa, jsou ve tvarech vnímatelnych také myslitelné, jak ty, které zoveme odtažitelnými, tak i všechny vlastnosti a stavy vnímatelného."

Z onoho důvodu nazývá Aristoteles člověka mikrokosmem.[2]) Člověk jednak jest opakováním kosmu, ač v opačném smyslu. Kosmos od oblasti etherické postupuje k prvkům hrubším, které zákon tíhy stlačuje do formy zemské koule; lidské tělo pak representuje čtyři prvky a „části" duše opakují vyšší a vyšší až ku světové periferii. Jednak v člověku jako v mikrokosmu zrcadlí se makrokosmos, neb člověk poznávaje soustřeďuje v sobě jako v ohnisku celé veškerenstvo. A nade vším jest jediný svého druhu prahybatel.

V naznačeném směru řeší Aristoteles problém poznání při obou druzích poznání, které zcela určitě rozeznává, totiž při vnímání smyslovém a při vyšším poznání rozumovém.

Vnímání smyslové Aristoteles určuje jako druh kvalitativního pohybu (ἀλλοίωσίς τις[3]). Duše má mohutnost vnímání, skutečné vnímání vzniká tím, že smysl přechází z potence v akt[4]) a sice působením sensibilních kvalit věcí.[5]) A tak subjekt,

[1]) De an. 431 b 21 nn.
[2]) Fys. VIII, 2, 252 b 26 n.
[3]) De an. 416 b 33.
[4]) ib. 417 b 15.
[5]) De sensu 6.

vyzbrojený potencí, vlohou ku vnímání, a objekt, jako činitel dávající popud, tvoří nezbytný předpoklad tohoto psychického postupu. Smysl jest vnímavý už předem v možnosti, a tato možnost přechází popudem, který smysl dráždí, ve skutečnost, stává se aktem; vnímané je pak skutečné a dokončené (τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ[1]).

Přechod onen děje se dotykem (θίξις), neboť podle Aristotela věc nějaká může na jinou působiti pouze dotykem.[2]) To je Aristotelovi všeobecným zákonem,[3]) nic nemůže na sebe působiti, co se navzájem nedotýká. Předmět však při vnímání nepůsobí na smysl dotykem bezprostředně, ani působením zdáli, nýbrž dotýká se ho prostřednictvím substance, která je uprostřed obou (τὸ μεταξύ, medium[4]) a která vede pohyb od jednoho k druhému, i když s nějakou fysikální modifikací. Tak na př. u zraku barva,[5]) která představuje objektivní kvalitu smysly vnímatelného předmětu, působí na průhledný vzduch. Vzduch pak, který je uveden v pohyb, a který je v souvislosti s okem, šíří pohyb do nitra oka[6]) a tím působí, že oko (vodnatá látka v něm) samo stává se světlým, průhledným a způsobilým přijímati světlo.

Pohybované a průhledné prostředí (medium) způsobuje v oku poslední kontakt mezi barvou a mohutností vnímající, i je dán podnět k vyproštění skutečného vjemu, subjekt je zpodobněn objektu, barva stává se obsahem vjemu a, byla-li před vnímáním jen objektivní kvalitou, stává se vnímáním také kvalitou subjektivní. Vnímavé je v mohoucnosti takové, jakým je jeho předmět již ve skutečnosti. Dráždĕno bývá tedy nejsouc mu podobno, podrážděno však je mu zpodobněno a je takové jako on.[7])

Smysl tudíž při vnímání je tím, čím předmět vnímaný ve skutečnosti. Tato koincidence je zprostředkována pohybem, který vyvolává objekt už aktuální. Ve vnímajícím smyslu není však způsobeno něco nového, nýbrž vyproštěna jest jen činnost, pro niž byl už za-

---

[1]) De an 418 a 4.

[2]) Fys. III, 2, 202 a 7.

[3]) ib. VII, 1, 242 b 24; VIII, 10, 267 a 12, De gen. et corr. I, 6, 322 b 21; De gen. an. II, 1, 734 a 3.

[4]) Fys. VIII, 4; V, 3, 326 b 23 n; Met. 1068 b 28; 1057 b 23 n; De gen. et corr. I, 9, 327 a 3 n; De an. 423 b 7.

[5]) Met. 1021 b 1 n; De an. 419 a 1 n.

[6]) De an. 435 a 8 n.

[7]) ib. 417 a 20.

ložen. Aristoteles mluvě o tom, že vnímavost není činností, nýbrž pouze mohutností, praví, že je to jako s palivem, které nehoří samo od sebe, bez zápalky, sice že by se spalovalo samo a nebylo by třeba skutečného ohně. Jako tedy palivo potřebuje zápalky, tak i smysl potřebuje předmětu, který působí přechod z potence v akt. Tudíž mohutnost vnímání jest v člověku jako nějaká latentní funkce, která se vyprošťuje, t. j. přivádí ke skutečnému vnímání popudem, který vychází od objektu (dráždění). Smysl přechází z potence v činnost a stává se podobným vnímanému a stejně vnímané jemu.

Vnímání je tak proces, kterým objektivní kvalita jako taková stává se zároveň subjektivní, když dochází ke vzájemnému působení se smyslem, s duší; objekt a subjekt se v něm stýkají. Takovým názorem uvaroval se Aristoteles extrémů školy idealisticko-eleatské, která veškeru smyslovou zkušenost pokládala za pouhý pomíjející zjev, a školy materialisticko-atomistické, která zas veškeré vědecké poznání omezovala na poznatky smyslové.

V n í m á n í jest podle Aristotela nejen druh proměny, kvalitativního pohybu, nýbrž i t r p n o s t.[1]) Vnímání nepodléhá naší libovůli,[2]) ježto je vztahem podmětu a předmětu, bez vnějších objektů není vnímání; tyto jsou, jako aktivní část, co do své povahy dříve nežli smysl, neboť vše pohybující předchází pohybovanému.[3]) Dle toho podmět je část trpná a vnímání je tudíž pohyb, pohybování a trpění.[4])

Ale také ve smyslových orgánech rozeznává Aristoteles mohutnost trpnou a činnou. Význam trpnosti však, podotýká, není jednoduchý. Jednak je to jakýsi zánik, působený od opaku, tedy změna ve vlastním slova smyslu, jednak spíše zachování možného skrze skutečné. Tento druhý význam trpnosti je tu míněn, totiž p ř e c h o d z m o ž n o s t i v e s k u t e č n o s t, přechod z neúplného stavu ve stav ukončení. „Schopné vnímání netrpí a není také měněno.“ Vnější objekt vyvolává spíše činnost, která je splněním účelu, vlastního prvnímu.[5]) Vnímání je tedy jen „v jistém smyslu proměnou“, zvláštním druhem proměny.[6]) Proměna jest pohyb, vnímání tím „zvláštní

[1]) De an. 416 b 33.
[2]) ib. 417 a 3 n.
[3]) Met. 1010 b 36; De part. an. I, 1, 640 a 23 n.
[4]) De an. 417 b 2 n; 422 b 2 n.
[5]) De an. 431 a 4 n.
[6]) ib. 417 b 7; De insom. 2, 459 b 4 n; Fys. VII, 2, 244 b 10 n.

druh pohybu", t. j. nikoliv pohyb ve smyslu „nedokončené činnosti" nebo „činnost nedokončeného", jako chůze nebo stavění, nýbrž činnost taková, která svůj cíl má v sobě.[1])

Při celém postupu nesmíme zapomínati, že při vnímání vnímaný předmět nevstupuje reálně do vnímajícího subjektu, nýbrž pouze jeho sensibilní forma (εἶδος αἰσθητόν). „Vůbec třeba si každý počitek vykládati tak, že smysl je vnímadlem četných tvarů bez látky, jako vosk přijímá znak prstenu bez železa nebo zlata".[2]) Trpné zpodobňuje se s činným pouze dle formy, nikoliv dle látky. Jako tedy pro formu je zcela lhostejno, zda prsten je ze zlata nebo ze železa, tak při vnímaní. Smysl netrpí působení od vnímaného objektu po stránce látky,[3]) nýbrž po stránce pojmu, t. j. formy, nepůsobí tu jednotlivina, ale pokud má příslušnou jakost, t. j. formu.[4]) Poznání počíná, když „vše poznáváme dle formy",[5]) ale činnost, jejímž výsledkem je vnímaní, vychází z jednotlivého, a proto každý akt vnímání směřuje k jednotlivému.[6])

Poznáváme-li tedy vnější předměty, poznáváme je jen potud, pokud ty předměty čidly působí na smysl sám a vzbuzují jej k činnosti vlastní. Ale kdežto forma v sensibilní věci má jsoucnost fysikální, má ve smyslu jsoucnost pouze „intencionální". Neboť vtisknutím smyslového obrazu v mohutnost smyslovou není ještě skutečné poznání dovršeno. Duše, aby skutečně smyslově poznávala, nesmí se k popudům vnějších předmětů chovati trpně, nečinně. Kdyby se chovala nečinně, dojmu by se sice neubránila, ale předmětu samého by nepoznávala. I jest nutno, aby duše obraz předmětu v sebe samočinně přijala, obrátila k němu svou pozornost, a tak spolupůsobila s činností vnějšího předmětu. Poznání toho musíme si býti vědomi, abychom vnější předměty skutečně poznali.

Uvědomění a působení jednoty vnímání připisuje Aristoteles t. zv. smyslu vnitřnímu, společnému.[7]) Praví: „U každého smyslu musíme rozeznávati na jedné straně něco vlastního, na druhé něco obecného; vlastní jest na př. vidění u zraku, slyšení u sluchu a tak

[1]) De an 431 a 6 n; Met. 1048 b 23 n.
[2]) De an. 424 a 17 n.
[3]) ib. 425 b 23 n.
[4]) Fys. I, 7, 190 a 16 n; Met. 1033 b 21 n; Kateg. 5, 3 b 19 n.
[5]) Met. 1010 a 25.
[6]) De an. 417 b 22 n.
[7]) De an. 452 b 12 n; De somno 2, 455 a 15 n.

stejně u ostatních smyslů; vedle toho však jest všeobecná mohutnost, která je vedle jiných smyslů, jíž vnímáme také, co slyšíme a vidíme, neboť že vidíme, nevidíme přece prostřednictvím zrakového smyslu! Že dále sladké jest rozdílné od bílého, nerozeznáváme přece — a můžeme je rozeznávati — ani smyslem chuťovým ani zrakovým ani oběma dohromady, nýbrž jistým orgánem, který jest všem smyslům společný!“ [1]) Každý smysl tedy rozeznává, co je mu vlastní, zrak barvu, bílé od černého atd., bílé a sladké však se nerozeznává okem a zároveň jazykem,[2]) ne „oddělenými“ smysly, nýbrž jen jedním jediným a týmž.[3])

Orgán tohoto jednotného vnímání[4]) odpovídá vnímající duši samé.[5]) Za sídlo Aristoteles pokládá střed těla, srdce.[6]) (P. d.)

---

[1]) De insom. 3, 461 b 3 n; De mem. 1, 449 b 29 n; Eth. Nik. 1170 a 29.

[2]) De an. 426 a 8 n.

[3]) ib. 426 b 18 n; De sensu 7, 449 a 5 n.

[4]) De somno 2, 456 a 21: πρῶτον αἰσθητήριον; De mem. 1, 450 a 11: τὸ πρῶτον αἰσθητικόν; De insom. 3, 461 a 6: ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως.

[5]) De gen. an. II, 3, 236 b 14; De part. an. III, 5, 667 b 23.

[6]) De iuvent. 1, 467 b 28 n.

Posudky.

Dr. František Krejčí, Základy vědeckého systému psychologie. Nákl. České Akademie věd a umění. Praha 1929. S. 314.

P. spis. v předmluvě praví, že kniha je znovu zpracovaný první díl jeho Psychologie, „aby jednotlivé části, které vydávány byvše v různých stadiích vývoje psychologické vědy nemohly zůstati nedotčeny rapidním pokrokem vědecké práce v tomto oboru, uvedeny byly v náležitý soulad a aby se systém objevil i po zevnějšku jednotným na stejných principech vybudovaným, vnitřně souvislým celkem.“

V rozsáhlém díle tedy podrobně pojednává o definici psychologie, o psychologickém parallelismu, o vzniku představy duše, o závislosti dění duševního na vlastnostech tělesného organismu, o dědičnosti vlastností duševních, o vlivech mesologických, tellurických a kosmických a o vlivu stáří na život duševní, o methodách a dějinách psychologie, o psychologii theoretické a praktické (= logika, paedagogika, psychotechnika, psychopathologie) a o poměru psychologie k ostatním vědám. Končí pojednáním o poměru psychologie k filosofii. Při pojednání o paedagogice probírá také poměr paedagogiky k ethice a mluví po svém positivistickém způsobu o poměru výchovy k náboženství. Zvláštní psychologie paedagogické neuznává. Onen výpočet jest jenom výběrem ze 86 paragrafů, v nichž K. hledí probrati vše, co má k psychologii nějaký vztah; tak mluví i o vývoji a o některých theoriích vývojových; zvláště bolesti působí mu vitalismus či neovitalismus.

Jednotnými, stejnými principy psychologie podle K. jsou věta psychologického parallelismu a princip o trojstránkovitosti duševních jevů. Psychofysický parallelismus, který prý „opírá se o fakt“, je mu „vyjádřením“ jistého faktu, jest však pouze hypothesou, která se dnes v kruzích světových psychologů téměř všeobecně pokládá za stanovisko překonané. Duševními jevy jsou podle K. pouze „uvědoměné reakce tělesného organismu“. Na základě této definice duševna píše (96) jakousi opravu: „V prvním vydání své Psychologie a v diskusi s našimi fysiology dovolával jsem se psychofysického parallelismu jako faktu, t. j. toho, co v něm je výrazem dané zkušenosti; ale nedobře jsem učinil. Fysiologové (vzpomeňme Mareše a Babáka!) odtud jali se vyvraceti základy empirické psychologie dokazujíce, že psychofysický parallelism není fakt a jestliže na něm má spočívati celá theorie, že je celá pochybená. Je to, neboli bylo to nedorozumění, které teď, když máme definici duševního, jakožto uvědoměné reakce, je snad nadobro odstraněno.“ Tedy psychofysického parallelismu jako fakta se vzdává, ale ne docela, je mu aspoň „vyjádřením“ jistého fakta.

Duše podle K. nic není, je to jen flatus vocis (zajímavo, že nominalistou nazývá Aristotela! 278), duševní jevy jsou prý jen uvědoměné reakce tělesného organismu; substrátu, podstaty duševní není! Krejčího psychologie tedy zabývá se projevy duše, která neexistuje. Píše (str .1.): „Psychologie vznikla jakožto věda o duši a jest i nyní a bude vždycky vědou o duši, ovšem s jistým rozdílem. Na počátku byla duše dána; z ní vysvětlovalo se vše, co mělo k ní nějaký vztah, jakožto projev její činnosti, což pro to bylo zváno duševní. Později stala se duše problémem — skepse položila za ni otazník —." Čili: Napřed filosofové a psychologové pozorovali projevy duše, její činnosti, utvořili pojem „duševna", ale potom duši popřeli a zůstala jim jenom věda, zvaná psychologie. Tedy věda o duši, která podle positivismu není a nemůže ani býti a nesmí!

K. si pochvaluje (290) stoupající příval positivistické nálady v intelligentní veřejnosti. Neříká ovšem, v jaké. V hlavách sotva, tam je již odpad (sám to již na svém t ě l e pocítil — jen nechtějme říci: na duši), tedy snad dole, „v očích neprohlédající intelligence", abychom mluvili se zemřelým professorem Vorovkou, kdež „jednostranný a často jen fingovaný scientismus žíznivé chce napájeti vodou desetkrát převařovanou, z níž poslední zbytky citu a inspirace dávno vyprchly." Je tu také sociologický zjev: dole desítky let ještě dozrává a dožívá, co nahoře už dávno nežije.

„Pryč se vší metafysikou", jest heslem Krejčího psychologie (s. 8). Celá kniha má býti odůvodněním tohoto antimetafysického stanoviska (45). Přece však mu nevadí, aby nerozlišoval zkušenost a skutečnost, že totiž zkušenost nám nepodává vždycky skutečnost úplnou (s. 9). Transcendentno je skutečností, ale m u s í prý zůstati vědě nepoznatelným, která jest jen a jen pro život. „Ostatně kdyby se lidé zmocnili jednou pravdy absolutní, nebyli by potom již lidmi. A co zase by bylo platno nám nynějším lidem, budou-li příští pokolení nadlidmi nebo bohy?" praví na str. 15. V tomto pozemském životě bývá však opak. Kdo má touhu po absolutnu a lásku k němu, nestane se nadčlověkem nebo bohem, nanejvýš skromně nazývá se filosofem, jak krásně pověděl Platon. Ale kdo „vědecky" myslí, že má pravdu celou, zapomíná pak, že jen pravdu relativní, připne si křídla pýchou zatížená, a myslí, že přeletěl a přeletí celý svět, v němž není a nebude pro něho tajemství.

K. sám snad k těmto lidem nepatří. Jeho věda chce prý býti pozemskou. Spis končí větou: „Člověk musí počítati s tajemstvími nerozřešitelnými a zařizovati podle toho svůj život, to náleží k jeho člověčství." (303.)

Duše však nesmí býti tajemstvím. Jest prý pouze vyabstrahovaný pojem, a vědec prý nesmí mysliti, že vedle těla jest nějaká substance jiná, totiž duše. Vědec, experimentální psycholog, může býti jenom f e n o m e n á l n í m d u a l i s t o u, t. j. duševno jest prý pouze epifenomen, jakýsi doprovod tělesného nebo, řekněme, jakýsi přívěsek, který nakonec možno odříznouti jako slepé střevo — a positi-

vista, který nám dal vědecké veto a zabránil nám vstup do brány transcendentna, nenápadně dovede nás k branám materialismu.

Fenomenální dualismus Krejčího nechce uznávati jsoucno dvojí podstaty, neboť tím dostáváme prý se do transcendentna, „za zkušenost, v níž není nic dáno o pravé podstatě zážitků, z nichž záleží.“ Na základě toho definuje psychologii jako vědu o tom, co si bezprostředně uvědomujeme (esse = percipi). Tedy duševné = uvědoměné. V tom je základ psychologie Krejčího. Vědomí však prý není fakt, nýbrž pouze pojem z faktů vyabstrahovaný. Z křesťanských filosofů uvádí sv. Tomáše Aq, který došel k nevědomým činnostem duše (47). On však nemůže přijmouti psychické nevědomo, neboť jsou prý to čistě spekulativní výtvory anebo jsou spojeny s metafysickými spekulacemi (61).

Přece však nemůže ven z dualismu. Individuum nazývá individuem psychofysickým. Toto individuum psychofysické jakožto podmět je prý dvojí: hmotné i duševní! Ale potom podává definici: „Duševní jest bezprostřední uvědomění toho, co se děje s tělem“ (29). A nemá prý strachu, že by psychologie, jednajíc o tom, co se děje s tělesným organismem, nebyla k rozeznání od fysiologie neboli biologie. „Ať se označuje předmět a úkol fysiologie jakkoli, vždy bude vědou o životě, jeho projevech a podmínkách u živých individuí organických, a psychologie o životě duševním“ (30). Tedy ten rozdíl K. činí a zachovává. Proč?

Aristoteles z důvodu, že duše jako forma, entelechie, utváří si tělo a tvoří s ním celek, žádal, aby přírodovědec zabýval se také duší, na kolik je připoutána k tělu. Každé vylíčení některé duševní funkce bez povšimnutí fysických orgánů je podle něho počínáním jednostranným. Tedy bádání o duši, pokud tato nedá se odděliti jako rovné od těla, patří také přírodovědě z části, ne cele, neboť studium myslící duše náleží podle A. vědě, která se zabývá věčným, nezměnitelným. A tak dostaneme se k t. zv. fysiologické psychologii, kterou K. odmítá (171 n.). On právě chce čistou, vědeckou psychologii, která se bez duše obejde, čímž chce popříti jakoukoliv oprávněnost metafysiky a náboženství. Tu je klíč k vědecké psychologii. Řekne-li poctivý materialista, že duševno není, že jest jen tělesné, psycholog odvětí: Nikoliv! Duševno jest! Namítne-li však metafysik: Jako každý děj a činnost pochází od něčeho a od někoho, bude patrně duševní činnost pocházeti od něčeho, uvažujme tudíž o tom, odbude jej psycholog ve své metafysikofobii, že metafysika do psychologie nepatří. Neboť: Duševno prý jest, ale ne jako duševno, nýbrž jen jako zjev, jako doprovod, epifenomen tělesného. Kde je tělesné, je duševní, ne naopak, t. j. duševní jest jako tělesné. Tudíž úmyslná hra se slovy.

Definujeme-li duševní jako vědomé, zabráníme prý veškerému okkultismu. Výtka z okkultismu však nemůže se týkati rozumných metafysiků anebo poctivého křesťana. Zaplavují-li nás spisy spiritistické a okkultistické, je spíše vina na přílišném „zvědečtění“ ži-

vota. Zmíněný prof. Vorovka přímo vinil z toho zjevu agnostický positivismus. Lidé cítí vniterní prázdnotu a prahnou po výplni. V křesťanství a v rozumné metafysice jí hledati nesmějí, tu jim „věda" zdravou víru a myšlení vzala, a tak uchylují se pod přístřeší všelijakých pověr.

Experimentní psychologie, zabývající se duševním jen jako uvědoměným, jest jednoduchá a jasná, vysvětlí nám všechno duševní hmotnými stopami v nervstvu. K. horší se pro hypothesy metafysiků a pro jejich obrazná rčení, on „vystačí úplně se svým předpokladem hmotné stopy v nervstvu," jako by to nebylo pouze obrazné rčení! Nevíme prý sice, jaká ta stopa je, ale zbude! Pak „souhrn stop representuje celou dřívější zkušenost a tvoří fysiologický korelát toho, co zoveme myslí" (75). Snad také bude někomu stačiti, že si nakreslí polygonál a řekne: Popud z bodu A přijde do bodu B, odtud do bodu C atd., až přijde, řekněme, do bodu K a nastane pohyb anebo se vybaví představa, jako když do automatu hodíme peníz určité váhy a z automatu vypadne nám sladový bombon nebo čokoládový oplatek?

A kde se vzalo uvědomění a kdy? K. je darwinista. Člověk se svým uvědoměním přišel prý na svět jako článek ukončující vývoj živočišný. Původ života je prý vysvětlen mechanicky utvořením živé hmoty a netřeba se utíkati k činitelům nadpřirozeným ani k metafysickým domněnkám! Co se pak týče vzniku duševnosti, t. j. uvědomění, jest prý původ jeho nevysvětlitelný vůbec, a positivistovi stačí, když může konstatovati, za jakých podmínek a na kterém stupni organického či snad lépe řečeno biologického vývoje se uvědomění dostavuje (93).

Pozorování organického dění závisí prý úplně na tom, jaký postoj při pozorování zvolíme! Krejčímu vyhovuje postoj mechanický, zamítá teleologický, který mu není dost vědecký. Pronáší větu: „Nač ty strachy o naše vědění, jako by to bylo vůbec nějaké vědění" (98), ale odpůrce své dovede ctíti různými výrazy. Jejich vědecké zkoumání nazývá „metafysickým houštím", „prohloupením", „bludičkou", „surogátem".

Protože duševní dění prý je v celém rozsahu svém závislé na vlastnostech tělesného organismu, pojednává K. v důsledku toho o působení vlivů vnějších: okolí, podnebí, krajiny, potravy, teploty atd. Ten vliv však uznává také dualismus substanciální. Psal o tom už Aristoteles, který mluví docela i o dědičnosti. Ale Krejčí píše: „Proniknutí principu dědičnosti dlouho bránily utkvělé představy náboženské o stvoření člověka, jemuž byla vdechnuta duše bohem, a o duši substanciální" (136). Řečeno jen mimochodem: Kolik výtek a výsměchu utržilo křesťanství se strany vědy pro své učení o dědičnosti hříchu! Možno říci, že moderní psychologie namnoze jest aristotelismem bez Aristotela. Kdežto Aristoteles mínil, že duše s tělem tvoří celek, a tedy že i na dokonalosti těla pro projevy duše záleží, zná K. jen tělo. Člověk prý jest úplně determinován tělesnou

konstitucí a okolím; podle toho, jak jeho orgány, nervy jsou dokonalé, taková prý je „psycha“. Tato „psycha“ náleží prý vedle těla k naší bytosti, je to „souhrn nebo výslednice všeho, co jsme kdy byli nuceni odpověděti na působení prostředí, v němž žijeme, a co uvědoměno bývši námi, uschováno je v naší paměti a zůstává regulativem všech našich dalších reakcí“ (205).

K. však odmítá (správně) frenologii, je nedůvěřivý ke grafologii a lidoznalství, a tu mluví také o podvědoměm činiteli, který určuje naše sympathie a antipathie! (183). Co to asi je, ten podvědomý činitel?

V posledním paragrafu hájí K. samostatnost a vědeckost psychologie experimentní oproti filosofii. Psychologie nemá od filosofie čeho požadovati, vše opatří si methodickým postupem vědeckým ze zkušenosti sama. Přes to však, že K. odmítá jakoukoli závislost psychologie na filosofii, zdá se, že ani sám není prost mnohých filosofických předpokladů či „idolů“!

Na př.: Krejčího positivismus vyšel z Kanta v a theoretického, čistého rozumu, pro který nemá duše lidská žádné jsoucnosti věcné, duše není nic skutečného. Duše je pouze psychologickou ideou, která slouží čistému rozumu, aby všechny zjevy našeho nitra spojila; duše není vědoucí, ale je pouhým vědomím, jež naše pojmy všechny tak provází, že se zdá, jako by podmětem měly jednoduchou bytost. — Jistě také ovlivněn je Spencerem, který „substanci duševní“ prohlásil za nepoznatelnou a omezil se na pozorování duševního života ve světle myšlenky vývojové. S toho hlediska ocenil biologický význam vědomí jako funkce důležité pro udržení, přizpůsobení a zdokonalování živoucích bytostí! — Také filosofie Descartesovy můžeme vzpomenouti, třebas K. s jeho dualismem nesouhlasí (122). Descartes hledal duši lidskou v myšlence: Cogito, ergo sum. To vede k důsledku, jednak že člověk nemá duše dříve, dokud nenabyl první myšlenky, a jest bez duše, když nemá myšlenky skutečně myšlené, jednak, poněvadž myšlenka je uvědoměná, dostaneme rovnici: myšlenka = duševno = uvědomění. A tak i v definici, na níž K. buduje, „psychologie je věda o tom, co si bezprostředně uvědomujeme“, můžeme viděti, třebas nepřímý, vliv filosofické spekulace Descartesovy. — A konečně nesmíme vynechati Spinozu, v jehož spekulaci má základ věta psychofysického parallelismu! Podle Spinozy jest jedna substance, jako jest jeden pojem jsoucna. Toto jsoucno jeví se našemu rozumu dvěma stránkami: hmotnou a duševní. Z toho plyne parallelismus obojího dění: hmotného a duševního. Hmotný děj má korelát psychický, jako duševní má korelát hmotný. Tento parallelismus nazývá K. metafysickým. Zbavuje jej tedy ve smyslu materialistickém, či lépe řečeno positivistickém, podkladu metafysického a dostává svůj psychofysický parallelismus, který je mu jednou ze základních vět, na nichž buduje svůj jednotný systém, jak prohlašuje v předmluvě. Ovšem mylný. *ak.*

Jan Strakoš, Počátky obrozenského historismu v pražských časopisech a Mik. Ad. Voigt. Příspěvek k historii protiosvícenské reakce v národním obrození. Nakl. L. Kuncíř, Praha 1929. S. 283.

Dějepis literární jest ovšem částí dějepisu národního vůbec. V dějepise českém se statečně bourá, musí bourati, neboť žádá toho čest české historiografiky, aby nám řekla pravdu dříve, než nám ji méně šetrně řekne cizina, jak už nejednou, — bourá se statečně, ale také se statečně staví.

Doba probuzenská přichází teprve na řadu. Oč v ní jde, je celkem známo. Opravdu podivuhodný skutek našeho národního obrodu vykládal se dosud, souhlasně s výkladem starších dějin českých, tak, že původ jeho spatřován v soudobém osvícenství (illuminatismu), zednářství a ovšem v t. z. reformaci. Práce kritická, jinak úctyhodná, v tomto směru nekonána, neb aspoň velmi povrchně. Nesvědčila „pokroku", a Hanuš, Jakubec, Jar. Vlček, Kraus atd. raději shledávali, co by mu svědčilo.

Monografie Strakošova, velmi pilná, na jednom příkladě, práci piaristy Voigta, dopodrobna ukazuje, že probuzenství, tedy především práce proti odnárodnění, germanisaci, jak na nás prováděno právě nejosvícenějšími mezi osvícenci (Josef II, Sonnenfels a j.), svými kořeny a podněty tkví v dějinách domácích, v tradicí české, a to také katolické, zvláště v práci Balbínově; především historismus, jenž ovšem se neuzavíral neprostupně jiným proudům, humanismu, romantismu a ani osvícenství, pokud hlásalo svobodu, ale hlavně se opíral o národní vědomí domácí, a to právě z téhož vědomí, ne z nějakého protináboženského nebo protikatolického osvícenství.

Jak praveno, je to jen jeden, ačkoli čelný příklad. Není to však výjimka, jež by osvícenské pravidlo jen potvrzovala. Bude vděčnou prací, jíti po této stopě dále a skutečné příčiny probuzenství vyšetřiti správněji, než se dosud dálo. P. spis. tímto pokusem ukázal k tomu schopnost, jíž jest přáti mnoho zdaru.

* * *

Jos. Jahoda, Ratejna. Román. Praha 1930. S. 572.

V novém rozsáhlém románě Jahodově projevil se opět zvýšenou měrou starý jeho pessimismus, ponurý zvláště tam, kde líčí hmotnou bídu na straně chudých a mravní zkaženost i zlobu na straně „pánů". Tito jsou v románě všichni skoro stejně špatní a nízce smyslní, všichni se ženou lačně za svůdnou krásou rozmarného děvčete, jež vyrostlo v ratejně a pohrává si zlomyslně s poblázněnými pány, aby se jim pak krutě mstilo za křivdy páchané jimi na chudých rodinách dělníků a deputátníků. Spis. chtěl asi v této Emce vytvořiti jakousi démonickou mstitelku chudiny, ale v tom všedním a ubohém prostředí rozplývá se nakonec všechna démoničnost, zvláště když se ukazuje tak malicherným i její mužský protějšek, student Jan, také vyrostlý v ratejně, určený

starostlivou matkou k tomu, aby se stal „pánem“, a slepě pak zamilovaný do Emky. Celek jest pochmurným, bezútěšným obrazem lidské bídy, hmotné i mravní, nakreslený perem obratného a v podrobnostech mnohdy až únavného realisty.

Fr. Hampl, Živá stopa. Tři prózy. Příbram 1929. S. 99.

O Hamplově prvotině „Poslední akt“ jsem tu svého času referoval (Hlídka 1922, 316). Od té doby vydal autor několik knih povídek i románků, z nichž mi hlouběji utkvěla v paměti jen „Prokletá studně“, sbírka čtyř pochmurných, skoro psychopathických próz o lidech nešťastných a pobloudilých, a dva románové příběhy o lidech stejně výjimečných a dekadentních: „Ledová nevěsta“ a „Nirvana“. Mladý spisovatel projevil v nich nesporné nadání, zvláště pěkný pozorovatelský dar, podlamovaný ovšem úsilím o všelijaké slohové i námětové zvláštnosti. Čteme-li však jeho poslední knihu „Živá stopa“, sotva můžeme mluviti o jeho opravdovém celkovém růstu. Spojil tu volně tři povídky, jimiž postupně vyličuje život studenta a pak profesora Karla Šimona. Je to však postava velmi ubohá a trpná, stále marně hledající, stále rozcitlivělá a proto neklidná a nespokojená. Čtenáři se brzy dokonale zprotiví, zvláště když jí autor nedovedl ani lidsky nijak přiblížiti. *M.*

Zevloun, Strejda Áda se žení. Rozmarný románek pro zamilované. Nakl. A. Neubert, Praha 1928. S. 160, 10 K.

Je to druhý díl idylly „Zlatý strejda Áda“. „Strejda“, jak se v Čechách zajisté překrásně říká, byl ochráncem krásné lásky neteřiny vedoucí ke svatbě a k bývání na venkově. Tam se i on zamiloval, a je z toho druhá svatba.

Roztomilý obrázek jest místy trochu rodinně rozvláčný, ne tuze napínavý ani ne tuze vtipný, jak bychom od veselého prý strejdy čekali, ale docela pěkně se čte.

Rozhled
Náboženský.

Eucharistické pobožnosti odezíráme-li ovšem ode mše sv. a od přijímání, tedy výstav (v monstranci), požehnání, theoforické průvody možno doložiti teprve z novější doby, po zavedení svátku Božího Těla v 13. stol. Skromné a ojedinělé začátky těch obřadů spatřujeme především v Německu ve 14. stol. Ke konci 16. stol. nalezáme eucharistické pobožnosti v Hollandsku a v Belgii. Ve Francii zobecněly teprve od stol. 17. V Římě ještě dlouho panovala zásada, Eucharistii mimo týden Božího Těla vystavovati jen zřídka.

Letos se má světový eucharistický sjezd konati v Karthagu, na místech kdysi bohatě kvetoucí osvěty katolické, jež teprve v nejnovější době z trosek islamem způsobených zvolna ožívá. Sjezdem má býti též oslavena památka jednoho z největších synů církve sv. Augustina († 430).

*

Modlitba a obět.

Výstřední evolutionismus, jenž v anthropogonii (o původu člověka) domněnku svou má za dokázanou a také ji ve vulgárním písemnictví rozšířil jako samozřejmou, ačkoli k důkazu má dále než kdy jindy, odvozuje také pomysl Boha a vůbec náboženství z primitivního oživování předmětů. K některým takto oživeným věcem člověk prý mluvil, jim (ovšem z bázně) dary podával, i když jiné, třebas i téhož druhu, časem poznány za neživé(!). Takto z hovorů se prý vyvinula modlitba a vedle ní obět: obě předpokládaly jen oživenou věc, nikoli božstvo, jehož pomysl teprv odtud se vytvořil.

Velkého pokroku (vývoje, evoluce) v tomto, ovšem vybájeném, postupu právě není: člověk oživoval mnohé věci, snad kde co kolem sebe, pak se přesvědčil, že mnohé z nich živé nejsou, ale k některým prý ze zvyku dále mluvil jako k živým, ano obětoval jim, a odtud si vymyslil božstvo!

Ethnologie pak ukazuje i skutečnými výzkumy u nejstarších primitivů nesprávnost dohadů takových: právě oni mají byť i naivní, přece jasný pomysl božstva, jemuž se cítí povinny modlitbou a obětí. Různými vlivy snad tyto podstatné složky náboženství časem zakaleny — dějiny právě nejsou vždy a všude vývojem ku předu! —, ale to pak již nejsou představy a pomysly původní.

*

Půst v antice.

Řecké nésteuein a lat. ieiunare znamená původně vůbec býti lačný. V kultických předpisech vyjadřuje se půst výrazem: hagnos apo — castus; hagnos = budící nábožný ostych, co totiž naplněno tajemnou

silou. Tato (orenda) může požíváním těch věcí prospěti či škoditi — od tohoto třeba se tedy chrániti nepožíváním těch kterých potravin (půst apotropaeický). V čaroději půst má posíliti dobré účinky orendy.

V lidovém léčení půst napomáhá k ozdravění — někdy půst nemocného, někdy léčitele.

Půst uschopňuje člověka k příznivému styku s božstvem a dává naději dosíci jeho darů; pěstuje se proto v kultu božstev plodnosti.

Postem usnadňují se visionářské sny, extase, extatická léčení.

V askesi znamená půst přemáhání tělesnosti, pokud ona duši zatěžuje a poskvrňuje. —

Kromě těchto jaksi náboženských úkolů slouží půst v tělocviku a později v lékařství. (Tak Arbesmann v monografii o postě u Řeků a Římanů.)

Starozákonní půst má vedle důvodů zdravotních hlavně důvody posledně jmenované, asketické, křesťanský (vlastně jen katolický a pravoslavný) jen tyto. Potřeby a podmínky života ovšem také mění způsoby postu. Co kasuisté o něm vypisují, nebývá vždy vážným poučením o jeho významu. Rozumný účel vylučuje půst, jenž by škodil zdraví nebo práci. Ušlechtilý člověk však se vlastně postí pravidelně, žije totiž střídmě, pokud jde o množství; žranice se mu protiví nejen v postní dny, a i jen jedenkrát za den. Účelům postu by vlastně ještě více než půst od jídla svědčila a potřebnější by byla střídmost od alkoholu, avšak ta se k postu nepočítá (liquidum prý non frangit ieiunium); ušlechtilý člověk ovšem i zde zachovává střídmost. Zákaz masa víc a více se omezuje, právě pod nátlakem okolností. Z různých krajin missionáři připisují ochablost a nehybnost domorodců také výlučné stravě rostlinné. Že by ta byla v pravěku jediná bývala, jest vegetarianská smyšlenka. Odkud pak by se jí bylo nabralo, dokud půda nebyla na ni vzdělávána? a u kočovníků?

*

Zionismus v Palestině.

Není to hnutí náboženské, nýbrž nacionalistické a politické: náboženský jsou to většinou — jako vůdcové Hertzl a Weizmann — atheisté nebo bolševici, až na malou skupinu Mizrachi.

Na tomto místě se o nich zmiňuji proto, že i někteří katoličtí spisovatelé vidí v onom stěhování zárodek messianské říše z obrácených židů. R. 1920 učený kard. Billot cosi takového napsal, předloni jiný Francouz ((Bonsirven) taktéž.

Mnozí učenci, i katoličtí, ozvali se právem proti antisemitskému zlehčování St. Zákona, poukazujíce na jeho vzácné stránky, ale i na mnohé dobré stránky u židů konservativních, v jejich životě a mudrosloví. Zde o tom častěji zmíněno. Avšak u některých se při tom hlásil nemírný optimismus, a to nejen u takových, jimž imponuje zevnější lesk nynějšího židovstva, jeho skutečná nadvláda nade všemi národy západu, v čemž právě jmenovaný Billot viděl postup k oné messianské říši.

Židovských obyvatel v Palestině jest nyní asi 100.000 naproti usedlým moslimům v počtu asi 538.000 a 85.000 křesťanů, a je to směs, z velké části sebranka všelijakého původu, smýšlení a mravu. I když je anglická vláda všemožně podporuje, tolik ani v dohledné době — zůstane-li tam — nezmůže, aby z té menšiny byla většina, a to pokřesťaněných židů! —

Mimochodem budiž tu poznamenáno, že se v Palestině usazují nové a nové katolické řády. Kdyby tam bylo z čeho žíti, bylo by zajisté pro missijní činnost výhodnější usazovati tam katolické rodiny!

*

Rakousko.

Silná menšina socialní demokracie, ovládající nyní docela Vídeň, kde má většinu, v náboženských a vůbec kulturních, zvláště školských otázkách veřejně nebo skrytě podporovaná vládní stranou všeněmců, dopracovala se značných úspěchů svým heslem: „ven z církve Seipelovy!“ Tlak ovšem vzbudil protitlak, a politicky je soc. dem. zatím na ústupu, což nezůstává bez účinku na život náboženský. Zde jest, jako ostatně i v jiných zemích, důležito, uvésti v soulad zájmy třídy rolnické a dělnické, jejichž rozpory vždycky se vybíjejí také na poli náboženském.

Podivu a proto zaznamenání hodno jest, co ve Vídni vykonal jinak neznámý Msge Mörzinger. Beze všeho jmění, spoléhaje pouze na „organisaci důvěry“, založil před 10 lety týdeník „Wiener Kirchenblatt“, který dnes má 120.000 odběratel. Kdykoli se dovolá jejich dobročinnosti — nebývá to však často! —, nezklame se v nich. Odtud mohly předloni býti zařízeny missie v asi 50 kostelích vídenských, odtud podporuje se chudina, staví se nové potřebné kostely atd.

Ještě lépe se daří jeho časopisu dětskému („Kleines Kirchenblatt“), jenž se vydává ve 200.000 vytisků.

Celý směr činnosti M—ovy jest čistě náboženský, politiky zcela prostý. Není však možno, aby tato náboženská obnova jednotlivců nepůsobila na jejich smýšlení a jednání ve věcech politickokulturních, tak že jsou oprávněné naděje v obnovu Rakouska i v této, ovšem nejdůležitější stránce.

*

Sekty ve SS Ameriky.

Ke konci min. roku rozhodly se spojiti dvě (prot.) sekty: kongregationalisté a křesťanská církev. Mají spolu asi 1,800.000 stoupenců, méně než methodisté, baptisté, lutheráni, presbyteriáni, více již než episkopáli.

Výminkou spojení bylo vyloučení všech článků víry. Jak známo, vedly právě neshody v učení k tříštění v sekty: svoboda víry byla sice pravidlem, ale kdo jí používal, buď byl vyloučen nebo založil novou víru, t. j. sektu.

Nyní tedy nastává opačný postup: cítěná potřeba jakési jednoty pudí k odstranění hlavní závady, t. věroučných článků. Srv. pokusy Söderblomovy v Evropě!

Jednota pouze zevnější vyčítá se často církvi katolické. Není pochyby, že jest velmi mnoho katolíků pouze matričních, u nichž tedy neplatí venkoncem apoštolova rovnice: unus Dominus, una fides, unum baptisma (Ef 4, 5). Avšak není to katolická zásada! Naopak všechna apoštolská práce směřuje k tomu, aby ona bezzásadnost nenabyla v církvi vlivu.

Toť jest ohromný rozdíl v obojím stanovisku, propast zatím nepřeklenutá. Kdo tedy opustil zásadu Písma, jediného prý to pramene víry, nebyla a není církev katolická.

Sjednocování sekt, byť i zatím jen zevnější, může vésti k výsledkům i pro nás žádoucím, pokud se lze nadíti, že jednotná zevnější forma vyžádá si časem, třebas ještě dalekým, také jednotného obsahu, tedy jednoty nejen v lásce, ale i ve víře. Bezobsažnou navždy zůstati nemůže, toho duše nesnesou.

Katolická církev ostatně ve SS jest četněji zastoupena nežli všechny jiné jednotlivé náboženské společnosti. Velký význam v té věci má ovšem přistěhovalectví, i není tajemstvím, že vláda teď více přála a přeje přistěhovalcům z protestantského severu Evropy nežli z katolického jihu. Přes to však není vyloučeno, co se mezi znalci poměrů předpovídá, že SS celkem jsou na cestě ke katolictví. Dosud bohužel skoro polovice všech obyvatel SS není křtěna.

*

Istambul.

Tak se nyní úředně jmenuje Cařihrad — Byzantion — Konstantinopolis. Turecký název ten ostatně jest prý původně také řecký. Ještě před dobytím města slýchali Turci říkati řecké obyvatele mezi sebou: (jdu) eis tan (tén) polin (bolin) — do města; odtud Istambul.

Má 672.948 obyvatel (proti asi 950.000 r. 1914). Z nich je 178.510 křesťanů (99.077 pravoslavných Řeků, 52.576 rozkolných Armenů, 22.568 ř. katolíků, 4289 protestantů), 447.748 moslimů, 46.698 židů.

Řecký živel, již ve starověku v Malé Asii tak vlivný, ustupuje odtud. Po světové válce doufaje v záštitu odvěkého ochránce, Anglie, zvedal se k novému rozmachu proti Turkům (v Cařihradě řecký patriarcha Meletios Metaxakis), ale Turci ještě z posledních sil se vzepřeli, zmařili záměr nového byzantského císařství a Řeky vyháněli; od r. 1922 přes 1,360.000 se jich z Turecka vystěhovalo.

Křesťanské osvětě na škodu?

Těžké dohady! Slovanský východ arciť ji přijal z Cařihradu (tedy z cizí říše!), kde však již v 1. tisícletí opět a opět se hlásily snahy rozkolné, až v 11. stol. zvítězily a jimi — skoro nevědomky — zabráno východní Slovanstvo, ke své nenahraditelné náboženské a kulturní škodě. V říši řecké však caesaropapistická soustava dusila rozmach náboženský, a příval islamský dílo dokonal; třebas byl mno-

hem násilnější než na př. v Evropě přival seveřanů, tak že pokřesťanění bylo daleko nesnadnější, přece také této vniterní slabosti pravoslaví nutno přičísti, že místo úspěchů stále upadalo, stávajíc se tam — mimo vliv Ruska — quantité négligeable. Ve slovanských zemích Balkanu Turci dosazovali skoro samé biskupy řecké národnosti, kteří slovanskému svérázu arci nepřáli a ani jinak o vzdělání duchovenstva neb obyvatelstva nedbali.

Zatím v Istambulu i v Turecku vůbec věje vítr nepřátelský křesťanům. Nedůvěra k jejich školám — také z politických důvodů, z nedůvěry k cizině — tlumí jejich rozvoj, ačkoli turecké školství je v úpadku a pro vzdělání neznamená skoro nic. Intelligence a vládní činitelé, otrávení západní nevěrou, křesťanství nepřejí, ale co by národu podali, nevědí. Pokrokové reformy vládce Kemala utkvívají na zevnějšku, ač ovšem i takto časem umožní lepší přístup vlivu křesťanskému.

*

Jugoslavie.

Za nynější diktatorské vlády (slovinský kněz Korošec v ní spravuje — lesnictví) docházejí zprávy nepříznivé o jejích opatřeních vůči katolíkům, což by nepoukazovalo na to, že by dílo smíření a sjednocení tří dosti různorodých součástek byla chytla za pravý konec a že by si katolíci, daleko pokročilejší nad srbské pravoslaví, byli v tomto státě dobře ustlali. Vleklé jednání o konkordát, ačkoli některé vážné překážky, na př. o kollej sv. Hieronyma v Římě, odklizeny, zdá se nyní docela přerušeno.

Katolíkům jest se brániti na dvě strany: proti náporu pravoslavnému, který u vlády bělehradské ovšem mnoho vydá, a proti zednářům, kteří zde mají volné pole, sotva na prospěch státu, jenž potřebuje jiných věcí nežli štvanic protikatolických.

Podle známého pravidla viní právě zednáři katolíky z praktik protistátních, na př. že okružník Pia XI o výchově mládeže jest namířen hlavně proti Jugoslavii a jejím školským zákonům. Náhodou a jakoby schválně jest okružník — proti obyčeji — psán italsky, tak že není pochyby, koho se především týká! Že opravuje nesprávné školské a vychovatelské zásady v zákonodárství také jiných států, jest ovšem pravda, ale toť jeho povinnost!

Divně působí zednářská výtka, že se takto tvoří blok katolíků Rakouska a Maďarska a Chorvatska proti Jugoslavii — to se opovažuje říci zednářská internacionála!

*

Fátima — nové Lourdy?

Od r. 1917 putují čím dál větší zástupy do odlehlé vesničky Fátima na vyšinách Serra d'Aire uprostřed Portugalska v diecesi Leiria k „Nossa Senhora do Rosario", která se tam prý pastýřům zjevila a svou přímluvou mnohá uzdravení působí.

Vědecký a umělecký.

m. — „Salon odmítnutých".

V pražské „Naší knize", jíž po ročním trochu fašistickém období vrátil její redaktor B. Foit původní bibliografický a literárněhistorický ráz, vzpomíná Jos. Poch pomíjivého, ale charakteristického zjevu z devadesátých let — časopisu nazvaného „Salon odmítnutých". Byl to orgán mladých básníků, kteří marně obléhali redakce i nakladatele. Vedle časopisu založili i knihovnu, v níž vyšel ovšem jen jeden svazek, a slibovali vytvořiti i organisační středisko nejmladší literární generace. Většina jmen, která se tu objevila, brzy zapadla, někteří z přispívatelů uplatnili se pak v jiných oborech; literatuře zůstali věrni a vynikli pak jako spisovatelé Ot. Theer, Jos. Holý, Jos. Matějka, K. Rožek a St. K. Neumann.

Vzpomínka Pochova vybízí mimoděk ke srovnání s dnešními poměry. Dnes mladí básníci nepotřebují jistě zakládati nějaký „Salon odmítnutých". Dostávají se na Parnas mnohem snadněji než jejich druhové před 30—40 lety, třebas je jich dnes nepoměrně více. Volnou formou veršovou tvoří se básně lehčeji a také redaktoři jsou dnes asi hodně shovívavější — snad z obavy, aby na nich nelpělo jednou odium, že nedovedli hned napoprvé v některém začátečníku vytušiti budoucího genia. A najdou se lehčeji i nakladatelé: jednak se dnešní básnické knížky omezují většinou na 1—3 tiskové archy, z nichž ještě čtvrtina stran zůstane nepotištěna (mám „knížky", v nichž je 6—8 několikařádkových básniček), jednak se vydávají v nepatrném počtu výtisků na nějakém lepším druhu papíru jako bibliofilská zvláštnost, jíž mladý autor obdaří své přátele a redaktory, takže nakladatel nemá vlastně risika a může si jen připočísti k zásluze, že pomohl tomu či onomu „do světa" . . .

Tak se objevila v posledních letech opravdová záplava mladé básnické literatury, s níž si ani nejpilnější kritikové a referenti nevědí rady. Vydávají ji většinou menší a „venkovští" nakladatelé, kdežto velká pražská nakladatelství opatrně vyčkávají, až to či ono nové jméno nabude jakéhosi zvuku.

Jasným dokladem toho je známý pražský nakladatel Ot. Štorch-Marien, který do svých „Rozprav Aventina" (č. 19) napsal celý úvodník proti začínajícím básníkům: moderní nakladatel prý nepotřebuje nevyžádaných rukopisů, protože je sám dost bystrý a dovede si nalézti velkého básníka . . .

A tak nezbude ani budoucím mladým básníkům, kteří by ve své ctižádostivosti nejraději dobyli hned napoprvé Prahy, než jíti starou cestou, jakou šel konečně i Březina, Wolker, Nezval a m. j.: začíti skromně u nějakého malého, venkovského nakladatele. Objeví-li se po čase, že mají opravdu talent, Praha jim sama dopíše!

*

Z fysiognomiky.

Fysiognomie (fysionomie, po česku případně tvářnost) značí nám, jak co, na př. krajina, rostlina, zvíře, zvláště pak člověk ve tváři vypadá. Fysiognomika jest věda neb umění rozpoznati u člověka na př. z tváře, hlavy, očí, rtů a j., co v něm vězí, jeho povahu. Pokusy o takové dohady jsou velmi staré, a časem vytvořila se z nich jako z lékařství více méně případná pravidla. Prvý systematik Lavater z 18. stol. jest podle jména vůbec znám. Pozdější fysiologové (Bell, Gratiolet, Piderit) poukázali však na to, že ne tak pevné součástky (kosti, lebka) jako měkké, pokud více podléhají hnutím duše než ony, mohou tu býti příznačnými. A takto se domnívají mnozí, že dovedou čísti v obličeji člověka, v jeho očích atd., co je zač. Jelikož pak lidoznalství je vzácnou pomůckou jak ve společenském styku, tak zvláště ve vychovatelství, není divu, že se jím tak mnozí honosí, a tak mnozí — neprávem! V legendách a jj. životopisech se takové věci pěkně čtou, ale bývají zřídka pravdivé.

Nejvyšší zásadou v y z k o u š e n é fysiognomiky může býti: Zdaj klame! A v y c h o v a t e l dobře učiní, když si ji postaví v čelo svých pozorování a úsudek o mravní povaze odsune, až se přesvědčí. Jsou tváře pravidelné, usměvavé, upřímně vyhlížející, slovem sympathické, za kterými se skrývá potměšilost a zlomyslnost; a mnohého život zajisté přesvědčil, že mnohá líbezná tvářička ženská, za níž se zdá vězeti anděl, tají v sobě — i bez přetvářky! — největší štěknu.

A naopak tváře nevzhledné, vzpurné, odpuzující, — kolik dobroty se často za nimi skrývá!

Totéž platí o energii či slabošství atd.

Není tím řečeno, že každé vzezření klame, nýbrž jen tolik, že z něho nelze vždy bezpečně souditi o p o v a z e člověka, povaze mravní a z části i povaze mravně fysické.

Něco jiného jsou chvilková, o b č a s n á a d o č a s n á hnutí duše. Nálady se ovšem obrážejí v očích, na rtech, v celém vzezření, leč dovede-li se člověk tak ovládati, že se mu na tváři nepozná, co jím snad zmítá.

Mohou však tyto přechozí stavy, veselí, smutek, zlost atd., jsou-li často opakovány nebo trvají-li delší dobu, působiti na vzezření tak, aby se podle nich ustálilo, na př. veselý nebo smutný vzhled? Nejde-li o změny chorobné, sotva. Povaha se ovšem častým zvykem vytváří, a takto možno mluviti také o lidech, jimž veselost, spokojenost, smutek atd. „hledí z očí“, a to jaksi trvale, avšak neklamné ani ty známky nejsou, není-li při nich projevů jiných, na př. úsměvu, stesku atd.

Opět něco jiného jsou c h o r o b y, o nichž podle vzezření možno mnohdy souditi neklamně, zvláště lékaři. Známa jest u mastičkářů zvlášť oblíbená diagnosa podle očí, která sice často klame, ale ne vždycky.

Výraz oka odpadá u o d l i t k ů (masek) t v á ř í n e b o ž t í k ů, leda až na to, jak jest veliké; taktéž barva tváře odpadá. Co jiného však nám tyto odlité tváře mohou říci o svých nositelích?

Před třemi lety vydal E. Benkard sbírku takových masek z několika století („Das ewige Antlitz"). Při pohledu na vynikající hlavy tam zobrazené se člověk ovšem zamyslí a zná-li životopis jejich nositelů, zvláště jejich poslední chvíle, mimoděk srovnává . . .

Leccos by v obvyklých zprávách o umírání bylo opraviti, zvláště předsudek, že klidná či neklidná smrt prozrazuje duševný stav. Někdy snad, ale není-li jiných známek, klid či neklid sám nemůže vždycky jistě býti vykládán o svědomí. V posledních chvílích bývá organismus již ponechávám jaksi více sám sobě, smysly ochabují, myšlení a vůle taktéž, pozbývajíc vlády nad tělem, tak že jeho projevy se stávají více mechanickými, polovědomými, automatickými, vyjadřujíce spíše bolest či bezbolestnost těla než duše. Není to ovšem pravidlo bez výjimek, ale celkem, není-li jiných důvodů nebo známek, třeba souditi napřed podle něho.

Odlitky mají ovšem svůj výraz, jejž možno, obdobně k živým tvářím, vykládati jako výraz duševného stavu v poslední chvíli (spokojenost, zoufalství, pohrdání, zvědavost atd. atd.). Ale, jak praveno, jsou to výklady nejisté, nehledě k tomu, že obličej mrtvoly, masité totiž části jeho, jmenovitě rty, každému cizímu dotyku velmi snadno povolují a tedy výraz jejich se mění.

Na konec anekdotu, jak slavný Cézanne maloval Clémenceau-a (jehož masku jsme tolikrát viděli otištěnu) a jak po trojím sezení nemohl dál. „Model, vypravoval zbožný a jemnocitný Cézanne Gasquetovi, na mne zapůsobil, vniterně. Doma se všechny linie křečovitě křivily. Nic. Zeď. Tu jednoho rána jsem všeho nechal: ten člověk nevěřil v Boha! Dělejte pak portrét něčeho takového!"

I jiní nalezají moderní obličeje rozpoltěnými, prázdnými, lidským sice podobnými, ale ne lidskými, bez božské podoby . . .

Možná! Jsou jasnovidci, kteří jinak vidí než průměrný člověk. Tento kratičký výlet do fysiognomiky chtěl jen upozorniti na snadnou možnost křivých úsudků a odtud vyplývajících nesprávných počinů.

*

Nová logika?

Budapeštský prof. Al. Pauler překvapuje novým pokusem o „theorii pravdy". Místo obvykle stanovených dvou zásad, na nichž se veškero myšlení zakládá (zásada varovati se protimluvu, a zásada dostatečného důvodu) stanoví 3: totožnosti, souvislosti, třídění.

Totožnost (identita): každá věc jest jen sama se sebou totožná; v té zásadě jest obsažena zásada vyloučeného protimluvu a vyloučeného třetího.

Souvislost: každá věc souvisí nějak s jinou.

Třídění: každá věc náleží do nějaké třídy, každá má nějakou universalitu.

Tyto zásady provádí P. v rozboru obvyklého obsahu logiky. Vedle indukce a dedukce stanoví ještě redukci: z myšlenkového zažitku,

jehožto správnost chápu, soudím zpět na pravidla nebo zásady, které jsem při tom soudě předpokládal za platné — tedy úsudek z následku o důvodě.

P. liší přesně logiku čistou od užité. Ona seznamuje s cílem správného myšlení a s formalními známkami jeho předmětu, totiž pravdy. Užitá odtud vyvozuje, jak si poznávání má počínati, aby bylo správné. —

Kniha Paulerova, vyšlá maďarsky a německy (str. 294) je s to, aby přiměla k revisi dosavadní logiky a možná zahájila plodnější její probírání.

*

m. — Spor o pozůstatky J. A. Komenského.

Je dosti známo z denního tisku, že o prázdninách minulého roku konali arch. Sochor a prof. Matiegka pátrání po pozůstatcích Komenského v kostele naardenském. Noviny pak oznamovaly, že vykopávky a zkoumání měly kladný výsledek a že nalezené pozůstatky K. byly uloženy ve vyzděném hrobě. Ale veřejnost zůstala k této zprávě celkem chladná a zvláště nijak se neprojevil očekávaný zájem o to, aby pozůstatky byly převezeny do vlasti. Místo toho ozvaly se pochybnosti, vyslovené zvláště určitě dvěma holandskými odborníky, drem Oosterhuisem a prof. drem Wateringem. Proti nim hájil pravost svého nálezu prof. Matiegka na prosincové schůzi pražské Akademie.

Účastník této schůze J. Hendrich podává nyní v „Ped. Rozhledech" (1930, č. 1) některé pochybnosti proti důvodům Matiegkovým a na jejich základě pokládá za jisto, že hrob, který byl prozkoumán, neodpovídá zcela tomu, co je zapsáno v hrobním rejstříku — podle tohoto rejstříku byli pochováni do hrobu č. 8, tedy do hrobu Komenského, tři muži. Museli bychom se domnívati, že v hrobním rejstříku jest o posledním pohřbeném nějaká chyba. Ale když jednou začneme pochybovat o positivních zápisech rejstříku, pak můžeme také bráti v pochybnost předpoklad, že hrob č. 8 je jediný hrob, ve kterém byli pochováni tři muži, jako jsou zaznamenáni při hrobu č. 8. Jiná pochybnost: mezi hrobem č. 8 a zdí byla pochována mrtvolka dítěte. O té výkopy nezjistily nic. Mimo to výkopy byly provedeny jen na povrchu, nebylo prozkoumáno několik hrobů až na dno, tak aby se zjistilo, zda ostatní hroby podle číslování prof. Matiegky odpovídají zápiskům rejstříku.

Celkem je tedy podle Hendricha situace dnes taková: Není dostatečného důkazu, že nalezená kostra je skutečně kostrou Komenského. Ani stupeň pravděpodobnosti není tak veliký, aby vůči němu uvedené pochybnosti ztrácely na váze. Jest jen jisto, že K. byl pochován v kostelíku naardenském a že jeho kostra podle vší pravděpodobnosti dosud tam odpočívá.

*

m. — Mladý polský romanopisec Ferd. Goetel byl k nám uveden asi před 4 roky překladem jednoho ze svých prvních románů „Kar-Chat“, umělecky velmi působivým to obrazem z doby bolševických bojů v Rusku. O celkové literární tvorbě zajímavého autora napsal nyní kritik Zygm. Falkowski podrobnou studii do únorového čísla krakovského „Przeglądu Powszechného“. Jmenuje jej tu jednou z nejmohutnějších osobností na současném polském Parnasse. V dílech Goetelových je všechno provanuto jakýmsi pokojným klassickým ladem: obsah, slovo i obrazy. Panuje v něm přísná ukázněnost všech duchovních sil — zjev to velmi vzácný v dnešní literatuře. Jeho knihy vyznačuje zároveň myšlenková zhuštěnost i pevná autorská vůle, jež nenechává nic navenek odprýskaného, ale všechno do podrobnosti mistrně ovládá. Při tom neholduje Goetel žádným „směrům“, třebas se honosily nejnovější značkou. Odlišuje se celým rázem své tvorby ode všech svých literárních současníků.

Základní známkou jeho práce jest vlastní umělecká zkušenost. Goetel mluví jen o tom, s čím se bezprostředně setkal. Svých románů neskládá v pracovně ani v kavárně, ale bere je přímo ze života, jak jej poznává na svých častých cestách. Odtud také jeho okouzlující průhlednost v uměleckém pojímání zjevů, věcí i lidí, průhlednost nezamžená nikde ani stínem doktrinářství nebo úsilí hověti nejnovějším proudům. Při všech skoro každoročních změnách básnických škol zachovává stále mužnou rovnováhu.

Psychologický smysl Goetelův jest ovšem omezený, nepřesahuje — podobně jako u Sienkiewicze — průměrného chápání duševního života. Také do minulosti těžko se vžívá, jak ukazuje jedno z jeho posledních děl, drama o Samuelu Zborowském. Umělecky nejvýše stojí tam, kde popisuje cizí kraje v knihách „Egipt“ a „Wyspa chmurnej północy“, zvláště pak v nejnovějším právě vyšlém románě „Serce lodów“, kde při líčení Islandu rozvinul celou nádheru rembrandtovských obrazů. Island je mu zde oním „srdcem ledů“, z něhož se začne rozcházeti menšími žilami ledovců po celé Evropě strašná smrt v objetí věčných mrazů.

Erotismus má v díle Goetelově jen podružné místo. Jeho hrdinové milují se zdravě a střízlivě. Nebabrají se ve svém citu a snadno zapomínají na lásku, volají-li je jiné životní úlohy. Zato v románě „Kar-Chat“ podal krásný obraz rodinné lásky, tak zřídka připomínané v dnešním písemnictví.

Zvlaštní pozornosti v tvorbě Goetelově zasluhuje jeho humor, jak se projevil zejména v knize „Humoreski“. Je vlídně usměvavý a vzniká nejen ze sběhů veselých příhod, ale i z utkání směšných stránek lidských povah, snah i činů. Vtipy Goetelovy jsou jadrné, jako by vyšly ze školy biskupa Krasického.

Vychovatelský.

Amerikanismus ve školství.

Uctívání zlatého telete — „že peníze světem vládnou“, jest nyní hlavní příčinou přeceňování amerikanismu: zevní výsledek, úspěch tolik imponuje, a tato skutečnost prozrazuje, jak rozšířeno jest i v kulturně výše stojící Evropě mělké nazírání na život.

Přednosti amerikanismu jsou: podnikavost, čilost (čas jsou peníze!), ve vědě a školství snaha dbáti co nejvíc požadavků a potřeb života (srv. však naše prastaré, jenom že ne vždy prováděné: non scholae, sed vitae discimus!) Vady jeho jsou: přílišný kvap a shon, odtud povrchnost, zevní okázalost (reklama!) na ujmu důkladnosti a vniterné hodnoty, jednostranné zdůrazňování blízké potřeby.

Vzájemným vyrovnáváním těch a takových předností a vad našla by se, jak v Americe, tak v Evropě, zlatá střední cesta, a bohda i najde. Našemu školství hrozí nebezpečí právě z obdivu a následování těch vad. Z bývalé krajnosti upadá se do opačné, z jednostranné theoretičnosti do jednostranné praktičnosti. Na př. tělocvik a sport! Kdo se chce něčemu naučiti, nemůže celý boží čas protělocvičiti! Zápasníci nebývají badateli. Badatelé a učenci nevycházejí z tělocvičen. A učenců jest potřebí i pro praxi. I když odezíráme od duchověd, jimiž amerikanismus právě nevyniká, a postavíme se na stanovisko techniky: bez důkladného studia a zkoumání ani ta nemůže prospívati. Anebo všimněme si lékařství, které přece po výtce jest vědou pro praxi: co studia a zkoumání to předpokládá! Právě o tom psal nedávno jeden český znalec (Dr. Hůlka) z New Yorku v jednom českém časopise. Co v „Hlídce“ v min. r. psáno o mastičkářství v Německu, kvete v Americe mnohem bujněji, a obecenstvo bez rozpaků věří všelijakým těm lékařům, kteří reklamou a agenty je dovedou přesvědčiti, že zaručeně léčí rakovinu, padoucnici a vše možné, kteří napořád vynalezají nová, neklamná, v pravdě však mnohdy přímo škodlivá léčiva a nalezají velký odbyt.

Vůbec národ, který se mnoho řídí reklamou, není v pravdě pokročilý!

Chválívá se, že v Americe je tak snadný přístup k vyššímu vzdělání. Je to pravda, zvláště na učilištích státních, kde se neplatívá kollejné. Ale jaký to kolikrát brak, a jaké vyučování tak smíšeného posluchačstva, které mnohdy z velké části chodí na universitě víc do tělocvičen, hřišť a klubů než na přednášky!

Zajímavo jest, že v zemi tak bohaté, jako jsou SS, universitní professoři jsou bídně placeni, průměrně ne lépe než vyučení dělníci nebo řemeslníci. Většina jich si místy nemůže ani platiti stálých služebných! Je tedy přirozeno, že se mnoho professorů na university netlačí a že je jich poměrně málo. To a naproti výbavě tělocvičen skrovná výbava universitních knihoven také není příznivým vysvědčením pro amerikanismus v jeho poměru k osvětě.

A konečně — not least! — poměr jeho k osvětě nejvyšší, náboženské, nesvědčí o vyšší osvícenosti: nejhloupější a nejzrůdnější

pověry se tam ujímají snadněji nežli kde jinde, kdejaký humbug nachází horlivé stoupence. Svoboda mínění a učení? No dobrá, ale volnost a svoboda není sama sobě účelem ani účelem života. Kde každý taškář dochází víry, tam se asi hlouběji mnoho nemyslí, a to právě o nejvážnějších zájmech života lidsky důstojného.

Mylně se amerikanismu přičítá, že demokraticky vychovává individuality. O tom demokratismu ve SS byla zde zmínka v posl. čísle min. r. ve stati o majetkových poměrech: snad nikde nejsou třídní protivy tak křiklavé! Strava, oděv, životospráva vůbec se odnímá rozhodování jednotlivcovu; kasárničí se. Teď v „Book-of-the-month-clubs", jichž prý stále přibývá, výboři vydávají členům i seznamy knih, jež mají čísti. Usnadní se tím sice výběr, ale sotva se vychová osobní vztah ke knize.

*

Z vysokého školství v Číně.

Bývalé hlavní město (Peiping) má neméně než 29 universit, z nich 11 státních, 18 soukromých (4 protestantské), ale s právem veřejnosti. K nim od podzimu 1925 přibyla katolická „Fu Jen Ta Hsyeh" (vysoká škola osvědčené ctnosti, podle slov starého filosofa Ceng-a), založená hlavně z amerických peněz a vedená od benediktinů v St. Vincent u Pittsburgu (zříz. v 40tých letech min. stol. z Metten v Bavorsku), kteří zatím ovšem sami se musejí od professorů v Číně získaných učiti; několik professorů jim přibylo vstupem amerických kněží do řádu, kteří až do válečných zmatků 1927 působili na střední škole v Kaifong (prov. Honan). Poslední císař byl katolickým zástupcům nabídl zřízení a vedení státní university, ale nabídka tehdy bohužel nepřijata. Nynější ústav tedy zřízen s ohromnými obětmi soukromými; proti onomu zamýšlenému arci má výhodu, že jest samostatnější co do výběru učitelstva i žactva.

Ústav zamýšlen jako universita s technikou. Nejdůležitější předmět zatím jest sinologie vedle věd mathematicko-přírodnických; dále jsou v plánu theologie, filosofie, literatura a nezbytné třídy přípravné.

Čínské studentstvo kromě všenárodních vlastností má tu velikou vadu, že od revolučního období jest nadmíru zpolitisováno a náležejíc k té nečetné třídě obyvatelstva, které umí čísti a psáti, bývá politickými činiteli zapřahováno do politické agitace: odtud jeho nebývalé sebevědomí, nepoddajnost a nekázeň, aniž si kdo troufá proti jejich často násilnickým výstřelkům zakročiti — obraz Číny v malém! Proto katolické university z návalu přihlášených obezřele vybírají. Jesuitská „Aurora" v Šanghai po 25 letech má jen asi 400 posluchačů, tato nová v Peipingu 380, z nich asi polovici katolíků. Druhá jesuitská universita jest v Tiencin-u, která stejným obezřelým výběrem, hledícím k tomu, aby starší kmen posluchačů nebyl v menšině proti nově přibylým, dovedla mezi nimi uhájiti kázeň a pořádek. Takto nejen vědeckou prací, ale i řádným výchovem dobývají si tyto ústavy uznání rozvážných vlastenců čínských.

Hospodářsko-socialní.

hd. — Umělé ostrovy mezi Evropou a Severní Amerikou.

Když letcové Lindbergh a Koehl přeletěli Atlantický oceán mezi Amerikou a Evropou, poznalo se, že třeba udělati několik umělých ostrovů mezi těmito pevninami, má-li býti zařízena pravidelná letecká služba nad Atlantickým oceánem. Dnešní technika troufá sobě provésti tento návrh, nalezli se už i kapitalisté, kteří chtějí do začátku obětovati miliardu marek, aby tento úmysl byl proveden. Je to hlavně americký inženýr Eduard R. Armstrong, který chce do roku 1935 vše zaříditi tak, aby bylo možno v tom roce s jistotou přelétnouti Atlantický oceán. Jest zamýšleno zakotviti v Atlantickém oceánu devět umělých ostrovů, které by byly 740 km od sebe vzdáleny. Každý ostrov by pozůstával z duté plošiny, která by byla 330 m dlouhá, uprostřed 100 m a na každém konci 55 m široká. Uprostřed plošiny by byl na jedné straně hotel s restaurantem a barem, a na druhé straně zase velká dvorana pro létadla, meteorologický ústav a vysílací stanice.

Plošina byla by dutá, pod ní by byly průchody a chodby, které by i při bouřlivém počasí všechny budovy jistě spojovaly. Nejtěžší úlohou by bylo, zakotviti umělý ostrov tak, aby ho vítr neodfoukal a proud neodnesl. Zařídili to tak, že umělý ostrov dostane kabel, lano, sahající až na dno mořské, a na jeho konci bude kotva v podobě dvojitého kotouče z ocelové litiny, vážící 15.000 kg.

Celá dráha letecká rozdělí se na devět oddílů, položí se jižněji, než je dráha, kterou konávají parolodě, a tím se vyhnou létadla mlhám, jimž jsou parolodě často vydány. Bude také možno, podávat ze stanice do stanice meteorologické zprávy, tak že pilotové budou neustále zpraveni o stavu počasí, a budou moci býti zavčas varováni. Leteckou službu budou konati vodní létadla vyzbrojená vysílacími stanicemi. Bude-li potřeba přistáti někdy z nouze, požádá pilot radiotelegraficky nejbližší stanici o pomoc, a ta mu vyšle na pomoc velkou záchrannou lodici, k tomu účelu zařízenou. Bude-li počasí tak nepříznivé, že nebude možno vydati se na cestu, pak se létadlo uchýlí do dvorany, a cestující vyčkají v hotelu příznivější počasí.

První umělý ostrov, mezi Novým Yorkem a Bermudovými ostrovy, už se buduje, v létě tohoto roku zkusí se pak, jak se osvědčí.

Umělé ostrovy ještě nejsou vybudovány a už začínají učitelé mezinárodního práva učené právnické rozhovory, kdo že bude vykonávati na těchto ostrovech vrchostenská práva, a jaké budou dány záruky, že se těchto opěrných bodů mírumilovné světové dopravy nebude jednoho krásného dne zneužívati k podnikům politickým a vojenským. Není prý naprosto možno a dovoleno, aby kterákoli bohatá země sobě v mezinárodním moři zařizovala politické nebo vojenské opěrné body, kdekoli se jí zlíbí. Američtí podnikatelé, kteří

chtějí svými penězi přispěti na zbudování těchto umělých ostrovů, hned sobě vymínili, že na těchto ostrovech americké prohibiční zákony nemají míti platnosti.

*

hd. — Od filmu.

Mezinárodní pracovní úřad v Ženevě vydal zprávu o vývoji a rozvoji kinematografického průmyslu na celém světě. První veřejné kinematografické představení se konalo 28. prosince 1895. Dnes obnáší kapitál, investovaný v průmyslu kinematografickém, přes čtyry miliardy dolarů. Polovice toho obnosu připadá na Spojené Státy, kde průmysl filmový zaujímá co do důležitosti třetí místo, hned za průmyslem konservovým a automobilovým. Důležitým jest průmysl filmový také v Anglii, ve Francii, v Japonsku, a v Německu, kde jedna společnost pracuje s kapitálem 45 milionů marek.

Na celém světě jest asi 57.000 kin. Z toho počtu připadá na SS asi 26.000 kin s osmi miliony míst, která mohou pojmouti za týden až 100 milionů diváků, Německo má 5.000 kin, Anglie 4.000, Francie také 4.000, Italie 2.000, Španělsko a Rusko rovněž po 2.000, Švedsko 1.300, ČS přes jeden tisíc, Belgie asi 800. Ve SS jest při filmovém průmyslu zaměstnáno asi 225.000 dělníků, 30.000 statistů, několik tisíc umělců a spisovatelů. Ve Francii zaměstnávají v průmyslu filmovém asi 1.000 umělců, 1.000 techniků, a 4.000 statistů, v anglickém průmyslu filmovém jest zaměstnáno asi 70.000 osob.

Průmysl filmový jest výnosný. Nejznámější odborník v oboru filmu amerického jest D. W. Griffith, který v posledních dvaceti letech natočil 430 filmů. Tyto filmy jej stály asi 13 milionů dol., ale do dneška mu vynesly 56 milionů. Průměrný výdělek při jednom jeho filmu byl půl druhého milionu dolarů.

*

hd. — Cizinecký ruch v Italii a v Rakousku.

V Italii mají zvláštní říšský ústav, který se zabývá cizineckým ruchem a vším, co k tomu náleží. Ze statistiky, kterou tento ústav vydal, vychází najevo, že před světovou válkou navštěvovalo Italii ročně okrouhle asi 600.090 cizinců, kteří tam utratili zase okrouhle asi půl miliardy lir. Nyní se tomuto oboru národohospodářství věnuje všude zvýšená pozornost a péče. A tak se i v Italii zjistilo, že v r. 1928 přijelo do Italie 1,095.000 cizinců, kteří tam vydali tak asi 2605 milionů lir. Zajímavo bude, až Němci zvednou v hostinských a j. místnostech své jazykové požadavky.

Na začátku října m. r. rokovala říšská společenstva hostinských a hotelierů z Rakouska o cizineckém ruchu, a tu jim zástupce tyrolského osvětového sboru sdělil, že cizinci spotřebují ročně v Rakousku jenom potravin za 53 milionů šilinků, to by bylo tak asi za 275 milionů našich korun. Z toho bylo by třeba odpočítati asi 10 milionů šilinků za potraviny, které třeba do Rakouska dovážeti z ci-

ziny, ale proto přece ještě zbude 45 milionů šilinků za potraviny a plodiny v Rakousku vypěstované.

*

hd. — Trestnice ve Švedsku
se vylidňuji, i hrozí nezaměstnanost personálu ve věznicích. Tak věznice v Barbey, která má nyní býti zavřena, měla v posledních rocích dva, na nejvýše tři vězně, v r. 1928 dokonce jenom jednoho. Věznice v Engelholmu měla v r. 1928 také jenom jednoho vězně, věznice ve Visby a v Harapandě měly po třech, v Norrtejle a v Karlshammu byly naproti tomu hustě obsazeny, chovajíce ve svých zdech každá pět vězňů. V hlavním městě Stockholmu byla před několika roky věznice zrušena, nemajíc obyvatel, kdyžtě nebylo ani „naděje", že by se v dohledné době někdo našel, kdo by zasluhoval, aby do ní byl zavřen. Ve vyprázdněné budově jest nyní umístěn archiv.

*

Malomocných v Japonsku
jest asi 30.000. Jen o 2330 z nich pečuje stát. Katolické útulny (Bivasaki a Gotemba) jich mají asi 300, protestantská 50. Nejvíc jest jich v útulnách vydržovaných městy a okresy.

Aby se omezovala a konečně zmizela neplecha gejší, zakročuje s křesťanskými obcemi i domácí „svaz žen pro obnovu mravů", obraceje se proto k samému císaři.

*

hd. — Železobeton
(ferrobeton) se původem přičítá Francouzi Jos. Monierovi, a pro veřejnost právem. Ale již před ním zbudovány tak základy kostela v Novém Orleansu v Sev. Americe. Tam měli jesuité kostel, který bylo zbourati z příčin dopravních, a pak, že půda pod kostelem se propadala. Když byly základy kostela odstraňovány, byla objevena věc velmi zajímavá. Základy kostela byly stavěny ze železobetonu. Kostel stavěl r. 1853 P. Cambioso, jesuita, který byl nejenom duchovním správcem katolické obce v Novém Orleansu, nýbrž také dovedným stavitelem a takto kostel si postavil sám. Stavba mu dělala starosti, poněvadž měl stavěti na půdě, která ještě před krátkou dobou byla močálem. Postavil tedy základy z dobrého, opravdového betonu, do něhož zapustil kolmo silné železné tyče, které spojil vodorovnými háky a tyčemi z kujného železa, a tak stavbu zajistil a zpevnil způsobem, jak to asi dělají moderní stavitelé. Ale to bylo r. 1853, tedy 15 roků dříve, než Monier své železobetonové nádržky na vodu stavěl, oblévaje betonem síťoví ze železných prutů. P. Cambioso nezanechal o svém vynálezu nijakých písemných zpráv.

Politický.

U nás.

Z novinářských přestřelek o našich reparačních závazcích, jichž jedněm je mnoho, druhým nikoli, možno konečně vyčísti určitější číslice, jimiž tu minulá zpráva budiž doplněna. Liberační poplatek (za osvobození) bude odváděn 37 let po 81 milionech K. Italii do r. 1979 budeme za čs zajatce platiti po 20 mil. K ročně, Francii za zajatce a legionáře po 13 mil. K. Americe dlužíme za převoz legionářů a j. 3,880 mil. K, z čehož již platíme ročně 110 mil. K úroků; umořovati tento dluh začneme od r. 1944 — prvá splátka bude asi 36 mil., poslední r. 1987 asi 165 mil. K. Anglii jsme dlužni 102 mil. K a splácíme je ročně po 17 mil. Celkem tedy zaplatíme přes 11 miliard K, Maďarsko asi 3 miliardy, Rakousko skoro nic, Polsko aspoň za osvobození také nic; s Francií se dohodlo, že jí ve 62 ročních lhůtách zaplatí 1897 milionů fr. — Tak to vypočítávají noviny nár. dem. —

Ze sněmovního bloku katolických poslanců nebude tedy zatím nic. Vlastní příčiny však nejsou ty, které v novinách uváděny; jsou hlavně osobní.

To konečně ať si poslanci vyřídí sami, jsou-li věcnými politiky. Zde jistě platí německé pořekadlo: Kde vůle, tam i cesta!

Avšak rozhodně nutno se ohraditi a důrazně varovati, aby, jak se v rozpravách dálo, běžný nacionalismus, schlubná státotvornost a j. podobné jalové šibolety se pašovaly za nejvyšší směrnice katolického národu v politickém smýšlení a jednání, nechceme-li zase zabřednouti do onoho duchovního marasmu, z něhož tak těžko se pozvedáme. V krásném jméně vlastenectví jest příliš mnoho odstínů! Může to býti také jen nesnášelivá omezenost a barbarismus u národů, pánovitost a sinekurismus u jednotlivců!

*

Rakousko.

Nápadně vlídné přijetí kancléře Schobera v Italii a v Římě a uzavřená přátelská smírčí smlouva mezi zástupci obojího státu jest kus nové politiky evropské. Italie sbírá spojence proti Francii s Malou Dohodou, neboť Anglie, na níž Italie tolik závisí, podle své tradice potřebuje zas někoho na pevnině, kdo by moci, nabývající tu převahy, dovedl čeliti, aby se nevzmohla víc, než Anglii může býti vhod. A tím má zatím býti Italie & Co, totiž Maďarsko, Albanie, Bulharsko, snad i Turecko, nyní Rakousko; Polsko váhající přistoupiti k Malé Dohodě, zatím ještě jest více při Francii, ale kdo ví, jak dlouho — ve Francii teď ještě není peněz nazbyt, jak bývalo.

V oné přátelské náladě mezi Italií a Austrií (kočkou a myší) se ovšem nemohlo tuze hlasitě mluviti o jižním Tyrolsku, o němž by Rakušané, soudě aspoň podle dřívějška, měli denně říkati Žalm 136

(Nad řekami Babylonu . . ., o těch harfách na vrbách): Zapomenu-li, ať . . . ! Aby se však přece něco řeklo, byly v novinách skromné zprávičky, že Schober vymohl na Mussolinim úlevy pro Němce jižních Tyrol. Velké asi nejsou a dlouhé jistě nebudou.

„Anschluß" tím ovšem také oddálen, k nemalé radosti obojí Dohody. Zdali jde o přiblížení k Maďarsku a jeho snad ne daleké královládě, kdož ví!

*

Básník a politika.

. . . . . „Pokrokářství, jež měl representovati „Moravský kraj", byla podivná slátanina směrečků a osůbek, kterých jsem vůbec neznal. Josef Svozil, šéfredaktor, byl páter-vyklouz. Od té doby, co se zabývám francouzskou revolucí, vím, že dvé novodobých odrůd sociálních vyznamenává se povšechně zvláštní neschopností k životu, po němž by zbyla krásná a užitečná památka; jsou to páteři-vyklouzové a běženci. . . . . V „Moravském kraji" pracoval po nějakou dobu také druhý „slavný" páter-vyklouz, občan Rouček, který poté přešel k sociální demokracii a po rozkladu strany připojil se omylem ke komunistům. Rozumí se, že oba antiklerikálové, co nejpovrchnější ovšem. Rouček byl neškodný člověk, pokud nebyls nucen poslouchati jeho táborové řeči. Vzorný maloměšťáček, který, jak se říká, a jak to sám o sobě řekl, „žil pro svou rodinu". Tato ušlechtilá fráze dojímá mne vždy k slzám. Býti při tom, byl bych mu odpověděl slovy Písma, která měl míti v malíčku: „Každý, kdož opustil by domy nebo bratry nebo sestry nebo otce nebo matku nebo manželku nebo dítky nebo pole pro jméno mé, stokrát více vezme a život věčný dědičně obdrží". . . . . Vraťme se k Josefu Svozilovi. Měl zcela jiný temperament než Rouček. Vrhl se s chutí a lačně do občanského života; zdálo se, že z něho něco bude. Ale prohrál si všecko jako politik, žurnalista, úředník: mentalita páterů-vyklouzů, jejichž typem byl více než Rouček, je opravdu podivná: nemělo by smyslu souditi jednotlivce". (St. K. Neumann, Rozpravy Aventina, 112).

Oprava. Str. 25, ř. 2 zd. má býti 1750; str. 30, ř. 17 zd. má býti aemiliáni; ř. 16. Borromejského, . . .

HLÍDKA.

Grál.

Etymologie a bájeslovný význam slova.

Josef Slavík. (O.)

b) Za starých dob bylo v církvi zvykem, s bohoslužbami spojovati i společnou hostinu, která měla sloužiti k prohloubení svornosti a vzájemné lásky. Následovalo se v tom příkladu Kristova, který ustanovení Eucharistie spojil s večeří (Mt 26, 18 n.) Tento zvyk společných hostin, které se jmenovaly Ἀγαπαί,[1]) udržel se přes dobu apoštolskou (Act 2, 46; 20, 6 sl; 1 Kor 11, 33) ve druhém a ve třetím století (Plin. ep. ad Traj. 10, 96). Předsedal vždycky biskup (Ignat. ep. ad Smyrn. 8). Co se při tom dálo, zaznamenává Tertullian, Apolog. 39, 17, 18, 19.

Pro různé nepřístojnosti, ke kterým během doby při těchto hodech lásky docházelo, byly tyto později od eucharistické oběti odděleny a pozbývaly takto postupem doby mnoho ze svého dřívějšího hlubokého, symbolického významu. Ve 4. století byly zcela odstraněny synodou Laodicejskou (can. 28). Řehoř Velký je výjimkou dovolil na víru katolickou obráceným Anglosasům ke konci 6. stol. ve výročí den posvěcení chrámu Páně: ut die Dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur . . .

[1]) Tertullian, apolog. 39, 16: cena nostra de nomine rationem sui ostendit: id vocatur, quod dilectio penes Graecos.

religiosis conviviis celebrent.[1]) To jest poslední stopa tohoto starokřesťanského obyčeje.[2])

Avšak tím jest zároveň dán vztah s legendou o svatém graalu. Neboť 6ému století náleží historický Artur (Artuš), který se jako vojevůdce severních Kymrů (= Wallisů) v bojích proti postupujícím Anglosasům vyznamenal,[3]) Artur, který se stal pak středem waliskobretonské hrdinské pověsti,[4]) po pokřesťanění země za pontifikátu Řehoře Velkého, křesťanský rek, jenž táhne na dalný východ, aby hledal a nalezl kříž Kristův.[5])

S tímto velikým „císařem Britů, jenž v jižním Walesu slavně skonal", podle pověsti ale byl po svém těžkém zranění vílou unesen na ostrov Avalun,[6]) a zase prý se vrátí, aby podle starého proroctví bardů waliských zničil říši Sasů a vybudoval novou mocnou říši Britů,[7]) byla starokřesťanská legenda o svatém graalu spojena. Artuš zřizuje pro svou družinu později tak proslavený stolokruh, který má u Pseudo-Mapa a u Pseudo-Roberta zcela biblický ráz.[8])

Co se týče tabule sv. graalu, pokud ji známe z první části osmidílného gráĺského románu Roberta de Borron[9]) „Le Joseph d'Arimathie" (2491), již Richard Heinzel (Gralr. p. 103) poznal její velkou podobnost s poslední večeří Kristovou a s pozdějšími agapejemi. A zcela správně. Neb což jiného jsou ty tři tabule svatého graalu v legendě,[10]) tudíž tabule Josefa z Arimathie, Brona a věštce Merlina na britském královském dvoře Uter Pendragona, za jehožto nástupce Arthura Galaad přichází, aby zaujal prázdné místo u tabule, — než upomínkou biblické poslední večeře Kristovy? Je to ostatně i zřetelně vysloveno. A když se Josefovi dostává pokynu, aby graal, tu drahocennou relikvii, nezakrytý postavil na stůl, že budou milostí graalu nasyceni, zdaž to není věrný obraz agapejí, těch hodů lásky,

[1]) S. Gregorii Magni epist. lib. XI. Migne, PL LXXVII, 1215 B, 1216 A; cf. Adnotata 1215 D.

[2]) Wetzer-Welte, Kirch. Lex. Freiburg i. Br. 1882, s. v. Edm. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus. Bassani 1788, lib. I. Cap. III. art. 4, tom. I. p. 107.

[3]) Heinzel, Gralr. p. 63.

[4]) Wechsler, Die Sage vom hl. Grale, p. 135.

[5]) Dostal-Winkler, Heimat der Gralsage. Kremsier 1915, p. 8, 9.

[6]) Junk, Gralsage und Graldichtung des Ma's p. 54, 55, cf. 71.

[7]) Dostal-Winkler, p. 5, 6.

[8]) Wechsler, l. c. p. 31, 132.

[9]) Viz zde str. 3, 4.

[10]) Viz rekonstruovanou legendu o sv. Grálu, zde str. 6, 7.

ke kterým zde spolutvůrcové naší legendy, pocházející z Walesu,[1]) přihlíželi a které mohli snadno znáti ze shora zmíněného indultu Řehoře Velkého (ep. lib. XI. 76[2])?

U Chréstiena de Troyes a Wolframa z Eschenbachu po slavném a zároveň tajůplném průvodě graalu, ve kterém brzy poznáme kopii průvodu theoforického, následuje slavná rytířská hostina, jejíž nádheru a velkolepost zejména Wolfram z Eschenbachu z lehce pochopitelných důvodů až do nejmenších detailů vypisuje a při níž předsedá král-rybář: „Rois Pesciere" (4498, 6030, 7746), t. j. král graalu, který také má jméno „bohatý rybář-le rice Pescéour" (7791), nebo „bohatý král-rybář": le rice rois Pescéour (4673). Označení grálského krále jako krále-rybáře, nebo bohatého rybáře, dává, jak již Zarncke,[3]) Heinzel[4]) a Hertz[5]) poznali, jen v legendě nějaký smysl. V Bibli je tak označován Petr (Mt 17, 26; Lk 5, 4 n.).

V legendě o svatém grálu přináležel tento titul jedinému Bronovi, potom přešel na Alaina a konečně na všechny strážce graalu.[6]) Bron chytne na rozkaz boží rybu[7]) a položí ji na stůl, nikoliv do mísy, nikoliv tedy do graalu, nýbrž jemu naproti (2512). A ryba ta zůstává stále v obci svatográlské a, jak se zdá, je denně kladena na stůl. Co tím Robert de Borron míní? Heinzel,[8]) Hertz[9]) a Wechsler[10]) připomínají biblické příběhy o zázračném nasycení a symbolický význam ryby a rybáře (srv. Mt 4, 19; Mk 1, 17; Lk 5, 10). V starokřesťanské symbolice znamená ryba (ἰχθύς) Krista (Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱός σωτήρ), ale specielně Eucharistii, jak nasvědčuje nejstarší

[1]) E. Martin, Gralsage (Q. F. 42), p. 31-33; Wechsler, l. c. 20, 120; Golther, N. J. (1902) p. 305; P. Hagen, Gral, p. 99.

[2]) Tabuli sv. Grálu hledá Junk marně ve své bretoňské grálské povídce: „Peronnik l'idiot". Není zde žádné analogie. Poukaz L. v. Schroedera (Wurzeln der Grals. p. 56 n. 64) k Eddě, kde je zmínka o zázračném pivě, nestačí. Rovněž nestačí, odvolávati se na fantasii lidu, kterému byly známy různé zázračné nádoby, poskytující pokrmu, což prý snadno mohlo dáti podnět k utvoření grálské tabule. (Junk, Grals. p. 100).

[3]) Zarncke, PBB III. 316;

[4]) Heinzel, Gralromane, p. 91, 92, 179;

[5]) Hertz, Parz. p. 427;

[6]) Heinzel, Gralr. p. 183;

[7]) Robert de Borron „Joseph d'Arimathie", verš 2498, 2510, 3347;

[8]) Heinzel, Gralr. p. 13, 179;

[9]) Hertz, Parz. p. 427;

[10]) Wechsler, Gralsage p. 130;

památka Eucharistie, nalezená ve Francii r. 1839, která Eucharistii ukazuje pod symbolem ryby.[1])

Jinými slovy: když ryba zůstává v obci svatého graalu a každodenně jest předkládána na stůl, k němuž obec usedá, to neznamená nic jiného nežli že vzpomínka na Krista a jeho poslední večeři, při níž byla ustanovena Eucharistie, má býti v obci svatográlské zachována, že svatográlský stolokruh není než opakovaná biblická poslední večeře. Proto bylo Josefu z Arimathie andělem nařízeno, aby místo na pravici jeho zůstalo vždy neobsazeno v upomínku na Spasitele.[2]) Zmizením ryby se stolu mizel i symbolický význam tabule grálské. Stala se slavnostní hostinou rytířskou. Ale stále předsedá král svatého grálu, jenž podržuje staré pojmenování „král-rybář", nesrozumitelné pro toho, který nevychází od legendy, i přes zdánlivě pravděpodobné analogie ve staroindoevropském přírodním mythu.[3]) Nedivíme se proto, když v básni Jindřicha z Türlinu zvané: „Der Aventiure Krone", kde svatost graalu mizí a na místo Parzivala Gawân nastupuje, jest pro grálského hrdinu použito výrazu „altherre" (verš 29.606) t. j. „starý pán", nikoliv legendárního pojmenování „rybář", nebo „král-rybář".

To byl konečně též osud naší pověsti o svatém grálu. Od splynutí starokřesťanské legendy o svatém graalu se starokeltskou hrdinskou pověstí o Pereduru-Percevalovi nepoznáváme skoro již našeho graalu. Stal se zázračnou mísou, která podle přání skýtá v hojnosti pokrmů a nápojů. Nastoupilť náš legendární graal dědictví kouzelného a čarovného poháru, zvaného „per"[4]) — jistého to druhu zlatého poháru přání „le bassin d'or", zástupce staroarijského mískovitého nebo pohárovitého mythu, který v základě vzato jest mythem

[1]) Wetzer-Welte, Kirch. Lex. III. 724.

[2]) Wechsler, Grals. p. 16;

[3]) Schroeder, Die Wurzeln der Sage vom hl. Grale, Wien 1910, p. 70, 71. Junk, Gralsage und Graldichtung des Ma's, Wien 1911, p. 98;

[4]) Junk (str. 121) cituje podle Uhlenbeckova etymol. slovníku staroindičtiny (Etym Wb. d. altind. Spr.): staroind. „carus" (= kotel, hrnec, obětní kaše), staronorské „Hverr" (= kotel); starohornoněmecké a anglosaské „hever" (= kotel); tomu odpovídají keltické tvary: „coire" (irsky), „pair" (kymersky), „per" (kornicky); srovn. rus. „čara", polské „czara" (= řápek, míska, nebo šálek na pití); Schroeder (p. 55 n.) dokazuje prapříbuznost indického „caru" a norského „hverr", kotle neboli poháru, typu v pohádkách všech arijských národů se opakujícího (cf. p. 34 n.); dle toho značí Per-edur, Per-ceval rytíře, jenž dobývá Per-u, kouzelného poháru (Junk, p. 145), „Per-Gewinner", (p. 158), Becher-Finder (p. 156).

slunečním,[1]) — oné zlaté pánve, o níž, jako o mnohých jiných zázračných nádobách národy arijské,[2]) ale zvláště bretonský pohádkový svět vypráví, že dovedou okamžitě poskytnouti pokrmů a bohatství, jehož si kdo přeje.[3])

Jako pozdější Peronnik l'idiot, Peronnik Hlupec táhnou hrdinové podstupujíce různá dobrodružství, aby tento zázračný klenot, jehož zlý kouzelník střeží na vysoko položeném zámku, získali.[4]) Ale jen jeden dospěje k cíli.

Junk jest o tom přesvědčen (p. 60, 114), že bretonská povídka o Peronniku l'idiotovi stala se pramenem, z něhož středověcí grálští básníci čerpali. Povídku o Peronniku Hlupci („Peronnik l'idiot") poprvé publikoval Emile Souvestre ve svém díle: „Le foyer Breton. Traditions populaires" (Paris 1845) a předložil ji s poukazem na velkou podobnost s motivy grálských románů poprve učenému světu (Note sur le conte de Peronnik l'idiot, p. 171). — Heinzel byl na základě této povídky r. 1872 o tom přesvědčen, že na místo původně pohanského symbolu nastoupila mísa Josefa z Arimathie, křesťanská relikvie (Ein französischer Roman des 13. Jahrhunderts; kleine Schriften R. Hs. herausgeg. v. M. H. Jelinek und C. v. Kraus. Heidelberg 1907, p. 86). Později opravil tento vídeňský učenec svůj názor. Junk domnívá se, že se „bez pochyby" tak stalo k vůli změně směru, kterým se badání grálské bralo (p. 17). Poukazuje na Alfreda Nutta („Studies on the Legend of the Holy Grail with especial reference to the hypothesis of its Celtic Origin". London 1888, p. 158) a na „neblahou převahu" díla Adolfa Birch-Hirschfelda: „Die Sage

[1]) Schroeder, l. c. p. 7, 14, 16 n. 29, 33 n. 49, 52, 54 n.

[2]) Schroeder, l. c. p. 59, 63. Junk, l. c. p. 114;

[3]) Dostal, Die Heimat der Gralsage, p. 9, 10. — Schroeder praví: Nichts erscheint natürlicher, als die Annahme, die christliche Dichtung des Mittelalters habe auf die fabelhafte Passionreliquie des Josephus von Arimathia eine Anzahl märchenhafter Züge übertragen, die dem arischen Volkstum, und speziell auch dem keltischen, in dessen Gebiet die Gralsage erwuchs, seit altersher so geläufig und mit so vielen sagen- und märchenhaften Gefässen verbunden waren. Speziell die speisengebende Kraft des Grals erklärt sich so auf die natürlichste Weise (p. 93) ... Es gab ähnliche Dinge auch bei anderen Völkern ...; konnte nicht dem hl. Gefässe der christlichen Legende ganz unabhängig von jenen Sagen und Märchen, eine ähnliche, wunderbare Eigenschaft später angedichtet worden sein (p. 38)? ... es ist gewiss, dass dieser Zug durch irgendwelche jener europäischen Sagen und Märchen von wunderbaren, speisegebenden Gefässen in die christliche Legende hineingekommen ist (p. 41; cf. p. 60!).

[4]) Junk, Gralsage und Graldichtung des Ma's, p. p. 129, 134, 138;

vom Gral. Ihre Entwicklung und dichterische Ausbildung in Frankreich und Deutschland im 12. und 13. Jahrhundert. Eine literarische Untersuchung" (Leipzig 1877).

Avšak Heinzel, který podle Junka po onom pohanském symbolu — míní bassin d'or své grálské povídky — dále nepátral, byl zajisté o tom přesvědčen, že Peronnik l'idiot závisí na grálských románech; podobně jak o tom přesvědčeni byli Hertz („Die Sage von Parzival und dem Gral", Nord u. Süd, 1881, červencové číslo) a Paul Piper (viz Kürschnerovu DNL Stuttgart 1890, úvod, str. 48). A věru. I když Emilu Souvestre, nadšenému opěvovateli své bretonské otčiny, povolíme s Junkem „ve výrazech a ve zpracování jednotlivostí větší volnost" i když odmyslíme „humoristické zabarvení povídky, různé obraty slovní, bretonské průpovědi, které se proplétají celým vypravováním" (p. 16, 34), — povídka v překladu V. Junka (p. 19—33) poskytuje nám i přes to ještě dosti, co nás oprávňuje zařaditi ji časově až do pozdější doby:

1. Když slyšíme Peronnika před „černým mužem" s kouzelnou koulí a 6 očima zpívati „Velikou mši" a když naslouchámе jeho „Kyrie eleison", „Nešporám" s chvalozpěvem „Magnificat", při nichž se „Černému" výborně spí; když si vzpomeneme, že pěvec již dříve na pokraji lesa slyšel hlas zvonu, vybízející k „Benedicite" (znamení k obědu) ve svém žaludku (p. 28. 19), — tu mníme dlíti mezi benediktiny s jejich přesným rozdělením dne dle regule sv. Benedikta (480—529).

2. Jakmile ale slyšíme, že jest řeč o rytířích (p. 20, 22) a že paní „Mor"(ová) pochází od našich prarodičů, zplozena byvši prvním hříchem jejich (p. 30); když Beelzebub vystupuje jako kníže čarodějů, tu domníváme se, že pociťujeme vzduch středověku. A právem.

3. Neboť když Peronnik místo zbraní na nebezpečnou svou výpravu bere s sebou šňůru namočenou do svěcené vody a „růženec" (p. 24) a u dračího jezera drakům předhazuje zrna ze svého růžence a takto je ničí (p. 27, 28), tu nemůžeme nevzpomenouti skutečnosti, že růženec, jak zde jest líčen, vyvinul se ze středověké zbožnosti ve 12. a 13. století (cf. Mich. Buchberger, Kirchl. HLex. München 1912.) Avšak povídka odkazuje nás ještě do pozdější doby

4. poznámkou, že před vchodem nachází se ochranná stříška podobná baldachinu, pod kterým kráčí ctihodný biskup z Vannes při průvodě Božího Těla (p. 31). Víme tedy, že slavný theoforický průvod, a o tom je zde nesporně řeč, datuje teprve od r. 1317, kdy

papež Jan XXII jej nařídil. Že tento průvod ve Francii před rokem 1318 není doložen, dokázal Edm. Martène svědectvím Papyria Mastoria (lib. V. De episcopis Urbis in vita Urbani IV; Martène, De antiquis Eccl. ritibus, lib. IV. c. 29, tom. II. p. 197. První stopa slavného božítělového průvodu s baldachinem pochází z r. 1388. Miniatura misálu, pocházejícího z toho roku, ukazuje kněze pod baldachinem kráčejícího (Eruitur ex missali Melodunensi, — Melodunensis ecclesiae vetus missale ms. annorum circiter 400; tom. I. p. XXI. — in quo in feria V. post festum Ss. Trinitatis habetur missa de Ss. Sacramento, cui appicta est imago sacerdotis sacram Eucharistiam manu gestantis s u b b a l d a c h i n o, a quattuor viris delato . . .)

5. Peronnik táhne na východ, aby dobyl svaté země. Což jiného to jest, než odlesk doby křižáckých výprav (1096—1270)?

6. Konečně hrdina osvobodí město Nantes, které jest obléháno od Franků (par les Français) a dobývá Anjou, Poitou a Normandie (p. 32, 33). Nemá to býti snad vzpomínka na dlouho trvající boje mezi Francií a Anglií od smrti Jindřicha II († 1189), které vedly ke spojení Normandie s Francií v r. 1204 a ku přivtělení starých rodných zemí rodu Anjouského (Maine, Anjou, Touraine), kterých se pak r. 1259 Jindřich III smlouvou Abbevilleskou definitivně zřekl (cf. Wechsler, Die Sage vom hl. Gral, p. 177)?

Máme tedy dostatečnou příčinu zařaditi vznik povídky o Peronniku Hlupci nanejvýš do 13. století, ne-li do pozdější doby. Kouzelná pánev, démantové kopí a kouzelná koule přináleží, jak ostatně již Schroeder dokázal, k držebnosti staroarijské. A když Junk, srovnávaje svou povídku (Peronnik l'idiot) se středověkými grálskými básněmi, při čemž ovšem nevšímá si legendárních částí pověsti (p. 60), — praví, že tak nečiní proto, že by snad zlehčoval legendární prvky pověsti (p. 8), — konstatuje, pokud se týká pohádkové části, nápadné podobnosti, tu nemáme příčiny pochybovati o tom, že je zde zřejmý vliv středověkých grálských románů. Nezdá se, že priorita Peronnika před grálskou pověstí (p. 60, 79) je dokázána. Důvody rozumové, které Junk uvádí (p. 73, 97, 98), nepostačují k nahrazení toho, co chybí (n. p. fabule o phoenixovi, grálský stolokruh a mnoho jiného), což spisovatel ostatně sám připouští (p. 98, 99, 100 n.). Málo prospěje také prohlásiti, že v Peronniku mnohé zaniklo, nebo vymlouvati se na uměleckou výzdobu a přídavky středověkých básníků (p. 113.).

Prioritu legendárních prvků před pohádkovými dovedeme podepříti. Jak ještě v rozpravě o Wolframu z Eschenbachu uslyšíme, panoval hlavně ve Francii na sklonku prvního tisíciletí strach, že Messiáš přijde a že nastane konec světa. Tento strach před příštím Messiáše vypisuje dle St. Beissela („Die Sage von der allgemeinen Furcht vor dem Untergange der Welt beim Ablauf des Jahres 1000 n. Chr. Geb."; Stimmen aus Maria Laach, XLVIII, 469) nejlépe historik Michelet, jenž mezi jiným praví (Histoire de France. Paris 1835, II. 132): „Tento ubohý svět 10. století byl bez naděje po tolika stoletích ... Jedinou vyhlídku měl vězeň, upící ve svém tmavém hradním vězení, jedinou nevolník na své hroudě, jedinou mnich, postící se ve své klášterní cele: hroznou vyhlídku a naději Posledního soudu." Že pod dojmem tohoto přímo ochromujícího strachu všechno zase oživovalo, co s Messiášem souviselo: poslední večeře, smrt na kříži a všechny její okolnosti atd., je samozřejmé. Lidé sáhli po Bibli a zkoumali ji, chtějíce si takto zjednati jistotu. Avšak to všechno jejich strachem pobouřené mysli nestačilo. Sáhli tedy k apokryfním zprávám, které této neukojené všetečné touze lidské vždy vycházejí vstříc, — a počali kombinovati. Tehdy pravděpodobně vznikla naše legenda o svatém grálu. Když ale „hrozný rok 1000" minul, ve kterém podle Gabriele Rosy (Archivio storico italiano, Firenze 1857, VI. p. 76. Beissel, p. 470) „veškeré křesťanstvo, podobno člověku odsouzenému k smrti, zbožně očekávalo konec světa", divíme se tomu, že legendárním prvkům byly zponenáhlu přimíchány prvky pohádkové? Všichni očekávali příchod Messiáše. Není proto divu, že se tu sáhlo k pověsti, která vyprávěla o příští krále dávno zemřelého, ale ve fantasii národa stále žijícího. Legenda, vzniklá z apokryfních zpráv o úmrtí Vykupitelově byla spojena s keltskou pověstí o králi Artušovi. Avšak vývin šel ještě dále. Tak jako lidstvo se zponenáhlu vzpamatovalo ze strachu roku 1000, ztrácel i náš graal zponenáhlu svůj legendární význam, opřádán jsa stále víc a více staroarijskými, pohádkovitými představami, až konečně s pohádkou úplně splynul.

Tak vysvětliti nutno skutečnost, proč ve středoanglickém „Syr-Percevallu", který dle Junka závisí na Chrétienově románovém torsu „Conte du Graal" (l. c. p. 118) o graalu vůbec není řeči a tak nutno vysvětliti i naši povídku o Peronniku Hlupci. Na nizozemském území žil graal dále, ale ve významu „hlučného veselí, jistého druhu slavnosti, spojené se vtipnými, mnohdy i nestoudnými

hrami“ (Schiller-Lübben, Mittelniederdeutsches Wb. Bremen 1878, II, 138, s. v.) a sloveso „grâlen“, které kdysi znamenalo: tak dokonalým býti, jako graal (Benecke, Mhd. Wb. p. 565, s. v.), má zde význam: „pypen, dansen unde springen“ (Wigand, Archiv für Geschichte und Altertumskunde, Westphalen 1826, 5, 38; Schiller-Lübben, Wb. s. v.; cf. Diefenbach-Wülcker, Hoch- und nd. Wb. Basel 1885, p. 632, s. v.)

Tak stala se z někdejšího hlubokého symbolu víry postupem doby věc zábavná k ukrácení času. Avšak nedosti na tom. Graal nabyl dokonce i zcela opačného významu, než jaký jemu přisoudily velké eposy středověké; stal se sídlem Venušiným (viz Halberstädter Sachsenchronik), ve Fischartově „Gargantua“ dokonce pověstnou horou Venušinou (W. Hertz, Parz. p. 466, cf. V. Junk, l. c. p. 67). — Podobně vyvinulo se z pašijových a jiných duchovních her 10., 11. a 12. století, sloužících k prohloubení náboženského cítění (viz Vojt. Břečka, Středověké drama, Vel. Meziříčí 1904, 5. progr. reálky), jak známo, světské drama. Nikoliv naopak.

Graal, který v legendě teprve na vytrvalou prosbu Josefa z Arimathie poskytoval pokrmu,[1]) dává nyní sám od sebe pokrm a nápoj obci svatográlské. S touto vlastností graalu setkáváme se u Chrétiena de Troyes a u pokračovatelů jeho románového zlomku „Conte du Graal“.

Má tedy graal, je-li dovoleno učiniti takové přirovnání, dvojí tvář: legendární a pohádkovou. Podle toho se také řídí etymologie slova Graal.

Legendárnímu vzniku našeho klenotu odpovídá: graal-cratalis, pohádkové stránce zase: graal-gradalis. Legendární stránka graalu ustoupila později úplně mythicko-pohádkové; shodně s tímto vývinem pověsti dalo legendární cratalis pohádkové gradalis, jež Helinandus odvozoval z gradus, gradatim. Zda správně, to závisí na přesvědčivosti této rozpravy. Právem G. Gröber varoval z Helinandova gradalu pro bájesloví vyvozovati jakékoliv závěry, když „etymologie slova graal z latinského gradalis, jehož již jednou v roce 1010 ve Španělsku bylo použito ve významu schránky na pokrmy a nápoje, jest nejistá.“[2])

A přece jsou díla vynikajících učenců, kteří právě odtud vycházejí. Míním L. v. Schroedera „Wurzeln der Sage vom hl. Grale“,

[1]) Wechsler, Grals. p. 16;

[2]) G. Gröber, Grundr. d. rom. Philol. II. 2, 502.

V. Junka „Gralsage und Graldichtung des Mittelalters" a J. Dostala-Winklera „Die Heimat der Gralsage". I když práce tyto vznikly v oboru badatelském srovnávací mythologie, východiskem jejich jest přece jen graal, ona pánev, která sama od sebe poskytuje pokrmů, kterou též Helinandus měl na zřeteli, a ze spojení graalu s hostinou, líčenou Chréstienem, — Helinandus a Chréstien de Troyes pocházejí z téže diecese Beauvais — podal svou známou etymologii tím spíše, když za jeho času existovaly takové stupňovité stolní mísy, používané při slavnostních hostinách (in quibus . . . dapes solent apponi) a které z vlastní zkušenosti dobře znal, neboť jej král Filip II August (1180—1223) často zval ke stolu („eum rex Galliorum saepissime mensae suae accumbere iubebat,[1]) aniž se ptal, zda snad ku gradalis nenáleží v podstatě jiné slovo „cratalis".

Křesťanský panic-hrdina Galaad musel podstoupiti svou úlohu waliského selského jinochu, znenáhla se vyvíjejícímu v rytíře, Per-Vítězi, Per-eduru, Per-cevalovi. Avšak jak tento původu svého nezapřel, — jmenuje se v Chréstienově „Conte du Graal" Perceveus li Galois (V. 4751), t. j. Perceval z Walisu, — a i jako rytíř selský svůj šat[2]) a selské házecí kopí, zvané „gaverlot", jímž kdysi jako hoch honil divokou zvěř v rodných hvozdech, podržel,[3]) tak také zůstalo našemu graalu mnohé původně legendární zachováno.[4])

[1]) Migne, PL CCXII. 482 A;

[2]) Junk, l. c. p. 114;

[3]) Wechsler, l. c. p. 35.

[4]) Lübecker Gebetbüchlein, Lübeck 1485 (Schiller-Lübben, Mittelniederd. Wb. II. p. 138):

1. Got helpe, dat ik mote komen an iuwen (der 11000 Jungfrauen) dans, darjuw vore hoveret alto male Maria indeme „hemelegrale" . . . helpet my, dat ik nummer geschaidet werde van juweme „grale".
2. Here, gyf in dyneme sale Rauwe den selen omme glast in des paradyses „grale".

Vývoj poznání podle Aristotela.

Dr. Ant. Kříž. (Č. d.)

Vnitřní smysl je smyslem universálním a smyslem vědomého vnímání.[1]) Jeho předmětem jsou nejen sensace jednotlivých předmětů, které srovnává a rozeznává, nýbrž vlastní předmět nalézá také ve všeobecných vlastnostech věcí (κοινά), které vnímají vnější smysly. Jsou to: velikost a tvar, pohyb a klid, počet a jednota a s pohybem a počtem i čas.[2]) Vnímání s tímto plným vědomím jest už více než bezprostřední rozeznávání; je to něco jako soud, něco jako myšlení, myšlení v nejširším smyslu.[3])

A tak tento hlavní či vlastní smysl, jímžto vnímající duše dává směr činnosti jednotlivých smyslů a k působení z vnějšku přispívá z nitra nedělitelnou vnímavostí neboli pozorností, jest účelem jednotlivých smyslů; tyto jsou v podstatě jeho prostředkem.[4]) A jako vnější smysly jsou prostředkem vnitřního smyslu, tak vnitřní smysl je zase prostředkem rozumu, myslící duše.[5]) Tím se vnímání více a více blíží myšlení. Předmět stává se obecným, kdežto původní předmět vnímání jest jednotlivé. Vniterní smysl, který možno pojímati jako vnímající duši samu (ψυχὴ αἰσθητική), přivádí k rozumu (νοῦς), kterému poskytuje materiál, z něhož pak „nús", čerpá obecné formy intelligibilní (τὰ νοητά). Identifikace vniterního smyslu s vnímající duší zdá se také proto oprávněna, ježto Aristoteles společnému smyslu přičítá také obrazivost a pamět, jako z něho odvozuje druh sebevědomí.[6]) Tedy vnímání má dle Aristotela ráz synthetický, což Aristoteles vyjadřuje předpokladem o společném smyslu. Je to myšlenka cenná, ale Aristoteles jí dále nesledoval.

Vnímání předmětu, jak se utvořilo vniterním smyslem, vnímání vědomé, jest už daleko vzdáleno od původního vjemu, který v po-

---

[1]) De somno 2, 455 a 12 n. De insom. 3, 461 b 3 n. De mem. 1, 449 b 29 n; Eth. Nik. 1170 a 29.

[2]) De an. 425 a 13 n.

[3]) ib. 426 b 31 n. De mem. 2, 452 b 9 n.

[4]) De iuvent. 3, 469 a 4 n.

[5]) srv. Eth. Nik. 1170 a 16 n. F. F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristotels. Lip. 1870, str. 92 n. Sev. Aicher, Kants Begriff des Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles. Berlin 1907, str. 44 n.

[6]) De an 425 b 17; De somno 2, 455 a 15.

stupu poznání zaujímá nezbytnou podmínku; sensibilní obraz, vzniklý v našem smyslovém poznání, je toliko prostředkem, kterým předměty vnímáme. Neboť pohyb, vyvolaný ve smyslu předmětu, trvá v orgánu dále, i když vnější popud sám ustal. Dojde-li pak tento pohyb k ústřednímu orgánu, vzniká p ř e d s t a v a.[1]) Duševní síly jako by byly vyproštěny, duše jako by oplodněna obrazem smyslovým tvoří si představu předmětu. Z toho plyne, že obraz představy odpovídá obrazu smyslovému,[2]) neboť představa jako pohyb nevzniká bez vnímání.[3]) Jako obraz smyslový obsahuje i obraz představy dle jednotlivých smyslů barvy, tóny atd.

Vjem tedy stává se představou, ale tato není totožná s oním.[4]) Různí je totiž přítomnost, resp. nepřítomnost představovaného předmětu.[5]) Vnímání jest nemožné bez přítomnosti předmětu, představa však je možná, i když působení předmětu na smysl dávno přestalo[6]) a trvá i potom v ústředním orgánu.

V stavu bdělém představy ustupují do pozadí, protože smysly a mohutnost myšlení jsou v činnosti, a tu stále se obnovující aktuální vjemy představy zatlačují, zrovna jako se ztrácí malý oheň vedle velkého anebo slabý pocit libosti a nelibosti zatlačuje silnější. Naproti tomu v noci a ve spánku nebo v úplném klidu, kdy činnost smyslů odpočívá, představy vystupují.[7])

Pokud se týče ceny poznání, vyniká představa nad vjem, protože se v ní uplatňuje více moment subjektivní; je to zřejmo už z toho, že u představy hraje roli pravda a omyl. Kdežto počitek co do vlastních předmětů svých je pravdivý nebo aspoň nejméně klamný, u představy už v menším počtu,[8]) když nejasně vnímáme. Nezjevuje se všechno takovým, jaké to dle pravdy jest; neklame smysl, podávající nám něco vjemem, nýbrž mate nás představa. Vjem v jisté míře jest pouhý výraz předmětu ve vnímající schopnosti podmětu, kdežto představa předpokládá sice vjem, potom však na vnímaném předmětě jest nezávislá. Můžeme ji také vyvolati, kdykoliv chceme, záleží na nás.

---

[1]) De mem. 1, 450 a 10 n.
[2]) ib. ř. 27.
[3]) De an. 428 b 11.
[4]) Met. 1010 b 3.
[5]) De an. 425 b 23.
[6]) ib. 427 b 14; 428 a 7.
[7]) De insom. 3, 460 b 28 n.
[8]) Met. 1010 b 2 nn.

Jest však důležito připomenouti, že Aristoteles rozeznává představu dvojí: smyslovou (αἰσθητικὴ φαντασία), kterou mají všichni živočichové, a rozumovou, rozvážlivou (φ. βουλευτική), kterou mají tvorové jen rozumní, tedy člověk; tato jest již úkonem úsudku,[1]) je tedy výsledkem činnosti čistě duchové.

Představa však nerovná se ještě rozumu, představování není myšlení.[2]) Ale přece, ač nepodává věcně spolehlivého obrazu předmětu, k poznání platně přispívá. Jest už jakoby světlem (φαός), bez něhož není viděti; proto má od světla jméno (φαντασία[3]).

Představa tvoří člen v řadě mezi vnímáním a vyššími duševními činnostmi, jest už více méně zobecnělý obraz předmětu.[4]) Jest prvním výsledkem, ale ne posledním mezníkem (πέρας) našeno poznání. Mnozí živočichové ovšem, protože v představě dojmy utkvívají a podobají se vjemům, podle ní jednají, jedni že nemají rozum, druzí že někdy rozum jejich obestřen bývá vášní nebo chorobami,[5]) jak tomu bývá u lidí. Ale Aristoteles zdůrazňuje, že p ř e d s t a v a n e n í m e z í n a š e h o p o z n á n í, ježto bychom pak nepoznávali předmětů samých, nýbrž jen své subjektivní představy, poznávali bychom jen sebe.[6]) Tu podobně jako Platon stává se Aristoteles apologetou.

Kdyby podle Aristotela naše poznání směřovalo jen k našim subjektivním představám jako k svému vlastnímu předmětu, pak by svět neměl reálnosti mu vlastní, mezi člověkem a přírodou nebylo by žádného věcného vztahu. Aristoteles obrací se p r o t i s u b j e k t i v i s t ů m, kteří popírají existenci vnějších předmětů, všechno proměňují v relace a vjemy ve zdání, takže nic nevzniká ani netrvá, leč si to někdo dříve představí,[7]) „bílé neb černé bez zraku, neb chutnatelné bez chuti není ničím“;[8]) na základě takového mínění pak subjektivisté prohlašují, že člověk jest měřítkem všech věcí.[9]) Aristoteles proti nim zdůrazňuje, že vnímání není jen vnímání sebe sama, nýbrž že jest něco mimo vnímání, které nutně je dříve než ono. Neboť pohybující jest od přírody dříve než pohybované. A dodává: „Jestliže

[1]) De an. 433 b 29 n.
[2]) ib. 428 a 16; 433 a 26.
[3]) ib. 429 a 2 n.
[4]) De mem. 1. 450 a 9, De insom. c. 1 konec. De an. 431 a 16.
[5]) De an. 429 a 2 n.
[6]) Nemůže tedy platiti pouze: Poznej sebe!
[7]) Met. 1011 b 5 n.
[8]) De an. 426 a 20 n. Sem můžeme zařaditi i Descartesovo: Cogito, ergo sum.
[9]) Met. 1062 b 13 n.

skutečně něco vzešlo nebo trvá, nemůže to patrně býti prohlášeno za něco, co se pouze zdá.“[1]) Svět můžeme poznati jak jest, neboť mezi naším duchem a vnějším světem je kongruence.[2]) Máme přirozenou schopnost vnější svět poznáním v sebe přijmouti. Svět — ideální — v nás obsažený není předmětem našeho poznání, nýbrž toliko prostředkem, jímž poznáváme svět objektivní mimo nás. Svět není přeludem naší mysli.[3])

Základem poznání jest poznání smyslové. Ale má-li býti objektivní, poukazuje Aristoteles k tomu, že je třeba velké opatrnosti. Neboť s poznáním smyslových věcí je vždy spojen také pocit subjektivní affekce.[4]) Poznaný předmět jeví se nám, jak v sobě jest, ale jeví se nám také tak, jaký dojem předmět v nás učinil, čili vnímání nepředstavuje vnějších věcí pouze tak, jak absolutně o sobě jsou, nýbrž vyjadřuje i relativně dojem, který v nás vzniká popudem vnějšího předmětu. Aristoteles praví: „Některým pravda o tom, co se jeví, zůstala skryta pro ráz našeho vnímání; neboť nelze uznati, že by pravda závisela na tom, zdali něco tvrdí mnoho nebo málo lidí, neboť často chutná něco jednomu sladce, druhému hořce.“[5]) „Totéž nejeví se všem lidem vždy stejným, ba ani ne témuž člověku, a nezřídka jeví se něco různým v tutéž chvíli; na př. dotkneme-li se něčeho zkříženými prsty, zdá se nám to býti dvojité, ale zrak nám to podává jako věc jedinou.“[6]) Anebo zbabělý vidí ze strachu ve všech lidech nepřátele, nakloněný k lásce zas ve všech předmět své lásky.

Ač tedy předměty chovají se vždy stejným způsobem (ὡς ἀεὶ οὕτως[7]), přece můžeme je poznávati tak, jak jsou, jen tehdy, když máme na mysli podmínky, za nichž poznání může býti objektivně správné. Předně smysly musí býti zdravé, normální,[8]) a záleží dále na síle popudu.[9]) Vnímavosti čidel ubývá, když popud je příliš slabý, zrovna jako je-li příliš silný.

---

[1]) Met. 1011 b 5 n; 1047 a 4 n.
[2]) ib. 1024 b 21 n. De an. 432 a 10 n.
[3]) Met. 1009 b 34 n.
[4]) De sensu c. 1. a 6.
[5]) Met. 1009 b 1 n.
[6]) Met. 1011 a 26 n. De insom. c. 2.
[7]) Met. 1052 a 10.
[8]) De an. 422 b 5 n. Met. 1010 b 6 n., 1062 b 36 n. Eth. Nik. 1113 a 29 n. a j.
[9]) De an. 419 b 14 n. 424 a 12 n. De gen. an. 780 a 7 n.

Omyl tedy netkví v předmětech; nýbrž v nedokonalosti vnímání. Z toho důvodu Aristoteles praví, „Nesmíme říkati: „Co se zjevuje, jest," nýbrž „komu se co zjevuje, na kolik a jak."

A konečně důležitý je také cvik a zvyk. Pomalu teprve, znenáhla učíme se spojovati s vjemy a s představami pravý obsah. Neboť smyslová mohutnost je v nás v pouhé potenci, která se pozvolna vyvíjí a zdokonaluje. Proto důležitá jest i správná výchova.

Tím, že Aristoteles opírá poznání o skutečnost, že vycházeti musí od smyslových předmětů jako nezbytného podkladu, stojí na půdě empirické a uznává v plném rozsahu nutnost poznání smyslového světa, bez něhož veškeré rozumové poznání by bylo pouhou subjektivní představou. Tu nalézáme námitky proti veškerému noetickému idealismu. Ale také, jak už jsme uvedli, jest Aristoteles proti výstřednímu sensualismu. Ač poznání smyslové předchází před poznáním rozumovým, přece obojí toto poznání nesouvisí toliko posloupností časovou, tedy vnějškově, nybrž jest vniterně spojeno, a to tak, že poznání smyslové budí a řídí poznání intellektuální. Z toho důvodu Aristoteles zamítá své předchůdce, kteří mínili (na př. Demokritos), že poznávání je totéž, co vnímání, jelikož se zdá, že i myšlení a rozumění jest jaksi vnímáním, ježto duše při obojím něco ze jsoucna rozeznává a poznává.[1]) Aristoteles chybu jejich shledává[2]) v tom, že hledali pravdu v tom, co je dáno, ale za dané pokládali pouze vnímatelné, v němž ale jest mnohá neurčitost.

Představa, t. j. již více nebo méně zobecnělý obraz předmětu opakovaným vnímáním stává se trvalým majetkem duše (μονή[3]). Obraz představy trvá, i když vnímaný předmět zmizí.[4]) To jest p a m ě t (ἡ μνήμη), schopnost též mohutnosti jako představa, t. j. onoho vniterního smyslu,[5]) též mohutnosti tedy, jíž poznáváme čas. Paměť záleží v tom, že přítomný obraz představy poznáváme jako obnovení dřívějšího obrazu vnímání.[6]) Týká se tedy něčeho minulého; neboť přítomné poznáváme smysly vnějšími a vniterním a budoucí očekáváme.[7]) Pamatujeme však věci minulé, ne proto, že minuly,

[1]) De an. 427 a 17 n.
[2]) Met. 1010 a 1 n.
[3]) Anal. post. II, 19, 99 b 36.
[4]) De an. 429 a 4 n; De mem. 2, 453 b 2.
[5]) De mem. 449 b 28 n; 450 a 22.
[6]) ib. 451 a 15.
[7]) ib. c. 1.

nýbrž proto, že jsme je v minulosti poznali a opět je poznáváme jako dříve poznané.

Tím pamět nabývá velké důležitosti pro poznání rozumové. Neboť poznání jest poznáním předmětu a jednotlivá představa by nic neprospívala, kdyby se nevztahovala na předmět jako jeho adaekvátní obraz. Tudíž předmětem paměti je totéž, co je předmětem představy,[1]) i jest pak pamět vlastností představy, pokud tato jest obrazem toho, nač se vztahuje (φαντάσματος ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις[2]).

To vztahování na předmět dochází výrazu ve vědomí času, které zaujímá podstatný moment v paměti. Bez vědomí uplynulého času je znovupoznání nemožné.[3]) Pouze střetne-li se vědomí předmětu a vědomí času, uskutečňuje se pamět.[4]) Proto pamět mohou míti jen živé bytosti, které vnímají čas.[5]) Některá zvířata mají také pamět,[6]) třebas nemají myšlení, neboť i ona představou něčeho tuto obnovují.

Pamět omezuje se na obrazy vnímání, ale případně týká se i myšlenek a pojmů. Neboť myšlení není bez představy, představa je látkou myšlení. Na základě toho vztahu i pojem a myšlenka jsou předmětem paměti;[7]) vrací-li se totiž stejný obraz představy častěji, může i rozum, řídí-li svou činnost k němu, vždy míti zase na základě jeho stejnou myšlenku. Na tom vztahu myšlenky k paměti spočívá možnost, míti vědění, aniž se skutečně myslí.[8]) Ježto také jednou myšlené pojmy trvají v rozumu, stejně jako smyslové dojmy v představě, je zřejmo, že Aristoteles vedle vlastní smyslové paměti zná i pamět duševní. (P. d.)

[1]) De mem. 450 a 23 n.
[2]) ib. 451 a 14.
[3]) ib. 449 b 28.
[4]) ib. 452 b 23 n.
[5]) ib. 449 b 28 n., 450 a 18 n.
[6]) Hist. an. I, 1, 488 b 25; Met. 980 a 28 n. De mem. 450 a 15.
[7]) De mem. 450 a 12.
[8]) De an. 412 a 25 n, 417 a 24 n. Fys. VIII, 4, 255 a 33. Met. 1043 a 39 n.

Posudky.

Prof. Dr. Antonín Kolář, Vztahy evropské kultury k antice. Praha 1929. S. 274, 50 K. — Antika a politická výchova občanů. Praha 1928. S. 31, 8 K. Nákladem Jednoty čsl. matematiků a fysiků v Praze.

Obě knihy vyšly ve sbírce přednášek a rozprav extense university Komenského v Bratislavě. První má za účel ukázati širšímu vzdělanému obecenstvu, že celá evropská kultura tkví svými kořeny v antice, a chce býti zároveň varovným hlasem proti snahám po odstranění klassických jazyků ze středních škol. Vznikla z přednášek autorových, jež měl jako docent pražské university a potom jako universitní professor v Bratislavě v universitní extensi pro širší obecenstvo v letech 1920—23.

Přináší celkový názor autorův o antice, a to nejprve všeobecně o úloze antiky v dějinném vývoji evropského lidstva (celkem podle Drtinova „Myšlenkového vývoje"), pak o vlivu antiky na jednotlivé složky evropské kultury (starověký stát, antické náboženství a křesťanství, mythologie, řeč, písmo, poměry sociální atd.). Zvláštní oddíl věnován vlivu antiky na kulturu československou a konečně stanovisku naší doby k antice.

Jest pochopitelno, že by nás vedlo daleko a překročilo meze posudku knihy, která přináší tolik rozmanitých a namnoze různorodých věcí, kdybychom chtěli dopodrobna vytknouti všecko, s čím nemožno souhlasiti. Proto si zde všimneme hlavně toho, jak p. spis. pohlíží na vztah antiky ke křesťanskému světovému názoru, který dosud je nejdůležitějším činitelem evropské kultury. A právě to jest nejslabší a nejméně propracovaná stránka celé knihy, i nemožno zatajiti, že p. spis. se pohybuje více v obyčejných frázích a heslech protináboženských, než vědecky přípustno.

O křesťanství má prašpatné znalosti. Tak nazývá (s. 81) Septuagintu hlavním pramenem učení křesťanského. Ví on, co je to Septuaginta? Učení o neposkvrněném početí Panny Marie není podle něho (s. 73) bez pohanské analogie (císař Augustus, Danae). Ale vždyť neposkvrněné početí P. Marie znamená něco docela jiného než početí bez muže! Na str. 72 dotýká se učení o Trojici a ve spojení s tím zmiňuje se o mystickém spise Hermes trismegas, trismegistos, čili, jak se vykládá, Hermes omnia solus et ter unus — proti obyčejnému překladu H. maximus — a dokládá, že „je to název egyptského boha Thoth, pod nímž vznikl asi v II. století (neříká, zda př. Kr. či po Kr.) celý soubor náboženssko-filosofických spisů." Křesťané dověděli se prý ovšem záhy o tomto korunním svědku svého dogmatu, které „zachránil" Augustin spisem De trinitate, a některé jeho věty volně si přetvořili. Tedy křesťané přišli teprve z okultního spisku na dogma o Nejsvětější Trojici. A co Písmo?

Avšak nejkrásnější je to, že totéž dogma „zachraňuje“ str. 33 teprv Tomáš Aq! Viděti, jak spletené a mizerné jsou názory spisovatelovy o věcech, o kterých přednáší a píše širšímu obecenstvu. Na str. 267 v poznámce píše, že papež Klement V povýšil na koncilu ve Vienne r. 1311 dokonce za d o g m a zákaz půjčovati na úroky; neví tedy, co je dogma a co disciplinární předpis.

Křesťanská morálka své nejvznešenější pravdy vzala prý z antiky. Učení Evangelií o lásce k bližnímu je prý ozvěnou světového altruismu (co to je?), a vůbec křesťanství posledním plodem antiky; na tom ovšem podle spisovatele nic nemění, že vzrostlo z kořenů jiných. Nic mu však nevadí, když o něco dále praví, že se stavělo křesťanství zprvu vůbec proti všemu (?), co souviselo se životem pozemským, ktery nebyl křesťanů cílem jako člověku antickému, nýbrž jen přípravou k pravému životu posmrtnému. A což Platon, jehož učení nazývá jinde řeckým křesťanstvím (str. 73), neučil ten, že život vezdejší je jen přípravou k smrti (μελέτη τοῦ θανάτου)? Origenes prý chtěl vybudovati křesťanství jen (?) na stoicismu a platonismu? Jak to všecko srovná dohromady? A proč tak neurčitě píše?

Za zásluhu se obyčejně počítá křesťanství, že zlepšilo neutěšené postavení ž e n y ve starém věku. A zdálo by se, že p. spis. tomu sám přisvědčuje, když praví, že lásku antickou, která byla u většiny lidí jen tělesná, zjasnilo a produševnilo teprve křesťanství. Obyčejně se uvádí, že to byl zvláště kult Mariin, který ponenáhlu to způsobil jak u společnosti rytířské a tak též ve vrstvách nižších. Ale podle spisovatele našli věřící v kultu Mariině jen náhradu za kult Demetřin, a její kult zavedla církev právě z ohledu na pohany, kteří pohřešovali v křesťanství ženská božstva (kdo a kdy?). Hned několik řádek nato, co vychválil křesťanství, že zjasnilo a produševnilo lásku, táže se emfaticky: „Zlepšilo křesťanství postavení ženy, vymohlo jí rovné právo s mužem?“ A odpovídá: Právě naopak první křesťanství její postavení ještě zhoršilo, poněvadž v ní vidělo nádobu hříchu, tvora nečistého. Ale vždyť již v Evangeliích a v dějinách prvokřesťanských vidíme ženy ve společnosti apoštolů a j. jako spolupracovnice! Emancipace nynější ovšem nebyla a není křesťanským ideálem, a ani starořecké hetairy (t. j. po česku: k . . . .).

Morálka křesťanská je panu spis. neupřímná a pokrytecká. I není! Ale lidé jsou takoví, zvláště ignoranti, kteří jí neznají a přece o ní píší. „U m ě n í nebylo až do XIX. stol. v opovržení pro nic jiného než proto, že bylo spojeno s prostitucí.“ To jest opravdu něco nového — objev přímo epochální!

Velmi chabé jsou vědomosti p. spis. o dějinách o t r o c t v í. Theoreticky ho církev nehájila nikdy, třebas podvolovala se silnější moci poměrů, kterých nemohla rázem změniti, ale které hleděla zmírniti; p. spis. račiž si přečísti list sv. Pavla k Filemonovi — je docela kratičký — tam najde program. Vždyť tolik otroků bylo křesťany — a těch že by církev byla c h t ě l a nechati v otroctví?! P. spis. píše, zpola správně, zpola nesprávně, že křesťanství a vůbec žádnému nábo-

ženství nebylo by se podařilo odstraniti otroctví, kdyby to nebyly učinily pokroky v technice, zejména vynálezy strojů, a že každá doba má svůj způsob omezování svobody jednotlivcovy, svou formu otroctví a bude ji míti i budoucnost. Těch strojů bylo však ještě tuze málo, když otroctví bylo, a to z největší části právě zásluhou církve odstraněno. Že jest otroctví ještě dnes, za to také církev může?

Na str. 74 a d. uvádějí se z pohanských náboženství obdoby mythů, obřadů a zvyků, které jsou též zavedeny aneb aspoň trpěny v církvi. Jsou to známé věci ze školy Usenerovy a daly by se ještě rozhojniti z jiných starých náboženství, ku př. z budhismu. Dokazují jen, že člověk vždy a všude celkem obdobně cítí a hledí svou závislost na vyšší bytosti obdobně vyjádřiti. Mnoho jich přijala církev do svého ritualu aneb aspoň je u věřících trpí, pokud se týkají věcí nelišných. Vždyť, jak spisovatel sám přiznává (str. 39), církev projevovala vždy svou charakteristickou vlastnost, životní přizpůsobivost, nestavěti se na odpor hnutí, které je příliš mocné, třebas bychom s dalším dodatkem nesouhlasili, že se nelekala ani úplného zpohanštění v duchu doby. Tak daleko to ovšem nešlo, ale pohanským zvykům snažila se dáti vždy ráz a pečet křesťanství. Nepodařilo-li se to, není přece vinou její. Ale viděti zrovna „první předchůdce“ křesťanského přijímání v mystickém kultu thráckého Dionysa v extasi vzbuzované divokými tanci, orgiastickým rykem a ohlušující hudbou, v níž účastníci „přijímali“, t. j. požívali zvířecí maso (s. 62), může jen ten, kdo o křesťanském přijímání nemá ani potuchy.

V antice pěstovalo se tělo a sport v nejrozmanitějších tvarech hlavně proto, že práce tělesná ve vládnoucích vrstvách byla v opovržení, jsouc vykonávána nejvíce otroky. Křesťanství, které se obracelo především na ty, kteří prací rukou svých tužili tělo, nemělo příčiny, aby se zvláště tělem a jeho cvičením obíralo. Nestavělo se však také nikdy proti rozumnému tužení těla ani proti sportu, jen proti jeho výstřelkům a proti nahotě. Není tedy správno říci a z toho něco dovozovati, že církev prohlásila nahé tělo za nemravnost, za nádobu hříchů, za vězení ducha, ktere třeba bořiti umrtvováním a mrzačením (258). Potom také odpadají hlouposti, jako že Sokolstvím (aha!) se vrací český národ k starému věku a že katolické tělocvičné jednoty provedly smír křesťanství s antikou, že se vzdaly středověkého rázu katolické církve na tělo. Co bylo ve středním věku turnajů a zábav spojených se cvičením tělesným! Jen v mysli zaujatého člověka, který nevidí aneb nechce viděti, mohl se vytvořiti názor, že středověkému člověku ukládalo jeho náboženství pod trestem věčného zatracení žíti asketicky a dokonale (35). To bylo a zůstane vždy privilegiem vyvolených lidí, kteří, abych mluvil s p. spis., se nedají slabou přirozeností tělesnou strhnouti s ideální výše.

Pana spis. však pořád straší ten středověk. Myslí, že ten nový člověk teprv se rodí, „lidstvo odkládá středověké představy a názory, které do sebe vssálo s křesťanstvím a které je (koho?) činilo

nespokojeným pro stálý rozpor mezi skutečností a ideálem.“ Myslí, „že antika byla jediným obdobím v dějinách lidstva, kdy lidstvo žilo zdravým přirozeným životem bez skrupulí na jedné straně a bez podezření z přetvářky a neupřímnosti na straně druhé.“ Ach ach! A to se opováží napsati, prosím, klassický filolog, jenž by měl dopodrobna znáti řecké a římské starožitnosti, uvážiti, jak ta sláva dlouho trvala a čím vzala za své: snad tím „zdravým a přirozeným životem“, co?!

Dojem ze spisu je trapný. Nejen proto, že špiní křesťanství (o passi graviora!), ale že to činí tak lehkovážně učitel slovenské university, zvané jménem Komenského. Ze starověkých pramenů svého vlastního oboru vybírá jen, co se mu hodí — ač-li k nim vůbec prohlédá; křesťanských vůbec nezná, leda z nějaké třetí ruky. Na parádu uvádí sice mnoho spisů, ale čerpal jen ze zjevně protikřesťanských. Dělá zcela zbytečně advokáta — ne právě v nejlepším smyslu — antice, o níž by bez té církve, totiž církevníků, kteří antickou slovesnost zachránili, věděl tuze málo.

A propos církev! P. spis. asi neví, že ne všecko, co který církevní spisovatel napsal, bylo a jest učením církve, i když by to byl její velikán jako sv. Augustin. Tedy rozlišovati!

A jiná věc: náboženská legenda jest pověst, nikoli církevní dějepis neb nauka!

Spis nestojí za tak obšírnou úvahu, jež mu zde věnována, ale bylo zas jednou — po příbuzném Macharově Římě — nutno na tomto příkladě ukázati, jak se dělá pokrokářská věda. Není to prvý proticírkevní spis z extensí bratislavské university, jemuž z referentské povinnosti tu věnována pozornost, na niž opravdu škoda času a práce. Závěrečná slova spisu o potřebě studovati antiku — jak známo, právě katolíci hájí humanistické gymnasium — vybavují odpověď: ano, ale nežli z takových spisů, to raději nic! —

Druhý spisek Antika a politická výchova příštích občanů vykládá o vývoji a druzích řeckých ústav, úřadech, vnitřních sporech, theoriích státních hlavně Aristotelově, potom zhuštěně o ústavě římské a nikoli, jak bychom snad podle titulu čekali, o tom, jak na příkladech státníků antických vychovávati dobré občany demokratické republiky, kterou spisovatel nejvýše cení. Pro přehlednou orientaci se spisek dobře hodí. *k.*

* * *

Viktor Hánek, Stisky rukou. Kniha básní. A. Neubert, Praha 1930. S. 160, 12 K.

Celkový ráz nové básnické knihy Hánkovy neliší se mnoho od předešlé jeho sbírky „Unikající chvíle“, o níž tu bylo svého času referováno (Hlídka 1926, 277). Třebas praví v závěrečné básni, že těch dnů, co uprchly, nemá již v paměti, „nic nehřeje vzpomínkou na ně, nic nepláne v sen — to svátky jsou zaniklé, které duše více nesvětí“ — přece jsou jeho verše plny vzpomínek na dětství i minulé lásky, jsou

plny snů o chvílích samoty a tichého štěstí a ovšem i ohlasu prožitých smutků a zklamání. Bohatou směsici náladových veršů výhodně oživují opět některé výpravné básně balladického rázu, zvláště pěkná balada o Zeyerově „Adonai", a pak pestrý cyklus sonetů s motivy osobními, časovými i literárními. Péče o básnickou formu, lehkost a hudebnost verše, ušlechtilost citu — toť jistě kladné stránky básnické tvorby a zvláště poslední knihy Hánkovy.

M. B. Böhnel, Miláček. Humoristický román. Praha 1930. S. 370.

„Miláček" chce býti zřejmě jakýmsi protějškem „Chlapíka", jímž před několika lety vzbudil autor takovou pozornost. Tam vylíčil silného a dravého jedince, profesora, jenž se vyšplhá nepoctivým způsobem na vysoký stupeň společenský, zde zase řemeslníka, zlatníka Panochu, člověka mravně a rozumově zcela nízkého, jejž bez jeho vlastního přičinění vynáší malicherné řemeslnické prostředí, organisace dělá z něho zástupce živnostnictva, zemského a říšského poslance, bohatě placeného presidenta živnostenské rady atd. Autor jistě hodně tendenčně a bezohledně, ale snad i dost pravdivě zobrazil celé to zákulisní pletivo intrik, nepoctivosti a šalby, z něhož vyrůstají takoví bezvýznamní „representanti" drobného českého člověka, aby se sami stali kapitalisty, a vynakládají pak všechno na to, aby byli pokládáni za chuďasy a žebráky. Panocha je typem nenasytného hrabivce a lakomce, jenž udupává kolem sebe a nejvíce ve vlastní rodině každý lepší vznět a pod maskou „poctivého řemeslníka" hoví satyrské zrovna chlípnosti. Dokladů lakoty Panochovy nahromadil Böhnel podle svého zvyku tolik, že ta přemíra špatnosti a hnusu opravdu až unavuje a zošklivuje, zvláště když není vyrovnána ani částečně nějakou ušlechtilejší postavou. Mezi těmi několika málo osobami, k nimž připjal spisovatel svůj zhuštěný děj, jsou buď podobní vypočítaví sobci a ctižádostiví vášnivci, nebo jen poddajní slaboši. Podtitul „humoristický román" zdá se býti tedy jen ironií. *M.*

Robert Hugh Benson, Obyčejný člověk. (An average man). Nábožensko-psychologický román. Přel. Ladislav Hronek. S. 394, 25 K. — Zkouška (A winnowing). Náboženský-psychologický román. Přel. týž. S. 267, 18 K. Čs. akc. tiskárna, Praha 1929.

I. Ze dvou mladých úředníků v Londýně jeden přestoupil ke katolictví a mluvívají o tom, aniž se tím jejich přátelství kalí. I druhý totiž jest mladík ušlechtilé povahy, a třebas přítelovy zprávy na začátku jeho názorům a zvyklostem trochu se příčí, neodmítá jich, ba nechá se přemluviti, aby sám zašel k vychvalovanému kazatelifrantiškánu a překonán dojmem z jeho osobnosti a z katolické bohoslužby začal u něho přípravu na konversi. Není nepřístupen dojmům ženské spanilosti neb koketterie, ale zůstává nedotčen mravní špatností. Při jedné známosti, s rozvedenou herečkou, naráží vážný jeho úmysl na katolický zákon o nerozlučném manželství,

o nějž by snad jeho předsevzetí, státi se katolíkem, bylo ztroskotalo, ačkoliv jinak všem pokusům své rodiny, odvrátiti jej od toho předsevzetí, bez viklání čelil. Stav se však z nenadálého dědictví statkářem octne se v jiné společnosti, kde se na katolictví ještě pohlíží úkosem, přestává choditi ku svému františkánu a ožení se s anglikánskou dívkou sousedního statku. Právě při tomto rozchodu namane se mu v cestu bývalý jeho duchovní správce, jenž také jej byl měl zpracovati proti katolictví a pozbyv pak svým přestupem vlastním místa prosí jej o přímluvu, aby mu nějaké zaopatřil; dostane se mu ho, ale jenom na krátko — na konec hrozí mu nezaměstnanost a krušný život po boku nevlídné manželky, které jeho přestup byl protivný.

Tímto účinným protiobrázkem končí Benson svůj román vynikající jemnou povahokresbou a vzácným, nevtíravým humorem. Sloh ve způsobu starších anglických romanopisců jest hovorný, klidný, přiléhavý.

Otázka konverse u hlavní osoby „obyčejného člověka", pojata se stránky nejmírnější, bez otřesů a prudších bojů: mladík mírné povahy, nezkažený, následuje svého přítele do katolického kostela a kláštera, kde cosi neurčitelného mluví k jeho mysli, kde tajemný vliv mladého řeholníka, docela prostého a zdrženlivého, nijak neútočného, jej poutá k dosti dlouhému vyučování, a nad tím vším u měkké povahy snadno vítězí změna poměrů hmotných a okolí.

Překlad se plynně čte. Pozn. na s. 130 (o dekretálkách) jest nepřesná; Benson myslí tu na určité listiny středověké. Na s. 231, 2. ř. zd. má asi býti Reggie (m. Percy). Co s „béřou"?

Méně se zamlouvá román druhý (Zkouška). Statkář, katolík, těžce onemocněl a jest bez vědomí, tak že lékaři jej prohlásili za mrtvého. Žena jeho taktéž katolička, u jeho postele se modlíc učiní slib, že vstoupí do kláštera, když manžel oživne. Toto se stane, manžel začne býti nábožensky horlivějším a sám navrhne manželce, aby se rozešli a vstoupili do kláštera. Ona odmítne, ba není spokojena, že muž upustil od svého dřívějšího způsobu života, zvláště sportovního, nesvá nad svým slibem, ač ji kněz o jeho neplatnosti ujistil, není srozuměna s tím, že manžel na jejich pozemku buduje klášter a v něm usadí jeptišky nejpřísnější kázně vypuzené z Francie, ale sama se pak o ně stará, chodí k nim pro útěchu a na poradu, až sama po úmrtí manželově kdesi v Africe k nim vstoupí, na údiv celého protestantského i katolického okolí.

Tajemný poměr mladých bezdětných manželů, jaksi málo vlídné styky jejich, s obojí strany málo upřímné počínání je snad odůvodněno tím, co oba za nemoci manželovy prožili, a čtenář je nucen vzíti za vděk tímto tajemstvím, jemuž těžko porozumívá a jehož ukončení ho ani s hlediska místních potřeb náboženských neuspokojuje. Jinak i v tomto románě zřejmy jsou přednosti péra Bensonova: názorná charakteristika povah, syté líčení přírody i lidí v stycích společenských, shovívavý ač nesmlouvavý názor na jejich snahy a chyby.

Rozhled

Náboženský.

Biblika.

Jeremiášův žalozpěv (threnoi, lamentationes), který za nedlouho budeme zase zpívati neb říkati, po stránce literární probírá znova jesuita H. Wiesmann v Tüb. Theol. Quartalschrift (1929) a potvrzuje, po př. doplňuje důvody svého spolubratra J. K. Zennera (1905), že tu jde o útvar podobný dramatickému potud, pokud v něm, jako na př. v Písni písní, vystupují různé osoby rozmlouvajíce. Není to drama ve smyslu ustáleném ve slovesnosti západní, kde k podstatě dramatu náleží děj, „jednání", ve vývoji a zaokrouhlení; takové (zevní i vniterní) drama ve východní slovesnosti dosud neobjeveno. Ale jsou tu různé osoby líčící zažité postřehy a své bolestné dojmy z nich, které skličují a budí malomyslnost, ne-li zoufalý vzdor. Od tohoto se snaží prorok je odvrátiti, pohnouti k trpělivosti a přivésti k důvěře v pomoc shůry.

V 1. kapitole jsou to dvě osoby: v 1, 10, 17, mluvčí (die Sprecherin zove ji W.), jež sytými obrazy líčí úpadek a ponížení národu (Jerusalema), a dcera sionská (v. 9 b, 11 b, 18), jež dává průchod bolestným citům nad tímto utrpením lidu svého, a ovšem i svým. Jelikož ani prvá osoba (mluvčí či vypravěč nebo vypravěčka) nevypravuje bez citové účasti, zdá se obojí projev splývati v jedno. Avšak podle tónu a slovních obratů přece se liší, tak že zdá se býti odůvodněno různiti dvojí mluvčí.

V 2. kap. přistupuje k nim lid (v. 18), který v kap. 3. (v. 34, 42), 4. (v. 17) a 5. (v. 1, 15) ve Vulg. nadeps. Oratio Jerem. proph., ač podle W—a rozvrhu prorok v této kap. vůbec nemluví, ostřeji a ostřeji promlouvá o pohromách na něj přikvačivších, v 3. a 4. kap. sám Jeremiáš, mluvící o svých vlastních útrapách, ale též o nezklamané důvěře v pomoc boží, tak že i roztrpčený lid končí prosbou k němu, aby je obrátil k sobě a obnovil dny dřívější.

Proti hypothesi W—ě zdá se mluviti již úvod k žalozpěvu, dle něhož prorok po rozvrácení Jerusalema sám celý žalozpěv pronáší. Ovšemť jest on sám jeho skladatelem, ale to pranic nevadí, aby jednotlivé oddíly vložil v ústa různým osobám, totiž vypravěči: 1, 1—9 a; 1, 10. 11; 1, 17; 2, 1—10; 2, 13—17; 4, 1. 2; 4, 11. 12; 5, 1r—14; dceři sionské: 1, 9 b; 1, 11 b—16; 1, 18—22, 2, 11. 12; 2, 20—22; 3, 48—51, 3. 59—66; 4, 3—10; lidu 2, 18. 19; 3, 34—38; 3, 42—47; 4, 17—20; 5, 1—10; 5, 15—21; a sám svým jménem: 3, 1—33, 3, 39—41; 3, 52—58; 4, 13—16; 4, 21. 22.

Paleografickou poznámkou, že totiž i v řeckých a latinských rkpp jednotlivé „úlohy" označovány dosti nejasně, jakož i poukazem na novověké básně, kde by bez rozlišovacích znamének (uvozovek atd.) mnohdy také nebylo zřejmo, kdo mluví, objasňuje W. možnost a nutnost v rkpp biblických rozlišovati podle obsahu a jiných známek.

Rozumí se samo sebou, že tímto zjištěním nepřidává se Žalozpěvu žádné nové hodnoty neb odůvodnění; jdeť jen o lepší porozumění, jehož by se i jinak u Bible tiskem snadno dosáhlo, kdyby se v něm používalo víc rozlišovacích značek (v Žalmech i j.).

Žádosti pahorků věčných! jest jedna prosba litanie k n. Srdci Páně vzatá z požehnání patriarchy Jakuba synu Josefovi (Gn 49, 26), jak je přeložil sv. Jeronym (Vulg.) Úsloví zajisté krásné, ale lidu zcela nejasné, jak ze zkušenosti známo. Exegetická tradice, jak ukazuje freiburský prof. Allgeier v též Theol. Qschrift (1929) teprve později se kloní k významu christologickému, který v litanii vyjádřen, ale v původním kontextu stěží se nalezá. Sama o sobě slova ta, bez ohledu na kontext, nejsnadněji se vykladají (podle Zorella r. 1909): touho (neb žádosti) prastarých pahorků, t. j. touho světa od pravěku! —

V témž časopise H. Bévenot podává charakteristiku 3. (Lukášova) Evangelia a SkAp. a podle směru jedné z benediktinských škol snaží se mezi prameny obou spisů Lukášových obrátiti pozor zvláště na pramen liturgický. Co do kostry následuje Lk v Evangeliu sv. Marka, ale jinak, ač tu a tam ještě něco vynechává, mnoho přidává, na př. o dětství Spasitelově, některá podobenství, zvláště v duchu svého učitele sv. Pavla ve prospěch pohanů (samaritán, celník atd.), jmenovitě pak chvalozpěvy (cantica): Gloria, Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis, pozdrav Alžbětin; sv. Pavel v témž duchu vybízí křesťany ke zpěvu hymnů a sám nám jeden zachoval (1 Tim 3, 16).

Bévenot vidí v těchto hymnech části prvokřesťanských bohoslužebných textův a usuzuje odtud, jednak že jsou to spolehlivé prameny původní, jelikož texty takové se celkem zachovávají nezměněny, jednak také, že Kristus i podle těchto památek, nehledíc k jiným důkazům, záhy byl předmětem bohocty. Při tom není bez významu, že skoro polovice nedělních evangelních perikop je vzata z Ev. sv. Lukáše (ze sv. Marka jen 3). Zprávy o dětství Ježíšově čerpal Lk přímo neb nepřímo od P. Marie, která, jak on sám praví, „uchovávala všecka slova ta (= události, po hebr.) v srdci svém.“ —

*

sp. — Ze statistiky východní Církve.

Podle pařížského Annuaire Pontifical 1929, spisů R. Janina (Les églises orientales 1926), F. Grivce (Vzhodne Cerkve in vzhodni obredi 1930), a výkazů římské Kongregace pro východní církev lze podati poměrně dosti přesnou statistiku „katol. církve východního obřadu“ (tak úřední název místo „sjednocená“ vých. církev.

Ústředním orgánem pro všecky záležitosti této církve jest nyní v Římě Benediktem XV r. 1917 zřízená S. Congregatio pro Ecclesia orientali, jejímž prefektem jest papež sám, sekre-

tářem jeden z kardinálů. V obor její spadají všecky záležitosti týkající se východní církve, které jinak pro západní církev jsou vyřizovány různými kongregacemi; jen věci, o nichž soudí S. Officium (res fidei et morum) jsou vyňaty. Vzhledem k zvláštním poměrům a obtížím, v nichž se ocitají katoličtí Rusové východního obřadu, byla při kongregaci pro záležitosti jich se týkající zřízena Commissio pro Russia, jejímž prefektem jest kardinál-sekretář kongregace pro vých. církev. Už před Benediktem XV byla od Pia IX při kongregaci Propagandy zřízena zvláštní odbočka S. Congregatio de Propaganda fide pro negotiis ritus orientalis se zvláštním protokolem, archivem a úředníky, ale pod týmž kardinálem-prefektem.

Ostatně je zajímavo, že původní jméno kongregace Propagandy bylo Congregatio de rebus Graecorum.

Poněvadž hlavní rozdíl mezi katol. církví západní a katol. církvemi východními jest v obřadu a obřadním jazyku, rozdělíme východní církve nejlépe podle jednotlivých typů liturgických: egyptského, západo-syrského, východo-syrského, armenského, byzanckého. K typu egyptskému (kde jednotlivé liturgie mají jména podle sv. Marka, sv. Cyrila Alex., sv. Řehoře, sv. Basilia) patří katol. vých. církev koptická a katol. vých. církev etiopská. Koptové jsou potomci starých obyvatel Egypta, přijali už v prvních letech křesťanství, propadli později monofysitismu, v XIX. století se jich malá část s Římem sjednotila. Liturgii konají kopticky, ale mají též části arabské. Etiopští přijali křesťanství ve IV. stol., stali se později také monofysity; spojení některých kmenů v XV. stol. počaté bylo dovršeno v XIX. století. Liturgickou řečí jest etiopské nářečí „geez".

K typu západo-syrskému (lit. sv. Jakuba) patří katol. církev čistého syrského obřadu (na rozdíl od Syro-chaldejců) a katolická církev maronitská. Syrskou katol. církev tvoří v XVI. století s Římem spojené obce monofysitských syrských obyvatelů bývalého patriarchátu antiochijského. Maronité jsou syrští obyvatelé hory Libanonu, už v prvních stoletích obráceni a až na nějakou malou dobu, kdy se přiklonili k monotheletismu, vždy církvi věrni. Církevní jazyk je u obojích syrský.

Liturgický typ východo-syrský (liturgie sv. Addy a Marisa) jest zastoupen v katol. církvi syro-chaldejské a malabarské. Syrochaldeové jsou syrští křesťanští obyvatelé bývalé říše perské, propadší později nestorianismu a v XVI. stol. částečně s katol. církví spojeni. Malabarští křesťané jsou syrští a chaldejští přistěhovalci Vých. Indie, kteří podle svých tradic prý přijali evangelium už od sv. Tomáše apoštola (proto též „křesťané sv. Tomáše") a později také přešli k nestorianismu; ve stol. XVI. a po přechodném odpadu znovu zase ve stol. XVIII. se jich část sjednotila s Římem. Malabarská liturgie (značně latinisovaná) užívá jazyka chaldejského. Syrochaldeové chaldejského i arabského.

Liturgie typu armenského jest jen u katol. armenské církve. Počátky křesťanství sahají tu už do prvního století. Ve IV. století byl

celý národ křesťanský, ale podlehl brzy monofysitismu, teprve v XV. stol. navázány zase styky s Římem, v XVIII. stol. přistoupila k unii značná část národa. Jazyk liturgický jest armenský.

Liturgii typu byzantského (sv. Jana Zlat. a sv. Basilia) má církev čistého obřadu řeckého, italští Řeko-albánci, Melchiti, Rusíni, církev katol. rumunská, bulharská, ruská. Řeč liturgická jest u prvních a druhých starořecká, u Melchitů většinou arabská, u ostatních národní řeč lidová. K církvi řecké čistého obřadu náležejí katoličtí řečtí obyvatelé Řecka a evrop. Turecka. Řeko-albánci nazývají se katoličtí Řekové a Albánci, přistěhovavší se do Italie z říše byzantské (hl. z Albanie) za pronásledování obrazoborců (VIII. a IX. st.). Melchité jsou řečtí (nyní většinou poarabštění) obyvatelé bývalých patriarchátů alexandrijského, antiochijského a jerusalemského, kteří po sněmu chalcedonském naproti těm, již k monofysitismu odpadli, zůstali věrni tradici křesťanské, cařihradským patriarchou a císařem zastoupené (proto od monofysitů přezdívkou „melchitai“ = „královští“ neboli „císařští“ nazváni), později Cařihradem do rozkolu byli strženi a teprve v XVI. stol. částečně unii získáni.

Církev bulharská a maloruská (rusínská) byly původně katolické. Bulharská upadla v rozkol zároveň s Cařihradem a maloruská brzy potom; v XVI. stol. se velká část Rusínů spojila s Římem unií brestsko-litevskou (1595), v Bulharsku přistoupilo ke katolictví několik obcí r. 1860.

Rumunskou katol. církev tvoří hlavně Rumuni bývalého mocnářství rak.-uherského z pravoslaví v XVII. století k církvi katolické se obrátivší, ruskou na katolictví obrácení Rusové, pokud snad nepřejali obřad latinský.

Vrchní dozor nad církevní správou katolíků katol. obřadu na východě má pět apoštolských delegátů: v Cařihradě, ap. delegát pro Egypt a Arabii, pro Mesopotamii, Kurdistan a Malou Asii, pro Persii, pro Syrii. Pro církev koptickou (25.000 věřících) je zřízen patriarchát, nyní neobsazený.

Církev etiopská má dva apoštolské vikariáty: v Habeši (věřících 3000, kněží 16; v dalším udává vždy první číslice počet věřících, druhá počet kněží, pokud obé bylo možno zjistiti) a v Erytrei (28.700; 72).

Církev čistého syrského obřadu má patriarchu v Beyrutě a diecése, resp. arcidiecése: Damašek (2200; 10), Aleppo (6500; 16), Emesa (2850; 17), Mosul (9565; 26), Bagdad (3105; 7); mimo to 3 biskupství titularní.

Maronité mají patriarchu na Libanoně a diecése, resp. arcidiecése: Aleppo (3000; 10), Beyrut (50.000; 150), Cypr (45.000; 73), Damašek (83.561; 69), Sidon (35.000; 100), Tyrus (8300; 23), Tripolis (38.596; 139), Elipolis čili Baalbek (39.500; 170), Batrum (46.984; 112), Gibali (22.774; 93) a osm biskupství titulárních; mimo to patriarchální vikariát v Egyptě (10.000; 27).

Syro-chaldové jsou řízeni patriarchou v chaldejském Babyloně. Některé jejich diecése v Turecku a Iraku byly za válečných a poválečných bouří úplně zničeny, jako na př. Akra, v jiných věřící decimováni a svých kněží buď úplně nebo skoro úplně zbaveni, jako Seert (2000 věřících), Ghesina (2000), Salmas (400), Sena (894; 3), Amida-Diarbekir (500; 3), Mardin (400; 2). Mimo to má církev tato ještě diecese nebo arcid.: Kovkuk (4800; 18), chaldejská Amadie (3765; 22), Mosul (4000; 50), Zak (8000; 18), jedno titulární biskupství a patriarchální vikariát v Egyptě (1000; 2).

Malabarci mají metropolitu v Ernakumu (155.514; 164) se sufragány Changanacherry (194.276; 309), Trichur (127.844; 106), Kottayam (39.500; 45).

Nejvíce ze všech utrpěla pronásledováními církev arménská. Třináct diecesí úplně zaniklo, poněvadž kněží a věřící byli dílem pobiti, dílem rozprášeni. Nyní mají Armeni v Asii jen tři diecese, v Aleppu (15.000; 22), v Angoře (500; 2), v Beyrutě (7000; 16), v Evropě jest arcidiecese ve Lvově pro Armeny přistěhovalé do Haliče (5000; 16), v Cařihradě (8000; 15), apoštolská administratura v Tiflisu pro Armeny v Rusku (67.609; 48) a ordinariát pro Armeny v Řecku (3000, 10). V Africe je biskupství v Alexandrii (6500; 7). Mimo to jsou čtyři biskupství titulární. Patriarcha dříve v Cařihradě sídlivší má od r. 1929 sídlo v Beyrutě.

Řekové čistého obřadu řeckého mají jeden ordinariát pro řecké katolíky v Řecku a Turecku (2148; 15). Řeko-albánci podrželi sice vždycky svůj východní obřad, ale až do poslední doby podléhali příslušným latinským biskupům; teprve Benedikt XV zřídil eparchii řeckého obřadu v Lungro (35.000; 27).

Melchité mají patriarchu, titulem antiochijského, sídlícího v Damašku a tato biskupství, resp. arcibiskupství: Tyrus (5925; 13), Sidon nebo Deir el Kamar (15.885; 35), Ptolemais nebo Akka (18.000; 58), Tripolis (4500; 12), Aleppo (10.000; 14), Bosra (5700; 14), Damašek (10.835; 56), Eliopolis (Baalbek; 8000; 15), Zahleh a Forzul (25.000; 43), Emesa nebo Homs (16.840; 38), dále ještě 4 biskupství titulární.

V Bulharsku jsou pro katolíky vých. obřadu dva vikariáty, thrácký a macedonský, spravované jedním administratorem (5598; 41).

Katolíci vých. církve rumunské jsou rozděleni ve čtyřech diecesích: Fogaraš (520.000), Gherla (562.906; 524), Velký Varadín (134.934; 176), Lugoš (120.000; 160).

Počtem a rozkvětem náboženského života vyniká nad ostatní východní církve rusínská. Má v Polsku arcib. Lvov (1,328 868; 811), biskupství Přemyšl (1,385.145; 832) a Stanislavov (995.307; 476), v Československu diecese Prešov (180.000; 173) a Munkačev (480.000; 340), v Jugoslavii diecesi Křiževac (50.900; 55), v Uhrách ap. administraturu Mikolcs (23.812; 27), v Rumunsku apošt. administraturu Siret (82.502; 37).

V Americe je pro Rusíny z Polska jeden ordinariát (274.100; 91), jiný pro Rusíny z Podkarpatska (309.000; 144), a ordinariát pro Rusíny v Kanadě (259.000; 51).

Pro katolické Rusy vých. obřadu je exarcha v Rusku (nyní ve vězení), pro katolíky ruského obřadu v Číně ordinariát Charbin.

Ke katolíkům vých. obřadu typu byzantského třeba ještě přičísti rumunské a rusínské katolíky v Maďarsku eparchie Hajdudorog, suffr. Ostřihom (148.200; 133), a to ke katolíkům obřadu čistě řeckého, poněvadž užívání maďarského jazyka nebylo posud dovoleno (dosud byl starořecký).

Je tedy všech katolíků východního obřadu, pokud lze počet zjistiti, 7,733.304 s 8448 kněžími. Čítáme-li katolíků všech 341,428.000, byl by poměr katolíků východních k latinským 1 : 43, čili katolíci vých. obřadu tvoří asi 2·3% všech katolíků. Vzhledem ke svým soukmenovcům posud nesjednoceným (podle Staatslexikon sv. III. 1929, str. 1768 jest jejich počet 152,442.600) byl by poměr 1 : 19, čili asi 95% východních křesťanů není ještě sjednoceno s Římem.

Do počtu kněží udávaných svrchu pro jednotlivé diecese byli zařazeni také řeholníci, pokud pracují v duchovní správě. Proti velikému počtu řádů a kongregací mají východané řády jenom tři: Antoniány, rozdělené ve tři kongregace: aleppskou, baladitskou a kongr. sv. Isaiáše, Basiliány, rozd. v kongr. italo-řeckou (v Grottaferrata), rusínskou n. Spasitele, řecko-melchitskou n. Spas., ř.-melch. zvanou soaritskou a armenské mechitaristy. Ženské řehole jsou většinou teprve v počátcích. Tak má armenská církev dohromady jen 140 řeholních sester (novicky v těchto údajích nejsou počítány), koptická 14, řecká čistého obřadu řeckého 10, bulharská 20, syro-chaldejská 63, maronitská 20. Jen u Rusínů rozvinují i řeholní sestry blahodárnou apoštolskou činnost: v osmi různých řádech nebo kongregacích (basiliánky, sestry Nep. Početí, sestry sv. Josefa, sv. Josafata, sv. Rodiny, myronosky, kongr. sv. Theodora Studity, kongr. sv. Vincence z Paula); je tam na 1000 řeholnic.

Vedle seminářů diecesních má katol. vých. církev i několik ústředních kolleji nebo bohosloveckých učilišť. Pro všecky katolíky vých. obřadu v Asii je Východní seminář v Beyrutě. Melchiti mají seminář sv. Anny v Jerusalemě, Syrové tamtéž na hoře Olivné, Syrochaldeové v Mosulu, Malabarci apoštolský seminář v Puthenpally. Pro Řeko-albánce v Italii je chlapecký seminář v Grottaferrata, kněžský v Palermě. V Římě jsou tyto kolleje: řecká (zal. 1577, alumnů 23, navštěvuje učiliště dominikánské „Angelicum"), maronitská (1584; 16, „Angelicum"), armenská (1883; 22, chodí na jesuitskou universitu „Gregorianu"), etiopská (1919; 7, poslouchají přednášky na školách Propagandy), rusínská (1897; 28, Gregoriana), ruská (1929; 7, Gregoriana).

*

hd. — Náboženská vyznání v Německu.

Nedávno vyjádřil se v pruském sněmu pruský ministr Hirtsiefer o stavu obyvatelstva německého takto: „V Německu máme nyní přestárlé obyvatelstvo. V r. 1910 měla dobrá třetina všeho obyvatelstva, přesně 33·9%, méně než 15 roků. V r. 1925 byla dětí tohoto věku už jenom dobrá čtvrtina, přesně 25·7%. Téměř dva miliony lidí, přesně 1,977.567, jsou starší nad 70 r., přes jednu třetinu milionu, čili 335.633, jsou starší nad 80 r., mezi těmito jsou 13.682 lidé staří od 90 do 100 r., a 72 lidé jsou starší než 100 r.“ Slova tato jsou vzata z církevní příručky pro katolické Německo, kterou Němci v říši vydávají každý rok.

Poslední svazek této příručky, pojednávající o r. 1929, obsahuje mimo jiné také velmi zajímavá data o tom, jak přírostek obyvatelstva v Německu se rozděluje na jednotlivá náboženská vyznání. Dle toho jest největší přírostek obyvatelstva v Německu v katolickém Horním Slezsku, kde připadá na 1000 obyvatel 25·5 živých porodů, nejnižší je v Berlíně, kde připadá na 1000 obyvatel 10·6 porodů, v Hamburgu 13·7, a v červeném socialistickém Sasku 15·6. K vůli srovnání a zajímavosti třeba poukázati k tomu, že v Horním Slezsku připadá na 1000 obyvatel 7·8 svadeb, v Berlíně 10·2, v Hamburgu 9·8, a v Sasku 9. Dle toho připadá v Hor. Slezsku na jedno manželstvo průměrně 3·27 dětí, v Berlíně jenom 1·04. Přirozený následek jest ovšem ten, že přebytek porodů nad úmrtími obnáší v H. Slezsku 12·4 na 1000 obyvatel, ačkoli v Hor. Slezsku jako v oblasti průmyslové obyvatelé se netěší dlouhému věku, kdežto v Berlíně už se jeví úbytek obyvatelstva, a sice 1·5 na 1000 lidí. Že přes to obyvatelstva přece jenom ještě přibývá, vysvětluje se jenom zmenšenou úmrtností po válce. Aby se nynější stav obyvatelstva udržel na nynější výši, bylo by potřeba ročně 18·7 živých porodů na 1000 obyvatel, ale Německo jich vykazovalo už v r. 1927 jenom 18·3. Ve zmíněné příručce naříkají, že německý národ není už s to nahraditi roční úbytek obyvatelstva, povstalý úmrtími. Tento úbytek dobrovolný, který německý národ sám sobě způsobuje, jest prý mnohem větší a bolestnější nežli všecky škody a ztráty, které mu způsobila nešťastná válka a všecka odstoupení území ztracených.

Když přihlížíme k náboženskému vyznání obyvatelstva německého, pak se jeví tato záležitost, pro Němce kormutlivá, takto: V Prusku připadalo na jedno manželství mezi dvěma katolíky v letech 1924—1927 celkem 3.31 dětí, kdežto takové manželství v letech 1891—1895 mělo ještě 5.16 dětí. Manželství mezi dvěma protestanty mělo v letech 1891—1895 celkem 4.18 dětí, ale 1924—1927 už jenom 2.08 dětí, manželství mezi dvěma židy mělo 1891—1895 celkem 3.29 dětí, 1924—1927 2.14. Poslední rubrika této statistiky vykazuje „ostatní“ manželství, to jsou manželství nábožensky smíšená a pak lidí bez vyznání. Tato manželství měla 1891—1895 po 3.19 dětech, ale v poslední době už jenom 1·34 dětí. Z této statistiky jde jasně na jevo, že manželství protestantská a židovská jsou úplně už zařízená na systém

dvou dětí, uvedená ostatní manželství nepřispívají už ničím pro rozmnožení národa, nýbrž znamenají už ztrátu, takže jedinými aktivními položkami v národní bilanci německého národa jsou už jen manželství katolická.

Mezi dětmi protestantskými je 12.04% dětí nemanželských, mezi katolickými 8·28%. Mezi protestanty po zvlažnění náboženského života více bují vraždění nenarozených nežli mezi katolíky. Co se týká manželských rozvodů, připadalo v letech 1919—1927 na 1000 katolických manželství průměrně 31·5 rozvodů, na 1000 protestantských 58.6 rozvodů, na 1000 židovských 70·1 rozvodů, a na 1000 těch ostatních manželství 88·4 rozvodů. Mezi katolíky je tedy nejméně rozvodů, ačkoliv i toto číslo 31·5 na 1000 manželství jest bolestné a kormutlivé.

Bolačkou pro německé katolíky jsou s m í š e n á manželství, která jsou ovšem nejčastěji tam, kde jsou katolíci ve značné menšině. Poslední statistika, v tomto oboru uveřejněná, týká se roku 1924. V tomto roku bylo v celém Německu kromě obsazeného území saarského, uzavřena 109.324 manželství čistě katolická, a 50.125 manželství smíšených, při nichž mnohem častěji sobě bral katolický muž ženu jiného vyznání, nežli opačně. Na celé Německo připadalo tedy průměrně na dvě manželství katolická jedno manželství smíšené. V jednotlivých německých městech, zemích a provinciích byl tento poměr ovšem různý, a namnoze nepříznivý. Tak ku př. byl tento poměr mezi manželstvími katolickými a smíšenými v Horním Slezsku 11 : 1, ve Westfálsku 2½ : 1, v Rýnské provincii 3 : 1, v Bavorsku 5 : 1, zato připadají v Berlíně na jedno katolické manželství 4½, a v Sasku dokonce 7 manželství smíšených.

Mimochodem jen budiž podotčeno, že po cizích vojácích odtáhlých nedávno z německého území zbyly tisíce (snad 15.000) nemanželských dětí, o jejichž opatření se diplomaticky vyjednává.

Německé katolíky rmoutí také horečka odpadová a vystupování z církve, které ještě neustalo. Tak v roku 1927 vystoupilo z církve, katolické 41.865 lidí, z nichž jenom 4.663 se stali protestanty, do církve katolické vstoupilo v roku 1927 celkem 7.910 lidí, mezi nimi 7.407 protestantů. Přestoupilo tedy více lidí z protestantismu do církve katolické, nežli opačně, ale 41.865 katolických odpadlíků jest přece jenom číslo vysoké a bolestné.

*

hd. — P r v n í k o s t e l z o c e l e

má býti postaven ve středním Štyrsku, v městě Donawitz, které jest po Št. Hradci největší město ve Štyrsku, mající 20.000 obyvatel. Ale kostela tam posud nebylo. Katolíci tamější konávali posud v neděli a ve svátek bohoslužby v divadelním sále Katolického spolkového domu v sousedním městě Lubno (Leoben). Nyní se však tamější katolíci vzchopili, založili Kostelní stavební družstvo, které sobě vytklo za úkol postaviti nový kostel, a to z ocele, aby se kostel hodil úplně do krajiny tamější, která slyne velkolepým průmyslem železářským a oce-

lářským. Vždyť téměř veškero obyvatelstvo tamější krajiny jest zaměstnáno v tomto průmyslu, kterýž tam provozuje známá Alpínka (Alpine Montangesellschaft). Ta ochotně vyšla vstříc tužbě svého katolického dělnictva a nabídla se, že na stavbu kostela dodá ocelovou kostru. Ocelové domy už byly stavěny v Německu i v Anglii, a prý se osvědcily a vyhovují potřebě. Toto bude první kostel, postavený z ocele.

*

Automobil a bubikopf mají své patrony?

Odporně zajímavý příklad novinářské šmokoviny čteme v salzb. „Kath. Kirchenztg". 13. ledna 1929 byla v „N. Wiener Journal" zpráva, že kterýsi francouzský farář maje málo práce a ještě méně peněz udělal „sainte Fortunade" patronkou bubikopfů, aby se muži s nimi smířili a s manželkami se pro ně nerozcházeli: následoval prý jen příkladu těch farářů ve farnostech „St. Christoph", kteří majíce z asi 30 koster toho světce (v něm. textu, snad chybou tisku? je dokonce: jedes Heiligen) každý aspoň část její, udělali jej patronem automobilistů.

O těchto „patronech" bylo tuším cosi i v českých novinách. „N. W. Journal" dvakrát vyzván, aby udal, odkud zprávy ty má, po př. je odvolal, ani neodpověděl ani neopravil. Tak se bojuje proti pověře!

Nejpříznačnější při tom jest, že rakouský katolický Schriftstellerverband, tedy sídlem asi v též Vídni, poslal „Journalu" ten dotaz, až když byl na ony zprávy upozorněn katolickým tiskovým bureau v — — Kodani! Byly totiž otištěny ze Journalu v danském týdeníku „Hjemmet", a takto se o nich teprv „dověděli" ve Vídni! Anebo věděli o nich, ale nedbali.

*

Jugoslavská

diktatura v odporu proti katolictví dělá i takové hlouposti, jako že kázala zatknouti dva velevážené biskupy, lublaňského Jegliče (nyní raněného mrtvicí), který v boji právě za slovinskou národnost mnohdy zacházel do krajností, a sarajevského metropolitu Šariče. A hloupost v politice je prý horší nežli zločin! Stran b. Jegliče odpověděl prý ban, že by se nenašli lidé, kteří by na stařičkého, vůbec váženého hodnostáře vztáhli ruku.

Neradostný jest věru pohled do slovanských zemí, jak se tam vůči náboženství uplatňuje „vláda věcí přešlá do vlastních rukou"!

Vědecký a umělecký.

m. — O poválečné ruské literatuře napsal dlouhou úvahu v únorovém čísle „Slavische Rundschau“ Ilja Erenburg, jenž sám svými romány z revolučního ovzduší pronikl daleko za hranice Ruska. Aspoň některé jeho zajímavé poznámky zasluhují pozornosti.

Přiznává otevřeně, že porevoluční ruská literatura nestojí dosud za mnoho. Na otázku cizinců po nových ruských románech odpovídá se prý vždy: Staví se teď u nás znamenité elektrárny. Síly generace, i kdyby byla sebe heroičtější, jsou přece omezeny. Revoluce vyváží ideje, nemůže proto vyvážet ani mírového obilí, ani dobrých románů. Nejlepší kniha ruské literatury, Gogolovy „Mrtvé duše“, byla napsána v nejtemnějším období ruských dějin. Cenou za ni byly vzdechy milionů bitých ruských sedláků a šílenství Gogolovo.

Dnešní ruští spisovatelé nedovedou — podle Erenburga, psát. Nejnadanější píší méně obratně než průměrný francouzský romanopisec. Revoluce pomohla jim jen k tomu, aby se zbavili starých forem. Román se nám rozkládá před očima, kdežto v Evropě žije dál: jednak jsou tam spisovatelé, kteří ještě dovedou psáti romány, jednak jsou tam i čtenáři, kteří někdy potřebují takové četby, jednak je tam klid, třebas jen relativní. V Rusku však zánik staré společnosti neudělal konec žanrovému básnění. A je docela možné, že nám nastane ještě doba pohádek ...

Máme dnes mnoho proletářských spisovatelů. Jedni studují Tolstého, druzí se spokojují Gladkovem. Pohodlnější předělávají starý naturalistický román, obratnější stávají se prostě novináři. Podíváte-li se na tradiční sovětský román nebo na sovětskou novelu, poznáte hned vítězství naturalismu: všichni ti mužíci a dělníci stojí před námi živi. Přes to mají často třídní ráz, jsou to romány thésové, to je — smyšlenky. A to je nudné pro čtenáře toužící po pohádkách a lživé pro ty, kdo hledají pravdy.

O poměru literatury k novinám praví Erenburg: Vím, že všechny noviny světa jsou nečisté, a špiní nejen prsty. Ale naše pokolení se špíny nebojí, vždyť prošlo zákopovou školou. Nemyslím, že by noviny mohly nahradit knihu; ale moderní literatura je nemyslitelná bez novinářských zkušeností.

Jakýmsi doplňkem těchto poznámek Erenburgových mohou býti zprávy, jež názorně ukazují, jaké svobodě se těší spisovatelé v sovětském Rusku. Tak byl nedávno jeden z nejnadanějších sovětských spisovatelů Boris Pilňak spolu se spisovatelem Zamjatinem vypuzen velmi bezohledně ze svazu proletářských komunistických literátů pod záminkou, že ve svých dílech nepodporují nové socialistické směry v Rusku. Vypuzených ujal se Maxim Gorkij, ukazuje, že básníka nelze odsuzovati pro kritické výroky a naopak že žádný spisovatel nemá práva na nějaká privilegia jen proto, že ve špatném

díle hlásá oficielní myšlenky. Za toto prohlášení stal se Gorkij, nedávno tak oslavovaný, předmětem nejostřejších útoků, v nichž prohlášen za „vrtkavého a maskovaného nepřítele SSSR“ a za zakrytého obhájce reakční části sovětské literatury. Věcí se obíral v poslední době sám výkonný výbor komunistické strany, jenž zatím odsoudil tuto charakteristiku „velkého revolučního spisovatele Gorkého“, ale prohlásil, že rozřeší otázku dalšími speciálními r e s o l u c e m i (!)

r. — O v ě d e c k é práci v nynějším Rusku podotýká pražský prof. Polívka v „Národop. věstníku čs.“ (1929, č. 4): „Můžeme .... leda živě litovati, že učenci sovětského Ruska bez pevné jazykovědecké průpravy, neznajíce evropského vývoje vědeckého, jsou svou živou fantasií sváděni na takové scestí. (N. S. Deržavin z pohádkového Popeljuska, Popelvára, Pepeljuzy atd. činí Peruna, jelikož popel souvisí s ohněm, při čemž mysliti možno na oheň s nebe, t. blesk!) Tato výtka netýká se ovšem všech učenců, působících nyní v té zemi, ohrazující se vyšší čínskou zdí, než to uměla Kateřina II po francouzské revoluci, ale ovšem valné části, zvláště mladší vrstvy.“

*

S b o r n í k v e l e h r a d s k ý

vycházel r. 1880—1885, kdy se chystaly slavnosti na památku úmrtí sv. Methoděje. Vydávali a z velké části psali jej velehradští duchovní správcové, farář Vykydal a kaplan J. Vychodil s několika spolupracovníky, odborníky v archeologii a dějepise, ale i dilettanty. Nejcennější jsou zprávy z dějin n y n ě j š í h o Velehradu, tedy od 13. stol., opírajíce se o prameny jakž takž věrohodné. Na předchozí dobu, i dosud ještě málo objasněnou, nestačily ani síly ani pomůcky.

V r. 1896 a 1899 učiněn pokus obnoviti tento sborník, ale nepodařilo se vydávati jej pravidelně dále.

Teprve teď jej obnovuje svým nákladem archeologický spolek Starý Velehrad, dříve v Uh. Hradišti, od r. 1925 na Velehradě, jenž r. 1929 dostal od družstva Velehrad do správy archeologickou sbírku velehradského musea a právo kopati v katastru všech obcí kolem Velehradu. Podle 1. sešitu (str. 43, 8 K) chce obnovený Sborník uveřejňovati zprávy archeologické, historické a místopisné, pokud se týkají Velké Moravy a Velehradu. Co do polohy Velehradu Methodějova odmítá ref. H. jak Ostřihom, tak Děvín.

*

m. — „B ř e z i n a k o u z l a z b a v e n ý“.

Tak nadepsaly pokrokové (či jak se nyní říká „levicové“) „Literární Noviny“ (1930, č. 4) svůj článek o „Hovorech s O. Březinou“, jichž se v poslední době objevilo zrovna několik. Největší z nich a pro „levicové“ kruhy nejmrzutější jest objemná kniha Gisy Pickové-Saudkové, která žila v Jaroměřicích 15 let a navštěvovala básníka

i po svém odjezdu až do poslední doby. Zapisovala si všechny hovory s ním, ale je si sama vědoma, že k jejich četbě nutno přistoupiti s jistými výhradami. Předně Březina jako každý přizpůsoboval svůj výraz i myšlenku posluchači, „každé promluvené slovo v tomto smyslu jest už kompromis mezi mluvícím a naslouchajícím“, a za druhé sama reprodukce jest již druhým zkreslením.

Přesto noviny různých stran, jak je pochopitelno, vytahují nyní z „Hovorů“ jim příznivé výroky, zvláště takové, jimiž možno utloukati stranu druhou. Socialisty nejvíce mrzí básníkovy konservativní názory o socialismu a politice, o školských novotách, o válce atd. „Lit. Noviny“ otevřeně doznávají ke konci zmíněného článku, že uveřejnění těchto výroků, jež „ukazují Březinu s úrovní okresního ducha, úporného ctitele Kramářova, horlivého čtenáře Nár. Listů“, udělalo jim básníka vzdálenějším než byl dosud.

K podobnému závěru dospívá Boh. Koutník, jenž v týdeníku „Čin“ (č. 20) podrobněji a soustavněji rozebírá názory B—ovy, jak se jeví ve všech dosud vydaných sbírkách „Hovorů“ (Syllaba, Moučka, Chalupný, Deml, Saudková). Různé protiklady v názorech básníkových (zvl. také náboženských) vysvětluje jeho „negativním postojem k životu, který se mstí neschopností jednat, postupným ochromováním vůle. Nerozhodnost znamená nedostatek odvahy, nikoli důvodů. Proto lpění na tradici, i na tradici m a t r i k o v é h o katolictví“. Nerozhodnosti propadal B. i ve svém vlastním povolání, kde se bál změn a nepřál novým směrům.

Neschopností jednat a ochromováním vůle vysvětluje Koutník, odvolávaje se zase na knihu Saudkové, také B-ovu zálibu pro myšlení orientální i jeho odmlčení. Uveřejnění básnických knih mezi 27. a 33. rokem věku bylo jeho největším výbojem nejen uměleckým, ale i životním, největším projevem aktivity. Potom se pro samé skrupule upřílišené autokritiky nemohl dostati k tisku. Vyžíval se v hovorech, k čemuž ho posílila paní Růž. Svobodová: z jejího výroku usoudil, že nemá psát, nýbrž mluvit, jako východní mudrcové. Ale i ty hovory vedly k citovým zraněním, lidé je zaznamenávali, vznikaly spory o jejich výklad, a básník coufal dále, odhodlával se k mlčení. Proto bylo marné jej vyzývati, aby přednášel na universitě.

Důsledek rozboru Koutníkova překvapí ovšem nemálo ty, kdo před rokem po smrti básníkově slyšeli oslavné řeči a četli dlouhé tirády o jaroměřickém mysliteli. „Březina nebyl myslitelem ani ve svém díle, ani mimo ně, byl básníkem. Jest podstatné ne to, co vyslovil, ale jak to vyslovil. Nemá smyslu dovolávati se jeho výroků ani s nimi polemisovati. Nejsou také podmíněny myšlenkově, nýbrž citově. Není v nich jeho význam. Ohlas, který vyvolávají, jest jen důkazem nepochopení vlastního významu Březinova a nepochopení i jeho vlastní osobnosti. Přeceňování myšlenkového obsahu jeho výroků i veršů znamená neporozumění básníkovi, je to utloukání velikého umělce malým myslitelem.“

Není ovšem pochyby, že by i tento úsudek zněl jinak, kdyby byl B. stranil — socialistům! —

r. — O díle Březinově přednáší teď na brněnské universitě prof. Dr. Arne Novák. —

U Fr. Borového v Praze, ve sbírce „Pamětí, knihovny literárních vzpomínek a korespondence“, vydávané III. třídou České Akademie, ve II. svazku vydány dopisy Otokara Březiny, a to I. svazek Františku Bauerovi, spolužáku z telecké reálky, nyní nadučiteli m. s. v Hlubokých Mašůvkách, uspořádané a důkladnými vysvětlivkami opatřené od prof. Dra. Miloslava Hýska. Sahají od r. 1887 (od maturity) do 1901.

Březina rád rozmlouval, jak nyní známo; a z rozsahu těchto dopisů viděti, že také rád dopisoval, což asi příští sbírky ještě více dosvědčí.

Dopisy Fr. Bauerovi jsou cenné po stránce povahopisné i literární. Při obojí bylo by vzhledem k tomu, že zde máme několikaletý vývoj od doby studentské, velkou rozmanitost dojmů životních a slovesných, nemístně pedantské hnísti každý výraz a každý výrok živého učitelského začátečníka-zkoušence nebo vznikajícího literáta. Nevšední nadání a sčetlost, ač nikoli všestranná, opravňovalo i tohoto k jakémusi sebevědomí a ke kritickým úsudkům, jež ovšem nemohly zůstati definitivními. Zaplatilť i on v nich daň snadno překonávající modernosti, kde později jako učitel slovesnosti by byl měl více prohlédati k potřebám solidního vzdělání a výchovu literárního v osvědčených šlépějích dřívějška.

*

9. všenárodní sjezd psychologů byl vloni začátkem září v New Haven Conn. Účastníků bylo na 1000, přednášek 457. Předseda Cattell v přednášce o rozmachu psychologie ve SS pravil, že je tu přes 100 psychologických ústavů s asi 1000 badatelů a s ročním nákladem po 7000 doll. a asi 2000 odborných spisů (celkem vykazuje světová produkce i s nimi asi 6000 spisů o psychologii.)

V přednáškách a rozpravách bylo viděti značný rozdíl mezi směrem americkým a evropským. Zde převládá theorie sebepozorování a spojitost s ostatními duchovědami, tamto zřetele praktické, jak totiž učiniti člověka zdatným pracovníkem a jak rationalisovati hospodářství, pozorování biologické, zvěropsychologie, jakž vůbec západní směr více odděluje psychologii od filosofie. —

7. všenárodní sjezd pro filosofii bude letos, také začátkem září v Oxfordě. Jednati se bude (anglicky, francouzsky, německy neb italsky) na schůzích společných a zvláštních v těchto oddílech: metafysika, logika a noetika, ethika a státní filosofie, dějiny filosofie. —

Augustinský týden (velkonoční) bude letos v Římě. Pořádá jej Academia Romana s. Thomae Aq. Dopoledne budou v užších kroužcích probírány sporné otázky, odpoledne budou přednášky rázu obecnějšího; poměr augustinismu a thomismu má býti zvlášť projednáván (Gilson, Grabmann, Théry).

Vychovatelský.

rš. — Dívčí školství.

Lonský mezinárodní sjezd středoškolských professorů v Haagu zabýval se dívčím školstvím. Obšírný referát o sjezdovém jednání uveřejnil Dr. J. Veitz ve „Střední škole". Na tomto sjezdě uplatňovala se snaha připnouti vývoj dívčích středních škol, osnovami i methodou, ke školám chlapeckým. Tuto snahu zastávala na sjezdu sl. Collette, z lycea Jules-Ferry v Paříži. Odůvodnila svůj návrh sociální nerovností francouzských professorek. Ostatní problémy pokládá sl. Collette za společné oběma pohlavím, neuznává žádného problému specielně ženského. Proti ní postavila pí. Degen-Slosarská, ředitelka dívčího lycea ve Vloclavku v Polsku, návrh na reformu dívčího školství ve prospěch zhodnocené výchovy rodinné a sociální. Žádá, aby dívčí střední školy všech typů přizpůsobily se vyukou i výchovou biologickým a psychologickým zvláštnostem dívek a zvláštnímu úkolu žen ve společnosti a rodině. Proto navrhovala omezení učiva v mathematice, fysice, chemii na prospěch zdravotnictví, psychologie dítěte, vychovatelství a vedení domácnosti. Zajímavo jest, že pí. Degen-Slosarská nemluvila jménem centrální organisace polských professorů a professorek, nýbrž jen jménem komise dívčího školství. Mezi Poláky nebylo v této věci jednoty. Dokonce skupina pokrokovějších žen polských ústy pí. S. Jetkiewiczové nesouhlasila s návrhem a odmítala každou snahu směřující k ulehčení i zlehčení dívčího studia. Spory o dívčí školství trvají v Polsku již dlouho. Prof. paedagogiky na varšavské universitě místo hádek radí cestu pokusného školství, která může jedině poskytnouti přesvědčujícího důkazu o tom, zda nutno dívčí školství differencovati programově nebo jen methodicky, či podržeti pro dívčí i chlapecké školy jednotné osnovy a methody.

Jak se stavěli k návrhům zástupcové jednotlivých národů a zemí?

Holandsko, jak z několika referátů, celkem nepřispívajících k řešení problému, bylo zřejmo, hledá vlastní cesty pro intelligenci ženskou ve vhodnějších methodách vyučovacích i ve vhodnější volbě a rozdělení učebné látky. Za holandské školy náboženské promluvil k otázce dívčího školství prof. de Boer. Upozornil, že ženy, aby dosáhly týchž práv jako muži, shodily nepravem své ženství, svou citovou duši, a zavěsily si na bojovnou standartu rozumovou duši muže. „Místo aby se domáhaly sociální rovnoprávnosti s muži jménem sociální spravedlivosti, zdůvodněné sociálními hodnotami svého plného ženství, znásilňují sebe, přírodu i logiku, prohlašujíce, že není rozdílu mezi duší mužskou a ženskou, zneucťují samy sebe, jakoby duše ženská nebyla důstojná, aby žila svým vlastním životem, svými bohatými dary ducha i srdce, leda zavěšena na rozum muže."

Jménem professorek jugoslavských připojila se pí. Bogdanicová k thesi francouzské. Rumunsko také není jednotné. Delegátka jistí,

že obojí intelligence, mužská i ženská, je schopna duševního vývoje na podkladě společných osnov (až na tělocvik a ruční práce) a method. Žena prý i bez zvláštní výchovy dovede se orientovati v životě ženy. Proti tomu však uvádí rumunský delegát zkušenost z experimentní psychologie (obrazy kinestetické), že dívka, která po dvanáct let byla vychovávána jako hoch, nemůže míti v daném okamžiku z čista jasna pochopení pro svůj úkol matky, manželky a pro povinnosti sociální, leda by k nim byla vedena zvláštní přípravou mimo školu.

Ani Belgie nestojí na straně Francie. Professorky belgické se domáhají, aby v době fysiologické přeměny byly dívky zbaveny nadměrného přetěžování anebo aby učebná látka byla rozvržena tak, aby zdraví dívek v době krise netrpělo nerovnováhou učebné látky. Lucembursko napodobuje poválečné školství německé, kde různé větve studií jsou zakončeny zkouškou maturitní, která však poskytuje stejných práv pro studium universitní. Anglie ve svém oficiálním školství uznává duchové i psychické rozdíly obou pohlaví a podle nich upravuje osnovy a methody středního školství, aby osobnosti chlapecké i dívčí se vyvíjely nezkřiveně. Švedsko nezaujalo žádného určitého stanoviska, v Letonsku je dívčí školství upraveno na společném rámci osnov a method pro střední školy chlapecké. Podobně i v Portugalsku.

Španělský zástupce se diví, proč stejná práva, jichž se ženy dovolávají, musí býti podložena stejnou kulturou? Proč by nemohly podle sebe rozkvétati dvě kultury, mužská a ženská, vzájemně se doplňujíce? Mezinárodní rada žen, jednotící 42 rady národní, nemohla zaujmouti stanovisko leč velmi široké. Ale žádá od školy výchovu dívky pro život rodinný. Mezinárodní federace žen s vysokoškolským vzděláním přiklonila se k návrhu francouzskému. Československo taktéž, zastupované pí. Bousovou.

Kromě hlavního problému dívčího středního školství — společné osnovy a methody — pojednávalo se jako dozvukem o otázce koedukace. Zajímavo je, že ne všichni, kteří hájili rozhodně stejné methody a osnovy, byli přívrženci koedukace. Sama navrhovatelka jako zástupkyně Francie byla velmi opatrná ve svém úsudku o koedukaci. Podobně i jiné země posuzovaly více méně skepticky výsledky společné výchovy chlapecké a dívčí. V Jugoslavii jsou příznivci koedukace hlavně ženy, odmítají ji hlavně rodiny, professoři a jednotlivci, kteří prošli školou koedukační. Zvláště doba poválečná prý není vhodná pro školu koed. Holandsko má přátele koed. v úzkém kruhu koedukačních škol. Úřední kruhy vyhovují tlaku veřejného mínění, které považuje koed. školu za nebezpečí pro nezkřivený vývoj ženské osobnosti. V Belgii není naprosto příznivé ovzduší pro koedukaci. Anglie není jednotná, ale většina učitelů je přesvědčena, že koed. působí blahodárně jen v době duševního klidu, který je porušen oboustranně vývojovým přelomem v době dospívání. V Rumunsku je koed. považována za nutné

zlo poměrů hospodářských a místních. Letonsko je naladěno protikoedukačně, Lucembursko je věrno rozdílné výchově chlapecké a dívčí. Norsko však na základě třicetileté zkušenosti je pro koedukaci, jak již r. 1923 prohlásila na pražském sjezdě sl. V. Otterová. Je ovšem třeba opatrnosti a rozumného oddělení mnohých věcí. Také Polsko, Portugalsko a Španělsko uznávají sice některé výhody koed., ale soudí, že „nejlepší organisace dívčího školství jest výchova výhradně ženská". V Československu professorky celkem přejí koed., muži a veřejné mínění jsou názoru, že dnešní doba není vhodná pro koed. a považují ji jen za nutný následek hosp. poměrů.

Usneseno bylo tedy na XI. mezinárodním kongresu o dívčím školství, že musí míti tytéž podmínky přijímací jako školy chlapecké, tentýž výběr při základu, tytéž osnovy pro všechny předměty, které přispívají k tvoření intelligence a ke všeobecnému vzdělání, že musí vrcholiti společnou zkouškou, udělující všem tutéž hodnost a tatáž práva. Konečně bylo také přijato závěrečné ustanovení, že každá reforma dívčího školství má býti závazně i do budoucna spjata s reformou školství chlapeckého. Aby se vyhovělo trochu potřebám společnosti, bylo také ustanoveno: „Všeobecné vzdělání středoškolské musí poskytovati místa racionelní a vědecké přípravě sociální. Toto vzdělání, povinné pro žáky obou pohlaví, mohlo by obsahovati některé části, které by byly společné, a jiné by spíše vyhovovaly jejich zvláštním povinnostem." O koedukaci bylo usneseno: Připustíme-li jednotu všeobecného vzdělání pro obě dvě pohlaví, koedukace jest věcí místních poměrů, vhodnosti, finančních a administrativních možností a musí býti upraveno národně.

Různost názorů co do koedukace, jak se jevila na sjezdě, panuje také mezi odborníky vůbec. Tak W. Stern v knize W. Hoffmanna a W. Sterna: Sittlichkeitsvergehen an höheren Schulen und ihre disziplinare Behandlung, Lipsko 1928 (dle Stř. šk. X, str. 109) na základě úředního materiálu o mravních poklescích v Prusku konstatuje, že „z koedukačních ústavů bylo hlášeno velmi málo disciplinárních případů". „Tak se zdá, jako by tu denní styk a jeho samozřejmost podporovaly spíše vznik citů kamarádských než vášnivě erotických." Ovšem nelze to říci bez výhrady, jak Stern sám naznačuje uváděje případ, kdy terciáni svedeni přezrálým hochem chovali se velmi neslušně ke svým spolužačkám. Recensent knihy Cyril Stejskal dodává: „Z vlastní učitelské a z psychologické zkušenosti v Paedologickém ústavu bych to řekl tak, že studenti (studentky) přezrálí nebo předčasně vyspělí a záhy pohlavně probuzení — bývají to zejména žáci lehce neuropatičtí, kteří jinak intellektuálně často vynikají nad úroveň třídy — se cítí silně dráždění přítomností druhého pohlaví. Takovým koedukace rozhodně nesvědčí a sami mohou myšlenku koed. svým chováním těžce zdiskreditovati." Pro koedukaci jest i Dr. Magnus Hirschfeld, zakladatel ústavu pro sexuální vědu v Berlíně. Dle interviewu v „L. N." ze dne 11. února 1930 pokládá H. vliv

koedukace na pohlavní vývoj mládeže za příznivý, protože podporuje přirozenějším způsobem vzájemné porozumění a úctu pohlaví k sobě a potlačuje erotické momenty. Vzdalují-li se pohlaví od sebe, tuší se v tom jakási bázeň a ostych, velmi často spojený s chlípností. Zkušenosti s koedukací jsou podle názoru H. příznivé. Z důvodů příznačných pro českého pokrokovce je pro koedukaci un. doc. Dr. Příhoda. Podle něho se obávají koedukace jen země katolické. V zemích protestantských je zavedena všude a v Anglii také, a právě v těchto zemích že se shledáváme s opravdovou pohlavní mravností. (Srv. hořejší poznámky z mez. sjezdu o jednotlivých zemích v otázce koedukace!) V Americe prý vede koedukace k rytířskosti. Muži jsou ochotni z ohledu na ženu, v níž vidí budoucí matku, vykonávati rozmanité práce, které u nás spočívají výhradně na ženě. (Dle Věstníku paedagogického VII, 326.)

Není však nadšen společným vzděláváním chlapců a dívek E. Čapek v 10. čísle posledního ročníku „Nových Čech" 1929. (Cit. ze Stř. šk. X, str. 101—102.) Ani gymnasijní abiturienti a abiturientky nejsou pro koedukaci. Zjistil tak aspoň na vinohradském gymnasiu v Londýnské třídě od lonských oktávanů, jichž bylo 17 hochů a 17 dívek, Dr. Ant. Profous, který o tom podává zprávu ve „Stř. šk." X, str. 151—153. Anonymně mu měli poctivě napsati své zkušenosti s koedukací a svůj názor, ovšem podepřený důvody. Dostal od 34 žáků posudků 29: od 13 hochů (za jednoho z nich napsal posudek jeho otec) a od 16 dívek (za pět dívek napsal posudek někdo z rodičů). Příznivě se pro koed. vyjádřilo 10 posudků (4 hoši a 6 dívek). 15 bylo proti (7 hochů a 8 dívek). Čtyry posudky byly nerozhodné (2 hoši a 2 dívky). Jaké jsou zkušenosti se stanoviska katolického s koedukací, o tom málo se píše.

*

Mládež a politika.

Zakladatel a prvý tajemník „Sdružení katolické mládeže" v Praze (SKM), kněz V. Chlumský pravil na jeho schůzi 1. února: „Prosím vás, děti, politiku nedělejte, ale pomáhejte v ní." Lidová strana následkem volební pohromy r. 1929 zakládá „Mladou generaci lidové strany" asi proto, že se dosavadní organisace mládeže politicky, totiž pro stranu, neosvědčily. V Čechách vzniká „3. generace", na Moravě nepolitická „Naše omladina" převedena k šamalíkovcům a ústřední sekretariát je v ústředí lidové strany.

Jmenované SKM uveřejňuje vůči „Mladé generaci" provolání, kde varuje od tohoto „konkurrenčního spolku, který chce rozbíjeti SKM a mládež strhovati s pravého základu výchovy náboženskomravní . . . v zájmu samé lidové strany, která potřebuje lidí prošlých školou sebezapření a výchovy . . . Nechceme karrieristů a politických šplhavců . . . Mládež nemající potřebné zralosti, zkušenosti a rovnováhy pro vír politické horečky byla by lidovému hnutí přímým nebezpečím."

Tedy ne politiku, a přece přípravu na politiku, vypěstování „pravých, křesťanských charakterů, nezištných, obětavých, jakých lidová strana potřebuje.“

Přetěžký věru úkol, ale nezbytný. Jen kde honem u nás vzíti vzory takových politiků?

*

Vysokoškolských posluchačů je z ČS v sousedních státech a z těchto u nás poměr takový: našich studuje v Polsce 58 (polských u nás 1254), v Maďarsku 305 (384), v Rumunsku 7 (166), v Rakousku 521 (103), v Německu 375 (65). Přirozeně i Rusů, Jugoslovanů a Bulharů studuje víc u nás než našich v jejich zemích; naopak ve Francii, Švycarsku, Italii a jinde studuje více našich.

*

hd. — Z anglického školství.

Podle dějinného vývoje jest v konservativní Anglii velmi mnoho církevních škol. Politika i zde směřuje k jejich zestátnění neposkytujíc jim potřebných podpor. Někde důvodem, někde jen záminkou jest, že školy ty nevyhovují nynějším požadavkům ani učebním ani vychovatelským.

Od r. 1900 jich také skutečně asi 3000 ubylo, z toho anglikánských přes 1800. Katolických naopak přibývá: r. 1929 bylo jich 1832 se 428.000 dětmi; v r. 1929 přibylo 62 škol a přes 2800 žáků. (Katolíků v Anglii a Walesu bylo r. 1923 1,965.782, r. 1929 2,174.673, konversí t. r. 12.372.) Jako jinde stalo by se jim břímě, platiti si své školy a přispívati na státní, nesnesitelným, nebude-li tato neb jiná vláda donucena, věnovati příslušné obnosy na jejich podporu, ovšem vyhoví-li slušným požadavkům zákona. Arciť nepatří mezi slušné požadavky a podmínky školský státní monopol!

*

hd. — Pojištění pro zkoušky.

Anglický Lloyd pojišťuje své svěřence proti všem možným nehodám. V poslední době zavedl také pro universitní studenty pojištění, kdyby propadli u zkoušek. Nedostane propadlý sice od pojišťovny platného vysvědčení, ale vyplatí se mu pojištěný obnos. Platil-li hodně vysoké premie, může snad zkusit žít jako kapitalista. Avšak nestačí jenom platit pravidelné premie, studentu také třeba vykázati se, že navštěvoval pravidelně přednášky.

. . .

Hospodářsko-socialní.

sp. — Deset let prohibičního zákona ve Spojených státech amerických.

Dne 16. ledna 1930 tomu bylo 10 let, co byl ve SS 46ti z 48 států přijat a schválen zákon zakazující přívoz, prodej a pití lihových nápojů, vyjma k potřebám lékařským a obřadním. 43 států vydalo k zákonu tomuto zvláštní prováděcí nařízení, přísnější než zákon sám.

Málokterý zákon byl přijat v Americe takovou jednomyslností hlasů. A jaký jest jeho výsledek, co dobrého přinesl za těch deset let? Na tuto otázku odpovídá v katol. týdeníku americkém „America“ ze dne 11. ledna M. O. Shriver ve článku „Ten Years of Prohibition“. Říkalo se, píše, že zákon přinese blahobyt, že vězení a káznice budou prázdné, blázince zbytečné. Blahobyt ovšem vzrostl, ale ne ve SS, nýbrž v Kanadě, kde poučeni zkušeností, abstinenčních zákonů zanechali a nyní vydělávají veliké peníze dodávajíce lihoviny do SS. Nemocnice i ústavy choromyslných naříkají na nedostatek místa a zvětšují své budovy, a právě před nedávnem žádalo ministerstvo (department) spravedlnosti ministerstvo války o přenechání volných cel vojenských vězení. Počet uvězněných pro opilství je v těchto letech daleko větší než byl před tím. To by ovšem mnoho neznamenalo, poněvadž dříve nebylo takové přísnosti proti opilství. Ale vážnější jest, že právě po r. 1920 vzrostl v nemocnicích a blázincích počet zemřelých alkoholismem.

Z toho tedy jest viděti, že zákon se nezachovává. A vskutku je v Americe veřejným tajemstvím, že zákon se všeobecně a notoricky přestupuje, že za peníze lze kdekoli dostati opojné nápoje, že se do Ameriky přiváží nesmírné množství likérů a lihovin, že nápojů lihových celkem zdravějších, jako je víno a pivo, se sice nyní pije méně, ale za to daleko více různých umělých likérů i nejhorší jakosti. Před krátkou dobou byli v samém Kapitolu (sídle kongresu) a v budově ústřední vlády ve Washingtonu nalezeni a zatčeni překupníci likérů. Kdežto r. 1920 bylo zabaveno jen 153.775 gallonů (gallon = 4·5 litru) lihovin do Ameriky podloudně dopravovaných, stoupl r. 1928 počet na 32,401.380 gallonů.

A zákon není přestupován snad proto, že by nebylo dosti postaráno o jeho zachovávání. Na některých místech se postupuje s bezohlednou přísností, a bylo úředně udáno, že v potyčkách policie s přestupníky zákona bylo dosud zastřeleno nebo zabito 260 osob, buď stíhaných od policie anebo naopak z policie samé; ve skutečnosti prý však je jich na 800. Bylo dále vypočítáno, že udržování celého voje úřednictva a jiné prostředky potřebné k provádění zákona stojí stát ohromné peníze, a připočítá-li se k těmto výdajům to, co stát ztratil na daních za lihoviny, dělá to za deset let slušný obnos 936,000.000 dollarů. Vláda užívá všemožných způsobů, mimo

jiné také prostředku, jistě ne příliš morálního, t. z. agentů-provokaterů, a pouze ti prý ji stojí ročně na půl millionu dollarů.

Důvod tedy, že přes to zákon je tak všeobecně přestupován, může býti jenom ten, že velká většina úřednictva neplní své povinnosti, že se dává podplácet a že sama proti zákonu jedná. A vskutku bylo nutno za osm let 1291 úředníkův úplně sesaditi a mnohé jiné potrestati. A jsou v tom, jak článek podotýká, také úředníci vyšší; i poslance bylo nutno trestati a mnohý senátor prý jenom stěží trestu unikl. Jednalo se hlavně o případy podplacení, dále o zneužívání telefonu, svádění k nezákonným činům, padělání listin a statistik a pod., ale také byly případy, kdy „vykonavatelé zákonů" sami vyráběli a tajně prodávali lihoviny.

A to je právě při všem tom zjevem nejpovážlivějším: úřednictvo Spojených států, kdysi tak známé svou poctivostí a nepodplatností, pozbývá důvěry, a občané ztrácejí vážnost před zákonem vůbec. Doložíme-li ještě podle zmíněného článku, že „nikdy nebylo ve SS tolik zločinů a nebyly konány takové orgie jako za posledních deset let", přisvědčíme závěru pisatele, že „zákon prohibiční nepřispěl ani ke zvýšení střídmosti ani nic jiného dobrého nepřinesl." Je známo, že to byli hlavně methodisté a kvakeři, kteří ve svém přepiatém rigorismu na uzákonění povinné abstinence naléhali a zákon prosadili. Dosavadní výsledky zákona jsou tedy vlastně apologií rozumné morálky a askese katolické, vždy šetřící střední cesty, a zároveň novým důkazem, že ani nejpřísnější zevnější předpisy nestačí na povznesení veřejné mravnosti bez obnovy vniterního mravního života, možné jen pravým náboženstvím.

*

hd. — Dlouholeté požáry v dolech.

Před rokem asi povstal požár na naftových polích u města Moren v Rumunsku, který posud nebylo lze uhasiti. Do výše kostelní věže šlehají tam plameny, tropíce hluk a hřmot přímo pekelný, všechny pokusy požár uhasiti, udusiti, zasypati jsou marny, ačkoliv oheň denně činí milionovou škodu. Podobné požáry nejsou v uhelných dolech nebo na olejových polích nijakou zvláštností. Tak ve státě Kentucky ve SS vznikl kdysi vznícením pozemních plynů v dolech požár, který zuřil přes 50 roků, a který mohl býti jedině tím způsobem uhašen, že bylo koryto blízké řeky přeloženo směrem k dolům a spousty vod byly vedeny přímo do dolů.

V městě New-Straitsville ve státě Ohio SS zapálili stávkující horníci osm dolů, aby přinutili své zaměstnavatele k povolnosti. To bylo v roku 1884. Požár zuří do dnešního dne a ničí výborné uhlí, které tam bylo dolováno a šíří se pod zemí na všecky strany. Ještě déle zuří požár v uhelných dolech v městě Carbondale v Pennsylvanii, který postupuje nahoru a ohrožuje už povrch zemský v širokém okruhu, a poskytuje divákům hrůzostrašné divadlo. Tyto dva důlní požáry zničily už přes milion tun nejlepšího uhlí, jež padlo

za obět dravému živlu úplně bezúčelně. Kdy se podaří, nebo zdali se vůbec podaří jednou tyto dva požáry uhasiti, nelze dnes vůbec se dohadovati. Všechny posavadní pokusy tyto požáry zdolati, selhaly. Nezbývá tedy nic jiného než ponechati doly na pospas dravému živlu, který ustane asi sám od sebe, až stráví všechno uhlí, kterého může dosáhnouti.

Leč tyto důlní požáry jsou přece ještě malicherné proti důlnímu požáru, který zuří v uhelných dolech v osadě St. Ingbert u města Saarbrücken v Saarském území v Německu. Tento požár se vznítil 20 roků po skončení třicetileté války, tedy v r. 1668, a zuří v neztenčené míře po dnešní den, tedy už 262 roků, a jeho konce se nelze dohlédnouti. Za časů básníka Goethea bylo této podzemní výhně využito aspoň tím způsobem, že na kamnech, od ní rozehřátých byl sušen a pražen kamenec neboli ledek, jenž tam byl vyráběn. Také dnes zanášejí se němečtí inženýři myšlenkou, jak by tento nevyčerpatelný na první pohled zdroj tepelné energie mohli využitkovat. Když už poklady nesmírné ceny propadají neodvratné zkáze, a člověk tomu nemůže zabrániti, aby aspoň nějaká část této vzácné energie tepelné mohla býti zachráněna pro lidské pokolení. Zatím ovšem inženýři teprve studují, jak do toho.

*

Nejlidnatější čs města
byla koncem r. 1927: Praha se 751.109 obyvateli (4½% Němců), Brno 245.217, M. Ostrava 129.274, Bratislava 123.376, Plzeň 111.214, Olomouc 61.386, Košice 60.512, Č. Budějovice 49.000, Ústí n/L. 45.330, Liberec 38.400, Opava 35.657, Jablonec 33.673, Prostějov 33.504, Užhorod 22.182.

*

hd. — Revmatismus
jest nemoc mezi mladými i starými velmi rozšířená a lečení velmi nesnadné i nejisté. V Německu si vypočítali, že lidé nemocensky pojištěni jen pro revmatismus zanedbali min. roku 70 milionů pracovních dnů, což ovšem pro ně i pro obecnost bylo ztrátou velikou.

Politický.

Rozvířené poměry vládní skoro ve všech nám blízkých státech, a také v našem, znova prozrazují, že demokracie tak, jak se jí obyčejně rozumí, není všelékem na bolačky států. Je správno, že poměry, jež mají býti upravovány, nejsou tak jednoduché, aby mohly býti stručně a hladce vyřízeny. Jsou skoro všude důvody pro a proti, jež potřebí probrati a uvážiti a podle nejlepších rozhodnouti.

Tu tedy není námitky proti diskusím, ač by snad mohly býti kratší, věcnější a méně nákladné. Ale co se vskutku děje, nejsou již nestranné, věcné diskuse, jež mají vésti k výsledku pro stát nejlepšímu, nýbrž je to věcně i formálně třídní boj, vedený bez ohledu na celek a jen se snahou, aby ta která strana mermomocí prorazila a uzákonila svou.

U nás jsou strany, které pořád ještě nemají dost a vidouce, že jiným pomohly — bezprávně — k úspěchům, jichž by teď samy nezahodily, rvou se s nimi a svým straníkům to vydávaji za kladnou práci pro ně, ač ti na to doplácejí právě jako ostatní.

Parlamentní svět si na tyto tahačky zvykl tak, že bez nich by mu vlády ani parlamentními nebyly.

*

Rakousko
má dvojí boj sociálně-politický. Předně o zákon proti násilí (terroru), dále o dosazení „pevné ruky“ do ředitelstva státních dráh. Obě opatření jsou jistě zcela rozumná a potřebná, ale jelikož ohrožují socialistickou državu, neprojdou bez tuhého boje.

Co do státních dráh je tam jen 80% socialistického zřízenectva. Ze zřízenců těch má nyní 4500 placenou dovolenou, úplnou nebo částečnou: jsou totiž tajemníky organisací nebo starosty v obcích atd., ale železniční erár je platí.

O rakouské politice 1908—1914 vydáno vládou 11.000 listin v osmi svazcích (8144 stran a svazek ukazatele); dílo stojí 500 S.

*

Španělsko.

Zemřel diktator Primo de Rivera krátce potom, když pro nemoc opustil státní službu. Z líčení jeho pohřbu nejvíc asi zajímalo, že byl pochován v karmelitském rouše III. řádu, jehož byl členem. Jinak nebývalo o vládě jeho příznivějších zpráv, ačkoli byla pro Španělsko požehnaná, — více líčen jako neústupný diktator, despota, tyran a pod. Ale v pravdě byl to on, který zemi uvedl do finanční rovnováhy, o několik tisíc rozmnožil školy a v státní správě dbal o pořádek, zvláště podporoval všechna zdravá opatření sociální. Zvůli vojska a studentstva potíral, a byl by ji dojista zarazil docela, kdyby nemoc mu nebyla znemožnila další práce; značná část důstojnictva a vysokoškolského professorstva nebyla proto mezi jeho přáteli, a se zvláštní zálibou se v cizině šířily zprávy o revoluci proti němu a proti dynastii.

HLÍDKA.

Mandeové.

Napsal Dr. Tomáš Hudec.

I.

Semitské obyvatelstvo Orientu je známo svým konservatismem. Konservatismus tento jeví se nejen ve zvycích a obyčejích, které se po tisíceletí zachovávají bez proměny, ale i v oboru náboženském. Jsou náboženské společnosti, křesťanské i mimokřesťanské, které vznikly před staletími a tisíceletími, a přes nepřízeň okolí a poměrů udržují tu svou organisaci tvoříce v moři arabského islamu ostrovy, které jsou sice omílány a zmenšovány, které se však s obdivuhodnou tuhostí brání úplnému pohlcení. Není téměř starokřesťanské sekty, která by tu dodnes neexistovala v menších nebo větších zbytcích. Orient jest jakési museum, kde lze viděti a studovati zkameněliny starých náboženských útvarů, jež dávno ztratily všechen význam, které však silou východní setrvačnosti dosud odporují úplnému zániku.

K nejstarším a nejzajímavějším petrefaktům v onom museu Orientu patří zbytky staré gnostické sekty Mandeů. Ze spisů svatého Irenea a Epifania víme, jak četné byly ony gnostické sekty, které v druhém a třetím století po Kristu vznikly v onom synkretistickém kotlu, jakým byl Orient v době Kristově. V náboženském chaosu, jaký vznikl sloučením přerůznych východních náboženství v jednotné organisaci říše římské, tvořily se a vznikaly nejrůznější a nejpodivnější náboženské soustavy, které označujeme jednotným

názvem gnosticismu. Všecky tyto sekty, jichž dlouhou řadu vypočítávají oba uvedení církevní otcové, a které byly v prvních třech stoletích nejvážnějším nepřítelem mladého křesťanství, zanikly a zmizely se svými vyznavači a svými písemnými památkami v hrobě věků. Udrželi se až na naši dobu jedině Mandeové. Jako zbytky Samaritánů v Nablusu, tak i Mandeové jsou zkamenělinou, která hrou osudu z dávné a tajemné minulosti činí do přítomnosti budíc svou existencí podiv a zájem současné vědy.

Mandeové bydlí rozptýleně v nevelkém počtu rodin po městech a vesnicích při dolním Eufratu a Tigridu, tam, kde se obě řeky stékají a vlévají do Perského zálivu. Z části jsou usazeni na území bývalého tureckého Iraku, z části v perském Chuzistanu. Živí se povětšině řemeslem jako zámečnící, stolaři, zlatníci a pod. Nevíme, kdy povstali, kdy se v těchto končinách usadili, od které doby tu vedou svou skromnou existenci. Vidíme však, že si Mandeové uchovali nejen své nářečí, odnož to staré aramštiny, ale i své staré náboženství s církevní organisací a s posvátnými knihami! Jako u nabluských Samaritánů, tak i počet Mandeů se zmenšil a stále se zmenšuje, a zdá se býti otázkou nedalekého času, kdy z musea Orientu poslední zbytky této prastaré sekty zmizí naprosto.

Zájem, jaký náboženství Mandeů vyvolává, není pouze historický, ale i náboženský, a to časově náboženský. Neboť náboženský systém Mandeů a jeho poměr ke křesťanství patří mezi otázky nejen zajímavé, ale i časové. Dokazují to četné knihy a články vědeckých časopisů o tomto předmětu.

Příčina tohoto zájmu a této časovosti je tato:

Racionalistická věda popírá nadpřirozený původ křesťanství a pokouší se jeho vznik vysvětliti způsobem přirozeným. Na křesťanství dle těchto učenců není nejen nic nadpřirozeného, ale také téměř nic původního. Křesťanství prý je pouze výslednicí různých náboženských proudů a směrů, které tu tehdy v době náboženského synkretismu spolupůsobily. Jest úkolem srovnávací vědy náboženské, aby tyto síly a složky, které daly původ křesťanství, zjistila a objasnila.

Jedním z nejmódnějších stoupenců této vědy, jež usiluje vznik křesťanství řečeným způsobem objasniti, je Reitzenstein.[1])

[1]) Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig u. Berlin. 3. Aufl. 1927.
Poimandres. Leipzig u. Berlin 1904.
Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.

V dlouhé řadě knih hledá a snaží se nalézti ony vlivy, které vyvolaly náboženské hnutí křesťanské. Nejdříve ony vlivy viděl v pohanských mysteriích tehdejší doby, po té v egyptské hellenistické náboženské filosofii zvané obyčejně hermetismem, pak zase v iranském náboženství Zarathustrově, z něhož prý křesťanství převzalo základní ideu o vykoupení a vykupiteli. Už toto střídání a stálé přecházení od jednoho vysvětlení k druhému, jak se postupně jeví ve spisech Reitzensteinových, budí nedůvěru k jeho methodě.

V posledních letech se dostali na řadu Mandeové, kteří prý už před Kristem sídlili někde v okolí Jordánu a od nichž prvotní křesťanství z větší nebo z menší části převzalo své ideje a názory. Když veliký semitolog nedávno zesnulý M. Lidzbarski všechny spisy Mandeů vydal v dobrém kritickém německém překladu a tak je učinil přístupnými širším vědeckým kruhům, tu byl to první zase Reitzenstein, který začal hlásat a dokazovat odvislost křesťanství v jeho počátcích od mandejské sekty, od které prý pochází nejen celá idea vykoupení a vykupitele, ale především svátost křtu.[1]) K Reitzensteinovi se přidružili jiní učenci hájící podobným způsobem vliv Mandeů na křesťanství, na př. Bultmann;[2]) Walter Baur[3]) v druhém vydání svého komentáře k evangeliu sv. Jana užívá už mandejských spisů hojně k výkladu různých míst čtvrtého evangelia. Podobně činí i Lohmeyer[4]) ve svém novém výkladu Zjevení sv. Jana. — Jak vidět, je problém Mandeů vskutku časový.

Mezi autory katolickými je to starý a neúnavný P. Lagrange,[5]) jenž v Revue biblique se zabývá otázkou Mandeů, a to nejen s hlediska katolickéno, ale i s hlediska zdravé a soudné kritiky.

Jest úkolem těchto řádků seznámiti čtenáře především s Mandey a jejich spisy, s jejich náboženským systémem, při tom pak také objasniti, pokud dnešní stav vědy dovoluje, jejich poměr k prvotnímu křesťanství.

V 16. století počali Portugalci šířiti své panství v Indickém oceánu. Usadili se na Cejlonu, v Goe a na ostrově Ormusu v Perském zá-

[1]) Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Leipzig u. Berlin 1929.

[2]) Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen u. manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangelium. Zeitschrift f. NT Wissenschaft 1925, p. 100—146.

[3]) Walter Baur, Kommentar zum Johannesevangelium. 2. Aufl. Tübingen 1925.

[4]) Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes. Tübingen 1926.

[5]) Lagrange, La gnose mandéenne et la tradition évangélique. Revue biblique 1927 a 1928.

livu. Odtud založili obchodní stanici v městě Basra, důležitém obchodním středisku nedaleko ústí Eufratu do moře. Při stanici obchodní byla i stanice missijní, kterou spravovali jesuité. Katoličtí missionáři věnovali svou pozornost rozkolným křesťanům, hledíce je získati pro sjednocení s římskou církví. Jejich pozornost byla záhy obrácena k Mandeům, kterých tehdy bylo ještě na 15—16 tisíc a kteří v Basře samé tvořili většinu obyvatelstva. Poněvadž tito „Sabbi" čili Sabeové, jak je nazývali tamní Arabové, uctívali Jana Křtitele a přijímali křest, vznikla o nich mylná domněnka, že jsou to vlastně křesťané a že jsou jen jednou z rozmanitých východních křesťanských sekt. Odtud i onen název „Křesťané sv. Jana", název to úplně falešný, poněvadž Mandeové nejen nemají s křesťanstvím nic společného, ale jsou jeho velikými nepřáteli.

R. 1622 Angličané vypudili Portugalce z Ormusu, a tím vzala za své i obchodní stanice v Basře. Také missionáři opustili Basru, Mandeové pak, kteří byli získáni pro křesťanství, ztrativše své duchovní vůdce jednak odpadli k islamu, jednak se vrátili k rodnému náboženství. — Na místo portugalských jesuitů přišli po nějaké době do Basry missionáři italští, a sice bosí karmelité. Správcem karmelitské missie byl Ignatius a Jesu, který r. 1652 vydal v tiskárně Propagandy první tisknutou knihu o Mandeích.[1]) I on je považuje za křesťany nazývaje je „Cbristiani Sancti Joannis". Ignatius a Jesu neznal mandejské řeči a byl z velké části odkázán na nepřímé informace. Není tudíž divu, že jeho spisek obsahuje některé nesprávnosti. Celkem ale zprávy, hlavně týkající se tehdejších poměrů mezi Mandey, jsou přesné. Mandeje považuje za potomky oněch zástupů, které se daly od Jana Křtitele v Jordáně pokřtíti. Počet jejich, který udává na 20—25 tisíc rodin, je jistě upřílišený. Mezi jiným tam píše: Arabes et Persae vocant eos Sabbi. Ipsi inter se et etiam in suis libris vocantur Mendai, necnon aliquando Mendai Jahia: id est discipulus seu sectator Joannis Baptistae.

O několik let později r. 1660 vydal maronita Abraham Ecchellensis v Římě rovněž u Propagandy druhý díl svého spisu (Eutychius patriarcha alexandrinus vindicatus) pod názvem „De origine

[1]) Celý název spisku je (dle Brandt, Die mandäische Religion): Narratio originis, rituum et errorum Christianorum Sancti Joannis. Cui adjungitur Discursus per modum Dialogi, in quo confutantur XXXIIII errores ejusdem nationis. Auctore P. F. Ignatio a Jesu carmelita discalceato, missionario et vicario Domus Sanctae Mariae de Remediis in Bassora Mesopotamiae. — Romae typis S. Congr. Prop. Fidei 1652. — Spis má celkem 162 stran.

nominis Papae". Zde na stranách 310—326 dosti obšírně pojednává o Mandejích, jež nazývá „Sabaei". Měl s nimi, jak sám vypravuje, časté důvěrné styky. Poukazuje na to, že nemají s křesťanstvím nic společného, ač s ním světí neděli a znají křest. Popírá názor Ignatia a Jesu, že Mandeové pocházejí od stoupenců Jana Křtitele, neboť to byli židé, kdežto Mandeové obřízku mají v ošklivosti.

O tehdejším počtu Mandeů podává zprávu mapa vydaná v Paříži M. Thevenotem r. 1663 pod titulem: „Vera Delineatio civitatis Bassorae. Nec non fluviorum . . . terrarum ei adjacentium, in quibus passim habitant familiae Sabaeorum sive Mandaiorum qui vulgo vocantur Christiani Sancti Joannis." Počet Mandeů jest udán podle rodin. V Basře bylo tehdy 400 rodin, v Howeize 2000. Celkem je poznačeno 3279 rodin. U některých osad, kde bydlili Mandeové, počet rodin udán není. Celkem tedy lze počet Mandeů v této době odhadnout na 4000 rodin, čili asi 20.000 duší. Thevenot, který navštívil Basru, měl své informace od tamních missionářů.

Cestovatelé evropští, kteří navštívili Basru v století osmnáctém a první polovici století devatenáctého, jako Kaempfer (1712) nebo Niebuhr (1765), zajímají se sice o Sabeje čili Křesťany sv. Jana, ale nepodávají o nich nic nového mimo to, co bylo už ze zpráv missionářů známo. O pravé podstatě sekty mandejské nikdo v Evropě ještě nevěděl. — Francouzský vicekonsul v Basře Raymond sděluje roku 1812 v dopise Silvestrovi de Sacy [1]), který jej žádal o zprávy o Mandejích, že jsou ztenčeni na počet 4—5 tisíc duší: Turci i Peršané je utlačují a činí jim všemožná příkoří, jednak aby na nich vymohli peníze, jednak aby je donutili přijmouti islam.

Už Ignatius a Jesu poslal do Říma některé rukopisy posvátných knih mandejských, které asi dostal od těch Mandeů, kteří přijali křesťanství. Také v pozdějších letech hleděli si jak jednotlivci, tak i evropské knihovny opatřiti mandejské knihy jako vzácnou zajímavost. Nebylo to snadno, neboť Mandeové byli nedůvěřiví, a když se někteří z nich uvolili knihy prodat, tedy činili tak jen potaji, by to jejich spoluvěrci nevěděli, a k tomu za veliké peníze. Tak missionář Angelus a S. Josepho opatřil francouzskému vyslanci v Cařihradě pro pařížskou knihovnu tři mandejské knihy, ale sděluje, že se mu to zdařilo jen po překonání tisícerých překážek. (Brandt, Mandäer str. 56.) Podobně nástupce jeho Archangelus a S. Theresia zjednal tři mandejské knihy Angličanu Huntingtonovi, jenž je zase

[1]) Journal des savants. Paris 1819. (Dle Brandt, Mandäer.)

prodal známé Bodleyské knihovně v Oxfordu. Musil však za všecky tři zaplatit 34 dukátů! Mandejské knihy v evropských knihovnách odpočívaly jako kuriosity a čekaly, až věda v budoucnosti rozluští jejich záhady.

První zprávy o Mandejích z novější doby, a to zprávy vskutku vědecké a spolehlivé, podal známý orientalista H. Petermann, který na své cestě v Orientě ztrávil tři měsíce — od konce ledna až do počátku května 1854 — mezi Mandeji v městečku zvaném Sûq es-Šiûch. Městečko leží na pravém břehu Eufratu, kdežto naproti na levém břehu leží jako předměstí mandejská kolonie zvaná Subhuje. Petermann nalezl v Sûqu mandejského kněze, jménem Jahjâ, který se uvolil naučiti jej mandejskému písmu a jazyku. Petermann, aby kněze nezastrašil, předstíral zájem pouze filologický, při tom však se snažil zvědět o náboženství a mravech Mandeů vše, co jen bylo možno. Svůj pobyt mezi Mandeji popsal v druhém svazku svojich „Reisen im Oriente", Leipzig 1860 (II, str. 83—137). Kněz Jajhâ umožnil Petermannovi; že se mohl súčastniti mandejských náboženských obřadů, zvláště pětidenní slavnosti křestní. Při výkladu mandejských knih vymlouval se Jahjâ často na to, že jeho otec byl posledním, který měl důkladnou znalost jazyka, učení a zvyků mandejských. Přes to zpráva Petermannova byla po dlouhou dobu jediným spolehlivým pramenem o náboženství mandejském. Mezi jiným zjistil Petermann, že Mandeové mezi sebou se nikdy nenazývají učeníky svatého Jana, nýbrž buďto Mandeji nebo „Nasorâjâ", kterýžto poslední název, ve starších pramenech stejnoznačný s „Mandajâ", dnes se uděluje jen těm, kteří vynikají učeností a svatostí života. Před cizinci mluvíce arabsky se označují jako „Subba", což je arabský plurál od sâbi', t. j. křtěnec.

V oné době se počet Mandeů opět zmenšil. Basru byli nuceni opustit pro nezdravé malariové podnebí, z Huweize, dříve nejčetnější svojí osady, se vystěhovali, poněvadž rameno Eufratu, na němž Huweize ležela, vyschlo. Mnoho jich zahynulo při velkém moru r. 1831, při němž vymřelo i skoro celé jejich kněžstvo. Nejčetnější byli tehdy Mandeové v Ammaře, kde jich bylo 200 rodin, v Sûqu jich bylo šedesát rodin s jedním knězem.

Ještě přesnějších věrohodných zpráv podařilo se shodou okolností zjednati si francouzskému vicekonsulovi Siouffimu v Mossulu. Na jaře r. 1875 seznámil se Siouffi s mandejským mladíkem, asi pětadvacetiletým, asi synem onoho Jahjâ, jenž učil Petermanna man-

dejskému jazyku. Mladík tento, který vykonal již studia potřebná k dosažení hodnosti mandejského kněze, rozhodl se přijmouti víru katolickou. Siouffi, který dotud o Mandejích nic nečetl a byl veden pouze vědeckým zájmem, snažil se od mladíka vypátrat vše o mandejském náboženství, mladík pak se své strany byl ochoten zase vše, co věděl, upřímně mu sděliti. Jedinou překážkou byla řeč, kterou se oba dorozumívali. Mladík znal arabsky jen nedokonale, kdežto Siouffi zase uměl pouze arabsky. Z mandejštiny naučil se jen písmu a výslovnosti, aby mohl kontrolovat jména a některé formule dle původního textu. Vše, co zvěděl, zaznamenal Siouffi v knize, kterou vydal o něco později tiskem.[1]) Siouffi zdržuje se tam svého úsudku a zaznamenává jenom přesně, pečlivě a svědomitě to, co mu jeho informator pověděl. Přes některé nedostatky, vysvětlující se tím, že Siouffi neměl vědecké průpravy a hlavně že neznal mandejského jazyka, jeho kniha o Mandejích je nejlepším a nejspolehlivějším pramenem o náboženských poměrech a názorech dnešních Mandeů. Petermannovy zprávy Siouffi nejen doplnil, ale leckde i opravil. Počet Mandeů odhaduje na 1500 mužů, nečítaje v to žen a dětí.

Po knize Siouffiho nevyšla už žádná publikace o Mandejích, jež by se opírala o vlastní názor pisatelův. Ba byla domněnka, ne bezdůvodná, že Mandeové už úplně vymřeli a zanikli. Tak Brandt ve své knize Die Mandäer vydané v roce 1915 končí slovy: Ob heute noch mandäische Gemeinden existieren, ist uns unbekannt.

Zatím však P. Lagrange v Revue biblique[2]) upozornil na to, že bagdadský karmelitán P. Anastasius Maria, prvotřídní arabista, seznámil se s vynikajícími zástupci dnešních Mandeů a své zkušenosti sdělil v řadě článků uveřejněných v bejrutském katolickém měsíčníku el-Mašrîq. Články ty vyšly v letech 1900—1902. Celkem se shoduje s tím, co o Mandejích sdělil Siouffi, ač jeho informatotorovi vytýká, že upřílišoval podobnost mandeismu s křesťanstvím. Škoda, že články v el-Mašrîqu nejsou do některé evropské řeči přeloženy a tím učiněny širším kruhům přístupnými. Tolik je z nich jisto, že Mandeové dodnes existují. Jaké účinky měla světová válka na počet a poměry Mandeů, není známo.

*

[1]) M. N. Siouffi, Études sur la religion des Soubas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs. Paris 1880.

[2]) Revue biblique 1927, str. 324.

Řeč, v níž jsou mandejské knihy napsány, je aramejština, a to aramejský dialekt stojící nejblíže nářečí, v jakém je sepsán babylonský Talmud. Mandeové, kteří sídlili při dolním Eufratu, byli také zeměpisně velmi blízcí onomu kraji, kde babylonský Talmud vznikl. Kdežto Talmud jest napsán nářečím Babylonie severní, jest mandejština nářečím jihobabylonským, ovšem poněkud mladším nežli řeč Talmudu.[1]) Obojí se však v podstatě shodují. Ba mandejština je v některé příčině čistější nežli řeč Talmudu, který byl sepsán autory židy a má tudíž namnoze zabarvení hebrejské, kdežto mandejština, aspoň v nejstarších knihách, jest prosta všech cizích vlivů. Hlavně v syntaxi mandejština, na niž nepůsobila ani hebrejština jako na Talmud, ani řečtina jako na syrštinu, převyšuje čistotou ostatní aramejské dialekty. Nejvzdálenější mezi aramejskými dialekty jest od mandejštiny syrština, t. j. aramejské nářečí edesské, které se stalo spisovnou řečí syrských křestanů.

Ovšem je nemalý rozdíl co do čistoty řeči mezi staršími knihami mandejskými a spisy pozdějšími. Kdežto knihy staré jsou psány dobrou a čistou aramejštinou, knihy pozdějšího původu mají řeč už více méně porušenou. Je to viděti také na poznámkách a liturgických návodech, které pozdější opisovatelé do starších knih vkládají, vidět u nich snahu psáti starou řečí, ale viděti také, že úsilí jejich se nedaří. Cizí slova a tvary, arabské a perské, — Mandeové žijí mezi obyvatelstvem užívajícím těehto dvou jazyků — vnikají více a více do mandejštiny, která takto ztrácí původní svoji čistotu. To platí ve zvýšené míře o jazyku, jehož dnes Mandeové mezi sebou užívají.

Písmo, jakým jsou psány knihy mandejské, jest písmo staroaramejské, a to ve zvláštní formě. Nápadná je podoba některých tvarů, hlavně písmena alef, s nabatejskými nápisy na Sinaji, jež pocházejí z 2.—5. století. Dle Nöldeke patří písmo mandejské k nejstarším formám pehlewské abecedy.

Mandejská abeceda má 22 písmen. Punktů jako v hebrejštině nebo řeckých písmen jako v syrštině se na označení samohlásek neužívá. Čtení je však snadnější než u jiných semitských písem, poněvadž všechny samohlásky, i krátké, jsou vyznačeny vokálními písmenami (alef, jod, wau).

Z mandejských knih nalézají se v evropských knihovnách a byly předmětem vědeckého zkoumání tyto:

[1]) Nöldeke, Mandäische Grammatik. Halle 1875. Str. XXXV

1. Sidrâ rabbâ neboli Ginzâ. První název značí „Veliká kniha“, druhý „Poklad“. Dřívější autoři nazývali také tuto knihu opírajíce se o zprávy missionářů „Knihou Adamovou“.

Ginzâ je nejen nejobsáhlejší, ale i nejstarší a nejcennější literární památkou Mandeů. Všechny pozdější knihy mandejské předpokládají její znalost a byly by bez ní nesrozumitelny.

Ginzâ se rozděluje na dvě části, které se dle mandejského způsobu nazývají: část první „pravá“, část druhá „levá“. Část pravá zaujímá téměř tři čtvrti celého díla. Obě části se skládají z menších nebo delších pojednání, jež se obyčejně nazývají traktáty. Traktáty ony tvoří pestrou směs, jejíž součástky nejen mají různý obsah, ale také pocházejí z různých dob a od různých autorů. Ba zdá se, že do Ginzy byly pojaty také literární výtvory jiných východních sekt, hlavně Manicheů.

Obsah traktátů je především náboženský a mravní, ale jsou tam též partie dějepisné. Do toho jsou vsunuty modlitby a náboženské písně.

Část pravá jedná o původu světa a člověka, o poměru zlých a dobrých mocností k lidstvu a světu, o povinnostech člověka atd. Jedná tedy o životě. Druhá část či levá má za hlavní předmět odchod duše z tohoto světa a její posmrtný osud. Jedná tedy o smrti a je jakousi mandejskou „knihou smrti“.

Poslední traktát v pravé části sluje „knihou královskou“ a podává přehled světových dějin, ovšem s náboženského hlediska mandejského. Mezi jiným je ku konci uvedena předpověď, že po panství perském nastoupí vláda Arabů, která potrvá 71 roků. Z tohoto nesplněného proroctví lze usuzovat, že tato část vznikla počátkem osmého století, máme-li na zřeteli, že islam se počal šířiti v Syrii a Babylonii v polovici století sedmého. Také v traktátu je řeč o vystoupení Mohamedově, a ze souvislosti je zjevno, že od té doby už přešly dvě či tři generace. V této době, počátkem osmého století, povstala, či lépe řečeno, byla v nynější formě sestavena Ginzâ. Neboť není pochybnosti, že mnohé části Ginzy jsou původu staršího.

Nejstarší rukopis Ginzy nachází se v pařížské knihovně a udává jako rok, kdy byl napsán, r. 968 Hedžry, t. j. r. 1560. — Mezi rukopisy Ginzy, které známe, není skoro žádných různočtení, což je důkazem, že její text byl ode dávna ustálen.

2. Sidrâ d' Jahjâ, t. j. Kniha Janova, zvaná též „Řeči králů“ nebo „Řeči Janovy“. Je to podobná pestrá snůška traktátů o různých

náboženských předmětech jako Ginza, jenom že je mladšího původu, což se jeví jak v obsahu tak i v řeči, která není tak čistá a správná jako u starších traktátů v Ginze. Své jméno má tato sbírka od toho, že značná část obsahuje traktáty o Janu Křtiteli, jenž jest jednou z ústředních postav mandejského náboženství. Že osoba Janova tohoto postavení dosáhla až v dobách pozdějších, je vidno z toho, že v Ginze vedle několika nepatrných zmínek jedná pouze jediný traktát (190) o činnosti Janově a jeho smrti. Teprve pozdější legenda se chopila postavy Janovy a vyzdobila ji různými pověstmi, často nechutnými a triviálními, které jsou sneseny právě v uvedené sbírce. Na pozdější původ sbírky mimo jiné ukazuje i sám název „Jahjâ", což jest arabský název Jana. Název tento převzali Mandeové teprve od Arabů, neboť ve starších traktátech Ginzy vyskytuje se ještě správný aramejský tvar jeho jména Johannâ.

Jako Ginza, tak i kniha Janova byla sebrána teprve v době islamu. Co k tomu dalo podnět, vysvětluje Lidzbarski tímto způsobem.[1]) V Mohamedově Koránu (2, 59; 5, 73; 22, 17) mezi národy, které mají zjevené náboženství uložené v posvátných knihách, vypočítávají se vedle židů a křesťanů též Sabejci (Sâbi' un). Jak učenci souhlasně za to mají, jsou těmito Sabejci v Koránu míněni právě Mandeové, ačkoli s vlastními jihoarabskými Sabejci a jejich náboženstvím nemají nic společného.[2]) Mandeům musilo záležeti na tom, aby byli mezi národy se zjevenými knihami — ahl-al-kitâb — počítáni, protože Korán tyto toleroval dávaje jim jisté výsady před národy pohanskými, jež měly býti zcela vyhubeny. Aby dokázali, že jsou opravdu ahl-al-kitab, Mandeové snažili se sepisovati v této době a snésti do sbírek rozptýlenou náboženskou literaturu, která mezi nimi kolovala. Při tom dbali toho, aby tyto sbírky byly co nejobsáhlejší a aby nesly jména mužů, kteří i u mohamedánů byli uznáváni za proroky. K těmto mohamedánským prorokům patřil Adam a Jan. Proto první sbírku, naši Ginzu, nazývali též kniha Adamova, ač název ten není nijak případný, proto též druhou sbírku nazvali knihou Janovou. Tento Jan, o němž Mandeové z křesťanské tradice věděli, že uděloval křest, stal se u nich proto osobou populární, poněvadž u nich křest byl jednou z podstatných součástek náboženské soustavy.

Rukopisy knihy Janovy se nacházejí v Paříži a v Oxfordu. Informator Siouffiho měl své náboženské znalosti hlavně z knihy Janovy.

[1]) Lidzbarski, Johannesbuch der Mandäer. Gießen 1915. Str. VI.

[2]) Chvolson, Die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg 1856. Str. 100—138.

3. Qolastâ — slovo toto jest arabského původu a značí „výtah“, „sbírka“ — je kniha liturgická. Obsahuje ve čtyřech částech modlitby, hymny a obřady pro výroční křestní slavnost a pak liturgii umrtní (maseqtâ). Jsou tu většinou partie velmi staré psané v dobré mandejštině. Mezi vlastní modlitby jsou vloženy pokyny a návody, jak mají býti obřady konány. Tyto „rubriky“ jsou pozdějšího původu a řeč je v nich už velmi zkažená.

Básnické texty Qolasty předpokládají znalost Ginzy, ba mnohé části jsou z ní doslovně přejaty. Jiná liturgická sbírka z knihovny oxfordské obsahuje liturgii denních modliteb, svadební rituál a pod. Oxfordský rukopis tento je vůbec nejstarším datovaným mandejským rukopisem, a sice z roku 936 hedžry, t. j. r. 1529/30.

4. Diwân, v pařížské Bibliothèque nationale, je dle Nöldeke „návod k usmíření náboženských přečinů“, patří tedy též mezi sbírky liturgické. Pojednává též o kosmogonii, věrouce, povinostech biskupů, laiků a pod. Kniha, jak vysvítá z řeči a četných arabských slov, je pozdějšího původu. Diwân vlastně značí u Mandeů knihu psanou na papírovém pruhu, jako byly psány papyrusové závitky. Tento diwân je dlouhý 1 m 60 cm.

Jiný diwân je v knihovně vatikánské — dlouhý 7 m 60 cm — a obsahuje kresby, znázorňující stanice, jimiž duše zesnulého Mandea musí projíti při vzestupu k trůnu Abathura, který drží váhy a duše vpouští do věčné blaženosti. Text, doprovázející naivní obrázky, je namnoze porušený a skoro bezcenný.

5. Asfar malwâšê, t. j. kniha o zodiakálních souhvězdích. Je to astronomická a astrologická směs. Mnoho je tam přeloženo z arabštiny a perštiny. Některé věci jsou židovského původu. Nejlepší rukopis je v knihovně berlinské, jiné rukopisy jsou ve Vatikáně a knihovně Bodleyské v Oxfordě.

Konečně v nové době byly nalezeny v Mesopotanii střepiny — ostraka — a olověné desky s nápisy v řeči mandejské. Jsou to kouzelné texty a zaříkání, jež mají poskytnout ochrany proti zlému vlivu démonů. Nacházejí se v musejích londýnském, pařížském a berlinském i též v soukromém majetku. Jsou dokladem hlubokého úpadku mandejského náboženství. Výběr z těchto textů, uveřejněných hlavně Pognonem, vydal Lidzbarski ve svém časopise Ephemeris für semitische Epigraphik v roce 1902 pod titulem: „Mandäische Zaubertexte“.

(P. d.)

Vývoj poznání podle Aristotela.

Dr. Ant. Kříž. (O.)

Od paměti rozeznává Aristoteles úmyslné obnovení dřívějších představ, t. j. vzpomínku (ἀνάμνησις). Kdežto pamět mají i zvířata, vzpomínky je schopen jediný člověk, který je mocen úvahy. A vzpomínka zrovna jako úvaha je druhem úsudku[1] (ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστιν οἷον συλλογισμός τις). V úsudku děje se v jisté míře pohyb od jedné praemissy k druhé a tak i ve vzpomínce; na rozdíl paměti je tento pohyb úmyslný.[2] Proto Aristoteles také nazývá vzpomínku hledáním,[3] které se děje podle jistých pravidel, totiž dle řady associační[4] či také dle associace ideí. Associaci tu však nelze nazývati prostě mechanickou, neboť se děje úvahou a volbou podmětu. Hledáme začátek pohybu, t. j. začáteční člen řady associační, čímž vyhledání představy je ulehčeno. Proto také nejsnáze vzpomeneme si na to, co je v určitém pořádku.

Pamět i vzpomínka mají společné to, že u obou zpřítomňuje si duše opět vnímání časově vzdálené. Kdežto v časovém momentu jest možné jen vnímání, je vnímající, resp. poznávající duše pamětí a vzpomínkou uvedena v stav, v němž celou řadu vnímaných obrazů může srovnávati, rozlišovati a shrnovati, co k sobě patří, a vztahovati na jeden předmět. Tak vzniká z paměti zkušenost[5]; octlo-li se v paměti často několik představ, týkajících se též věci, zhoustnou jaksi ve zkušenost. Z vnímání tedy vzniká pamět, z pamětí na jedno a totéž zkušenost.[6] Neboť mnoho vnímaných obrazů o jednom a témž předmětě udržovaných v paměti, dává aspoň relativně úplný obraz příslušného předmětu, a více se od zkušenosti nežádá; nad stanovení „že“ zkušenost nesahá.[7]

Tak zkušenost není ještě poznání v plném smyslu, ale poznání z ní vzniká. Pamětí je dána mnohost jednotlivých představ; splyne-li tato mnohost v jednotu, vzniká zkušenost a z ní, či lépe na ní, získává „nús“ nejvyšší principy umění a vědění: umění, jestliže účel směřuje ke konání, vědy, když směřuje ke jsoucnu a k poznání obecného.[8]

[1]) De mem. 453 a 10; Hist. an. I, 1, 488 b 24 n.
[2]) De mem. 451 b 10 n.
[3]) ib. 453 a 12.
[4]) ib. 451 b 18 n.
[5]) Met. 980 b 28.
[6]) Met. 1021 a 11 n; Anal. post. II, 19, 100 a 4; Top. I, 7, 103 a 8 n.
[7]) Met. 981 a 28.
[8]) Anal. post. II, 19, 100 a 5 n.

Ač obrazy smyslové, resp. obrazy představ nezobrazují látky, nýbrž smyslovou formu věcí, přece je tu ještě druh látky, jíž vlastní forma, t. j. pojem, jest zahrnut a teprve rozumem musí býti vyzvednut, aby se stal předmětem myšlení, aby byl poznán.

Jen trvalé ve střídajících se zjevech může býti předmětem poznání. Neboť ono zaručuje, že poznání trvá a nemění se jako předmět sám. Trvalé pak může býti jen v podstatě předmětu. Veškera snaha po poznání musí míti cíl, ve kterém poznání musí dojíti klidu. Vnímání, představování, pamět a zkušenost mají jen tolik ceny, kolik mohou přispěti k tomu cíli. Neboť ač trvalá podstata věcí je dřívější než jejich nahodilé zjevy, příčina dříve než účinek, obecné dříve než zvláštní, přece nejsou dřívější pro nás (πρὸς ἡμᾶς, subjektivně); co totiž je dle přírody dřívější a známější, není jím pro nás. Pro nás je dřívější zjev a teprve ponenáhlu vnikáme v jeho podstatu. Od účinku, který je nám bezprostředně znám smyslovým vnímáním, vede nás teprv úsudek zpět ku příčině.

Všechny ony činnosti animální duše tvoří v člověku látku pro vývoj vlastní jeho formy, t. j. rozumu (νοῦς). Tento není již formou těla, je čistě immateriální. Není smíchán s tělem (ἀμιγής), jako pouhá forma jest jednoduchý, neměnitelný a neschopen trpění.[1]) Rozum, myslící duše, nemůže býti smíchán s tělem, neboť aby tělesné poznával a ovládal, musí býti nad ně povznesen, musí býti netělesný. Kdyby byl smíchán, nemohl by se volně pohybovati, pořádati a říditi, stavěly by se mu v tom překážky, společných prvků by neovládl. Kromě toho, kdyby byl smíchán s tělem, musel by míti orgán, rozum však orgánu nemá. Nevzniká s tělem jako animální funkce duše, nýbrž vchází z vnějšku jako substance vyšší, původu božského; rozumem mají tvorové účast na božské intelligenci.[2]) Ježto rozum nemá tělesného orgánu, může býti činný i bez těla, tedy může i bez něho býti, přetrvá je, jest nesmrtelný a individuální; učení o světové duši Aristoteles zamítá.[3]) Základní činností rozumu jest myšlení a poznávání.[4])

Poznání rozumové vychází z poznání smyslového. Působením vnějšího předmětu vzniká ve smyslu obraz smyslový (εἶδος αἰσθητόν), v němž zrcadlí se předmět dle svého zevnějšího jevu. Tímto smyslovým obrazem tvoříme si představy, ve kterých předmět smyslově po-

[1]) De an. 429 a 5 nn.
[2]) De gen. an. II, 3, 736 b 27.
[3]) De an. I, 3, 406 b 25 n; De coelo II, 1, 284 a 26,
[4]) De an. 429 a 23.

znáváme. Toto smyslové poznání jednotlivých vnějších předmětů má člověk společné se zvířaty. Ale Aristoteles vždy zdůrazňoval proti Empedokleovi, Demokritovi a herakleitovcům, že naše poznání nedá se vysvětliti výhradně z pouhých smyslových vjemů, a že proto není omezeno pouhými pomíjivými jevy věcí. Souhlasil s Platonem, že duše naše má vyšší mohutnost, kterou člověk poznává nejen co se mění, co je nahodilé, nýbrž i trvalé, věčné a nezměnitelné bytnosti věcí. Duše naše však musí si tohoto ideálního poznání dobývati.

Při uskutečnění poznání rozumového jest analogický vztah jako při poznání smyslovém. Jako se má smysl k sensibilnímu, tak se má rozum k intelligibilnímu.[1]) Nemůžeme-li mluviti při vnímání o trpění vnímajícího subjektu — o trpění možno mluviti jen v nevlastním smyslu, — tím méně u rozumu. Není tu změna, která směřuje ke zničení, nýbrž která cílí k ukončení.[2]) Rozum je nezměnný, ale opatřen schopností přijmouti v sebe intelligibilní formy. Nutno tedy, aby rozum byl nezměnný, ale pro tvar vnímavý. Je dle možnosti vším intelligibilním, aniž, jak mínil Empedokles, je skutečně jedním z objektů. Tudíž povaha rozumu, dříve než myslí, není jiná, než že je možný. „Tak zvaný rozum duše — jmenuji totiž rozumem to, čím duše myslí a soudí — není, dokud nemyslí, žádnou skutečnou bytostí. Myslící duše jest místem tvarů, aniž jsou v ní tvary ve skutečnosti, nýbrž v možnosti.“ Poznatelné ve věcech, nutné, obecné, věčné, budí pouze našeho ducha, aby se rozvinul v to, k čemu od přírody je uschopněn.

A tak rozum v člověku není jen čistou formou, nýbrž formou se vyvinující; proto třeba také v lidském rozumu rozeznávati vlohu a skutečnost, potenci a akt, trpnou látku a činnou formu.

Aristoteles pojímá věci jako něco, co v prostoru a čase existuje nezávisle na našem představování, co je podrobeno vzniku a zániku, v němž však musí býti trvalé, které působí ve vývoji. Jen toto trvalé a nezměnitelné v jednotlivé věci může se státi objektem vlastního poznání; neboť jen tak je dána záruka, že bude míti trvalou, objektivní platnost. Jediným předmětem tedy pravého poznání musí býti podstata věcí a určení, která mají účast na její nezměnitelnosti. K tomu směřuje všechno snažení poznávajícího rozumu, aby uchopil podstatu ve věcech; uchopí-li ji, poznává také příčinu věci. Neboť podstatná forma jest hybnou silou ve vývoji, je totožná s příčinou.

[1]) De an. 429 b 16 n.

[2]) ib. 429 b 22 nn.

Aristoteles usiluje jen o to, jak překlenouti most mezi předmětem a podmětem, jak je možno, aby podstatná forma stala se majetkem poznávajícího subjektu. A řeší problém ten právě oním rozeznáváním potence a aktu. Na každém stupni poznání — od vjemu až k myšlení rozumu je vždy podmět v možnosti totéž, čím je předmět ve skutečnosti. Působením tohoto stává se subjekt, vnímající a myslící duše totožnou s předmětem, když dosahuje ve skutečnosti, co je v ní potenciálně obsaženo. „Skutečná vědomost jest jedno se svým předmětem".[1]) „Vůbec rozum v činnosti je tím, čím jeho předmět".[2])

Ježto při vzniku poznání přicházejí subjekt a objekt stejnoměrně k platnosti, může býti p o z n á n í podle Aristotela charakterisováno j a k o o b j e k t i v n ě s u b j e k t i v n í v ý t v o r. Poznání jest objektivní, protože je o předmětech a jimi je přivoděno, ale je také výsledkem subjektu, ježto obsahuje, co je potenciálně v subjektu. Poznání tudíž vzniká součinností objektu a subjektu.

R o z u m proto m u s í b ý t i č i n n ý. Aristoteles nazývá „nús" ποιοῦν,[3]) ale klade proti němu vlohu, která se má uskutečniti. Praví: „Jelikož v celé přírodě u každého druhu bytostí jedno je látkou (co je v možnosti), druhé příčinou a původem, pokud totiž je všechny uskutečňuje, nutně také v duši jsou tyto rozdíly. I jest rozum jednak tím, že se stává vším, jednak takový, že to všechno uskutečňuje".

Tedy co do schopnosti je rozum jaksi myslitelným předmětenstvem, co do skutečnosti však ničím, dokud nemyslí. Třeba si to představiti tak jako u tabulky, na které ve skutečnosti není nic napsáno (tabula rasa). Nús teprve v aktu myšlení stává se identickým se svým předmětem a poznává; v poznání jest jeho nejvyšší cíl a ukončení. Časný vývoj rozumu je v tom, že trváním smyslových dojmů (μονή[4]) vznikají obecné představy (τὸ πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου) a tyto tvoří pak popud k tomu, že na původně prázdné desce rozumu objevují se poznatky rozumu skutečného.

Trendelenburg[5]) myslel, že rozum v možnosti (zvaný νοῦς παθητικός) jest jen souhrn smyslových činností, a Brentano zas jej pokládal

---

[1]) De an. 431 a 1.
[2]) ib. 431 b 15.
[3] De an. 430 a 12 nn.
[4]) Anal. post. II, 19, 99 b 36.
[5]) Com. De an. V, 3, 99.

za fantasii,[1]) ale správnější je mínění, že je tu činnost jednoho rozumu, toliko rozdílná.[2]) Νοῦς παθητικός je rozum, pokud přijímá νοητά ze smyslového, proto Aristoteles říká, že je φθαρτός, hyne s tělem, kdežto νοῦς ποιητικός je přivádí k vědomí. Lidský rozum nazývá se νοῦς παθητικός vzhledem k individuálnímu duševnímu životu a jako takový je pomíjivý. Záleží pak v tom, že pojmy hromadí se v duši jako nevědomé obsahy, aby dle okolnosti na popud dojmů a obrazů a za působení činného rozumu při myšlení staly se skutečností. Rozum činný má tak ráz intuice, která nevisí ve vzduchu, není bez představy, neboť aby rozum byl skutečně činný, musí míti „látku", t. j. musí býti předběžná práce vykonána.

Intellektuální poznání zakládá se dle Aristotela na obecných pojmech, které rozum čerpá abstrakcí ze smyslových představ. Jak však může rozum abstrahovati pojem ze smyslového obrazu? K vyzvednutí pojmu z jednotlivé věci nestačí zkušenost. Neboť není žádného obecného pojmu bez odůvodnění a nutnosti, které nepocházejí ze zkušenosti. Jí dovídáme se pouze o posloupnosti důvodu a odůvodněného, příčiny a účinku, ale nikoliv o příčině a nutnosti. Zkušenost pouze připravuje formální představu nutnosti a obecnosti, ale aby ji duše skutečně v sobě tvořila, potřebuje zvláštní vlohy.[3]) Aristoteles ji vidí v tom rozumu činném. „Rozum je jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že to vše uskutečňuje jako zdatnost jakási, na př. jako světlo."[4]) Tento rozum činný roven pochodni, musí osvítiti smyslové obrazy, aby je učinil viditelnými pro rozum v možnosti (νοῦς δυνάμει). V jeho světle stávají se věci intelligibilními skutečně, kdežto o sobě jsou intelligibilní jen potenciálně, a na místo představy smyslové nastupuje představa intellektuální, pojem.

Ono světlo rozumu je původu božského. Setkáváme se tu s podobnou myšlenkou jako u Platona. U Platona idea dobra, srovnávaná se sluncem a nazvaná také bohem,[5]) činí jsoucno poznatelným a rozum poznávajícím. A v tomto smyslu můžeme rozuměti také Aristotelovi, když mluví o světle, které intelligibilní v možnosti činí intelligibilním aktuálně, poznávajícímu poskytuje možnost po-

[1]) Psych. 208.

[2]) Tak už Filiponos pojímal Aristotelův νοῦς jako identický co do substrátu, co do pojmu jako různý.

[3]) De an. 430 a 15.

[4]) ib. ř. 10.

[5]) Úst. 6, 508 E.

znání a poznatelnému sděluje pravdu. V této souvislosti poukazuje Aristoteles na rozum, který ne že by někdy myslil, někdy nemyslil, jako je tomu u nás lidí; je to rozum božský. Neboť u božského rozumu, který je tvůrčím principem našeho rozumu, není žádné změny a žádný přechod z potenciality v akt. Jest čistá skutečnost, actus purus[1]) a věčné myšlení (νόησις νοήσεως[2]). Lidský rozum připodobňuje božskému, ale neztotožňuje; jest jen původu božského, z vnějšku (θύραθεν) vstupuje v člověka a tvoří v něm božské.[3]) Světlo činného rozumu pochází tedy od Boha, jím se člověk přibližuje rozumu božskému.

Když rozum abstrahuje z představy pojem a v sebe přijme, je proces poznání ukončen. Neboť rozum není nic jiného, než mohutnost pojmouti v sebe, co je poznatelné, a tím je skutečně činný (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων[4]). Stalo-li se to, je dosaženo cíle poznání, rozum stal se jedno se skutečným ve světě, dospěl klidu. „Když pak rozum je v klidu a zastaví se, říkáme, že ví a myslí.“[5]) „Myšlení podobá se spíše jakémusi klidu a zastávce než pohybu.“[6]) A tak Aristoteles slovo ἐπιστήμη uvádí v souvislost se slovesem στῆναι. Neboť vědění týká se trvalého, co klidně stojí nad pohybem a změnou. Co není ustáleno, nedá se poznati.[7]) Vznik obecných pojmů ze zkušenosti se srovnává se zastavením vojska v bitvě.[8]) Rozum poznává formu. která je něčím trvalým, podstatným a nutným, je objektivně platným,[9]) a tak obecné pojmy jsou něčím reálním, ve věcech uskutečněným, ba jejich vlastní podstatou a ne pouze abstrakcí našeho rozumu. Věda tedy neposkytuje nahodilého určení, nýbrž podstatu věcí,[10]) a poznání podstaty je poznání příčiny.[11]) Úkolem bádání je tedy hledati obecné jako vlastní příčinu věci.[12]) Teprve poznání příčiny dodává bádání

[1]) Met. 1071 b 20.
[2]) ib. 1074 b 34.
[3]) srv. Eth. Nik. X, 7, 1177 a 15; 1179 a 23.
[4]) ib. 1072 b.
[5]) Fys. VII, 3, 247 b 10 n.
[6]) De an. 407 a 33. Podob. Probl. XXX, 14: „... rozum a myšlení tehdy vykonávají svůj úkol, když stojí; což zdá se býti věděním, že duši zastavuje; neboť pokud se tato pohybuje, nemůže ani vnímati ani mysliti.“
[7]) Met. 999 b 26.
[8]) Anal. post. 100 a 12.
[9]) De an. 430 a 4.
[10]) Met. 1031 b 6.
[11]) Anal. post. 85 b 24; 93 a 4.
[12]) Fys. 195 b 21; Met. 1044 b 1.

ceny. „Také ve věcech, které jsou pro náš vnější smysl méně přitažlivé, poskytuje tvořivá příroda (ἡ δημιουργήσασα φύσις) těm, kteří jsou s to poznávati příčiny a od přírody jsou filosofy, nevýslovného potěšení. Neboť bylo by protismyslné, když nalézáme radost při pohledu na pouhé obrazy věcí, abychom nebyli více vábeni, když můžeme pozorovati příčiny.“ [1]) Aristoteles chce vždy nalézti vlastní příčinu věcí a z ní odvoditi vše ostatní,[2]) chce znáti vniterní a kvalitativní příčiny, nikoli vnější a kvantitativní,[3]) vysvětlení chce podávati z přirozenosti a podstaty věcí.[4])

Ukončením poznávacího pochodu mohutnost poznávací zpodobnila se s vlastnostmi věcí, nikoliv dle jejich celého bytí, nýbrž jen dle formy, ovšem také dle způsobu poznávajícího.

Aristoteles zdůrazňuje ve spise „O duši“ samostatnost, samočinnost duše, rozumu. Rozum je činný, ale má-li vytvořiti poznání ukončené, má-li projeviti svou činnost, musí míti dostatek látky. Není však podmíněn teprve smysly, představou, nýbrž jest i bez nich. Je to činný princip v člověku. Je-li jako νοῦς παθητικός spojen s věcmi, jako νοῦς ποιητικός je čistá forma, je bez trpění, nesmrtelný, dokonalá skutečnost.[5])

Tak učením o aktivním rozumu vyřešil Aristoteles poměr mezi vnímáním a myšlením: vnímání svůj obsah, pokud je všeobecný, nevkládá ze sebe v myslící duši, do rozumu, nýbrž tento jej s něho čerpá (abstrakcí). Učením o trpném rozumu zase naznačil, že rozum pojmů v něm uložených také subjektivně by v sobě nespatřil, kdyby ve věcech už o sobě nebyly a na popud vnímání z nich nemohly se vyvinovati. Z toho důvodu nejsou možné synthetické soudy a priori. Bez vnímání, bez představy a bez paměti neměl by lidský rozum žádného vztahu ke vnějšímu světu.[6])

Působení rozumu činného, který je jakoby principem principů a principem vědění vůbec (νοῦς ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς ἂν εἴη[7]), jeví se tedy jednak v tom, že člověk je schopen abstrakce, na základě jednotlivého dochází k obecnému, k pojmu, jednak však také činnost roz-

[1]) De part. an. 645 a 9.
[2]) Eth. Nik. 1170 b 32; Poiet. 1451 a 9.
[3]) Pol. 1252 a 7; 1279 b 34.
[4]) De gen. et corr. 333 b 9; Fys. 255 b 15; De coelo 297 a 14.
[5]) De an. 430 a 17.
[6]) De sensu 6, 445 b 16.
[7]) An. post. II, 19, 100 b 14.

umu záleží v bezprostředním uchopení poslední příčiny. Jako při vnímání oko v aktu vnímání identifikuje se s předmětem, tak při myšlení duch, uchopiv abstrakcí (pojmovou) formu, stává se jedno se svým objektem. Rozum nahlíží na ni z vlastní síly a jako činitel synthetický zavádí teprve do mnohosti jednotu, souvislost a odůvodnění. Uchopuje bezprostředně nededukovatelné pojmy a axiomy různých věd. Na př. mathematické pojmy a ve filosofii první příčiny, možnosti a skutečnosti, substance, jednoty a p. Činnost rozumu tedy není jen souzení, jímž se uskutečňuje vědění; neboť výjimku tvoří ty principy.[1]) Aristoteles ono bezprostřední uchopení nazývá dotýkáním (θιγγάνειν[2]); tímto dotýkáním stává se poznávající rozum jedno s poznatelným (νοητά) ve věcech, ve vjemech.

Toto bezprostřední uchopení, nahlédnutí, intuice „nezprostředkovatelného" (ἄμεσα) jest nejjasnějším poznáním. Tu není jako při mínění a při diskursivním myšlení (διάνοια[3]) rozdílu pravdy a omylu, nýbrž jen rozdíl „míti" a „nemíti", „viděti" a „neviděti"; může tu býti jen vědění nebo nevědění, dotýkání nebo nedotýkání, nikoli však mylné dotýkání. Intuice jest pravdivá;[4]) jí mohou býti stanoveny všeobecné věty, které mají nepodmíněnou platnost pro všechny rody a jednotlivé věci pod ně spadající a proto mohou sloužiti jako praemissy v dokazování.

A tak poznání děje se u Aristotela dvojím způsobem: jednak vývojem, jednak dotýkáním, intuicí. Vyvoj znamená abstrakci, jíž ze smyslových individálních představ duchovou činností rozumu vznikají obecné pojmy. Toto poznání není pouhou proměnou smyslových představ, ani ho nedosahujeme najednou, ale vyžaduje mnohé práce, je to „dlouhá cesta". Jako ve vnější přírodě,[5]) tak ani v okruhu lidského poznaní není skoků. Poznávající síly přecházejí z pouhé potenciality v činnost, a to nejprve síly smyslové, potom síly rozumové, ze sil kvalitativně nižších vyprošťují se síly kvalitativně vyšší. Síly smyslové vyprošťují se popudem objektu, a představou vyprošťují se zase síly rozumové. Dokonalé poznání pak vyprošťuje se oním dotykem, osvícením rozumu činného. Jako vnější světlo osvětluje věci, tak činný rozum v nitru duše přivádí na světlo, co tam v možnosti

[1]) Anal. post. II, 19, 100 b 10.
[2]) Met. 1072 b 21; De gen. an. II, 4, 740 b 12.
[3]) Met. 1027 b 25.
[4]) Anal. post. II, 19, 100 b 7.
[5]) Hist. an. VIII, 1, 588 b 4 n.

jest, co už do představy a s představou do duše vstoupilo. A tak i intuitivní poznání předpokládá přípravu v elementu představy; není tedy čistě citové, pudové nebo volní, ježto bez představy viselo by ve vzduchu.

V přírodním dění podle Aristotela forma (= dokonalost) jest na začátku (srv. zákon synonymity), dává popud k vývoji, je tedy příčinou vývoje, forma uskutečňuje sebe samu, vývoj řídí, až je dosaženo cíle, klidu (= dokonalosti), až je dosaženo též formy (srv. zákon homoideality). Rovněž v poznání forma věci dává popud k vývoji poznání, působí na příslušný smysl, který ji v sebe přijme, ji podržuje jako představu a uvědomuje se vlivem smyslu vnitřního, ovšem pro přítomnost rozumu. Smyslové formy dotkne se rozum, který je místem forem; forma rozumu při dokonalém poznání ztotožňuje se s onou (homoidealita). Byl-li však dán popůd od formy věci, musí se touto říditi poznání, nikoliv naopak, neboť „pohybující hýbe pohybovaným". Forma rozumu bez vnímání zůstala by prázdnou, lidský rozum sám o sobě věcí netvoří, rozum bez zkušenosti, bez popudu forem věcí, nedošel by zdokonalení. Ale také forma věci neměla by významu pro poznání bez rozumu; zkušenost sama o sobě, bez světla rozumu, zůstala by slepou; předmět sám ze sebe nedává své formy rozumu, rozum sám musí ji ve věci uchopiti.

Tak docházíme podle Aristotela k podobnému vyjádření, jako je nalezáme u Kanta, jenom v jiném smyslu. Neboť Aristotelův rozum činný (νοῦς ποιητικός) nemůžeme srovnávati s Kantovými formami rozumu a priori, jak myslí někteří badatelé,[1]) ježto podle Kanta tyto formy a priori utvářejí svět, věci, a vlastně je teprve tvoří. Rozum lidský je postaven na roveň božskému, je tvůrcem pravdy, zákonodárcem přírody. Tu jsou kořeny moderního subjektivismu a agnosticismu. Podle Aristotela však „vždycky, co je dáno možnostně, proměňuje se v cosi daného skutečně jen něčím jiným skutečně daným; vždy působí tu přednější jakýsi činitel trvající již ve skutečnosti".[2]) Tím činitelem při poznání je věc, její přirozenost, t. j. dokonalost, jejímž poznáním rozum sám sebe zdokonaluje. Z toho důvodu Aristoteles zdůrazňuje, že přirozenost věcí musíme pozorovati na zjevech pravidelných, ne porušených.

[1]) R. Biese, Die Erkenntnislehre des Aristoteles und Kant's in Vergleichung. Berlin 1877.

[2]) Met. 1018 b 9 n; 1049 b 15 n.

Posudky.

Na dvoře republikánském 1919—1925. Vzpomínky a a dojmy (výpisky z deníku). Napsal Jiří St. Guth-Jarkovský. Praha 1929. S. 440.

P. spis. líčí, jak se z gymnasijního professora stal prvým obřadníkem na Hradě, jaké potíže měl se zařizováním potřebného, jakých intrik a příkoří tam zažil, než byl odstaven za tajemníka řádu Bílého Lva a konečně propuštěn na odpočinek. Že práce jeho byla svízelná, možno mu na slovo věřiti, i kdyby nebylo bývalo piklů osobních. Píše o nich opět a opět, ale jelikož skoro všem osobám, které jmenuje, rozdává samá cukrlátka, čtenář kruhů a událostí těch vzdálený aniž jinak zasvěcený nedovede vyrozuměti, odkud pikle ty vycházely, kdo tedy vlastně překážel v náležité a samozřejmě nutné úpravě dvorního obřadnictví, nedovede si tedy přes tu spoustu zajímavých i méně zajímavých podrobností, jež tu vypravovány, utvořiti pevného úsudku o hybných činitelích.

Po stránce formální třeba poznamenati, že i při povinném ohledu na původ spisu ze zápisků deníkových nepříjemně se při četbě pociťuje neuspořádanost látky a časté opakování stejných poznámek, jakož i některé vsuvky, které nepatří k věci.

Ze spisu se také dovídáme, že pseudonym Jarkovský, jehož p. spis. jinak často používal, byl mu pro jeho osobu teď po převratě úředně povolen vedle vlastního příjmení.

Jetřich Lipanský, Plujeme k zemi svých snů. Edice Ismael, Veselí (u Pardubic) 1930. S. 81, 16 K.

Je to dosť hezký kus světa, jímž nás milá tato knížka letmo provádí: Athos, Řecko, Bejrut, Palestina, Trident. Srv. téhož spisovatele knížku z r. 1927: „Ozvěna věků a dní“. Není to souvislý cestopis; jen málo drobných osobních zkušeností, zevních i vniterných, jak je cesty a návštěvy přinesly. Mezi líčení náladová mísí se podobky lidí a věcí, třebas i zcela prosaické s praktickým účelem. Pěkné čtení, třebas místy jen jako úryvkové!

* * *

J. O. Parma, Muž na výspě. Román. Praha 1930. S. 153.

Mužem na výspě je tu míněn mladý ruský Čech, professor, který za války a za revoluce všechno ztratil a vrací se do Čech, aby se ujal dědictví po příbuzných. Je přeplněn myšlenkami Tolstojovými, sní o novém společenském řádu a nové morálce a pokouší se také hned své sny uskutečňovati: z peněz své zemřelé ruské milenky dá se do pochybných stavebních podniků, aby zaopatřil chudým slušné byty, pracuje při tom sám jako dělník, ale brzy se zklame ve svých

výpočtech i v lidech — poznává, že všude vítězí lidé výbojní a bezohlední a že jeho „láska ke všem“ a passivita lidem neimponují, jí že nikoho nezískal, ale všechno ztratil: odchází tedy do neznáma, aby se již nikdy nevrátil.

Spis. použil zřejmě svého románku především k tomu, aby jím hlásal své filosoficko-sociální a náboženské názory (dal si je také vytisknouti proloženým tiskem) a proti nim aby postavil maloměšťáckou morálku lži a sobeckých intrik. Ale stejně jako ony tolstojovské sociální a náboženské názory jest i „nová morálka“ hrdinova, aspoň jak ji ukazuje svým poměrem k ženám, vlastně hodně starou, všední a v pravdě měšťáckou: užij rozkoše kde a jak se ti nabízí ... Ani umělecky nemůže si románek mladého spisovatele, rozdrobený na množství krátkých kapitol, činiti nějakých vyšších nároků.

Bern. Horst, Zlo. Prósy. Praha 1929. S. 145. — Týž, Hučící země. Román. Praha 1930. S. 382.

Nový český prosaik, jehož první dvě knihy vyšly skoro současně, vidí v celém lidském životě jen jedinou stránku: zlo. Zlo ve všech formách, jak je vytváří zvláště nečistá vášeň a hrubý, zvířecí, divoce rozpoutaný pud. Jím jsou hnány skoro všechny postavy devíti prós první knihy, od probouzejících se děvčátek a zkažených studentů, kteří pozdě bědují u prahů nemocnic nebo se zoufale vrhají na dlažbu z oken hotelů, až k vilným starcům a otrlým městským povalečům, kteří nelítostně vraždí své oběti. A tato drsná, chmurná, bezútěšná kniha, při jejíž četbě se zdá, že sotva možno jíti dále v životním pessimismu, je ještě překonána druhou knihou. „Hučící zemí“ je tu horská ves v tanwaldském kraji, jejíž chudí kdysi skláři výhodnou poválečnou konjunkturou — neobyčejným odbytem velkých zásob korálů — stali se náhle boháči. Nesmírný příliv peněz změní od základu celý život, ale přinese s sebou jen zkázu a zlo. Jako hrozný mor udeří do střídmé dříve a zdravé vesnice všecka mravní nevázanost, jakou přetéká již nedaleké město, od ženské parády a moderních tanců až ku hrozným pitkám, karbanu, baru a veřejné prostituci. Všecky tyto vymoženosti poválečné „civilisace“ zprostředkuje zbohatlým horalům chytrý židovský hostinský za pomoci zpupného a výstředně nestoudného siláka, který vodí celé výpravy horáckých mužů a jinochů po městských doupatech a učí je nejpustějším neřestem. Z této nestvůrné postavy chtěl spis. zřejmě udělati jakéhosi „pračlověka“, ve kterém prý procitá „zářící a skvělé popohanství“ se všemi „temnými a starými kulty“: rouhá se Bohu a svatým, spílá ovšem i kněžím a šílí zrovna divokou radostí při pohledu na valící se zátopu zla, jež schvacuje duše i těla, jež činí z horské vsi Sodomu, vede k vraždám i sebevraždám a zaviňuje i konečnou přírodní katastrofu — protržení hráze údolní přehrady a zničení celé vesnice. Neboť „jen zlo je dokonalé, ďábelsky neuveřitelné“, praví sám spis. „Zlo je bez mezí, je to bestie, která věčně vítězí nad člověkem“ (205). Vítězí i v té poslední pohromě, která smete nevinné

s vinnými. Tak je Horstův román, psaný stylem často velmi barvitým a básnicky silným, vlastně jedinou písní o zlu. A třebas líčí i hrozné jeho následky, je těžko si představiti, že by tím někoho odvrátil od zla: právě lemonniersky naturalistický způsob, jakým popisuje rozpoutané lidské vášně, může k nim nezralého čtenáře spíše přivábiti a strhnouti. *M.*

Spiklenci. Týden v Tuileriích. Napsal Jan Palovic. Nakl. A. Neubert, Praha 1930. S. 234, 18 K. — Vybrané spisy dobrých autorů, sv. 56.

V masopustě r. 1808, kdy Napoleon I a jeho lidé měli trochu pokoj, zosnovali emigranti, tajně se vrátivší a pod nepravými jmény v Paříži žijící, spiknutí a útok proti životu císařovu, jenž téměř už u samých dveří jeho ložnice zmařen. Román po způsobu francouzských popisuje den ze dne život u dvora, pletky i pletichy mezi císařovými stoupenci i protivníky, z protivníků hlavně domnělého klenotníka, dvorního dodavatele, a jeho sestru, dvorní dámu, v boji mezi úkolem spikleneckým a láskou k císařskému důstojníku. Charakteristika historických osob jest podle známých pramenů případná, děj obratně a napínavě sestaven, sloh plynný a správný (chybně všude psáno Tuillerie, na s. 269 asi přepsáním zaměněno jméno Beauchamp).

O sbírce básní uč. Jos. Chaloupky (nedávno skončivšího svůj život) Hlas mlčení píše Dr. F. X. Šalda ve svém Zápisníku (II. 7.): „Čekal jsem od knížky Chaloupkovy velmi mnoho, právě proto, že tak unisono byl vyzpěvován přímo za literární zázrak Moravy. Ale byl jsem příšerně zklamán: poesie odvozená, dekorativně vyběhlá nad rozměry, dané svým jádrem, řídká a málo hutná; někde tak skoro poetický marcipán.“

„Čin“ píše na str. 529: Richard Weiner: Lazebník, poetika. Nakl. Aventinum.

„Čísti knihu Weinerovu znamená kousati do skla. Nesrozumitelné duchaplnosti, připomínající řeči duševně chorého, unavují nejen čtenáře, ale také autora, který (na str. 105) razil o své „poetice“ flagellantské slovo: náměsíční blábolení. Normální čtenář nadarmo by se domýšlel, že autor mystifikuje, že je třeba čísti ob řádek, aby věc měla jakýsi smysl. A tak nezbude než knihu odložit nedočtenou. Nemilosrdně, a přece s lítostí. -tt-“

Rozhled
Náboženský.

Náboženství a politika.

Otázka, pravda, již do omrzení protřepávaná, nemá tu býti přetřásána znova, ačkoli výsledku z dosavadních rozprav neviděti. Celkem smýšlí — jak u takových povšechných hesel a příslušných rozprav bývá — každý potom asi stejně jako před tím.

Náboženství však do politiky patří, jelikož patří všude. Dějiny jak politiky tak politické vědy svědčí, že vždy a všude náboženství politiku zaměstnávalo a jí směrnice dávalo, třebas mnohdy záporné, jemu nepřejné. A i dnešní politikové by dobře činili, kdyby do svého politického kvasu této zdravotní vody více přilévali. M. j. přesvědčili by se takto záhy a snadno, jaké to jejich víno jest.

Avšak náboženství jest prý věcí soukromou. No, nemluvme dále o této známé lži, jíž právě její odříkávači se neřídí. Jen to si připomeňme, že politiku dělají lidé, a všichni lidé jsou napřed soukromníky. Jací tedy soukromníci, tací veřejníci. Lidé veřejnosti bývají sice zhusta Janusy s dvojí tváří, ale konečně to závisí na ostatních, aby se obojakost nedostávala do předu a na veřejnost.

Druhá otázka, totiž patří-li politika do náboženství, vyřídí se snadno podle toho, proniklo-li náboženství politiku a pokládá-li se politika za řádnou správu veřejných věcí či za veřejné taškářství.

Další otázka, patří-li kněz do politiky (záporné řešení této otázky vyneslo jednomu chudáku kapucínkovi vyhoštění z Olomouce kamsi do českých hor na pomezí státu německého), vyřídí se podle onoho rozlišení. Že počet kněžských politiků daleko se (v dějinách) nekryl a daleko se (v nynějšku) nekryje s počtem řádných kněží mezi politiky, může býti výstrahou. Co však je tu pravidlem a co výjimkou, jež by pravidlo potvrzovala, bylo by teprve zjistiti. Že „špinavé zaměstnání“, jak se politika vůbec zove, klade na mravní povahu silné požadavky, aby tato — byla-li zde již vůbec — i v tom bahně se zachovala, ale NB, jelikož jde o veřejnou činnost, také osvědčila, toť jisto. Ale to ovšem nebývá mezi lidmi pravidlem! —

Jaká jest náboženská politika našeho státu? Čeho proti katolictví nepořídila přímá síla vlád, má dokonati volná hra sil, tedy soutěž, v níž se ovšem podle dané zásady podporují ti „slabší“. Státním náboženstvím u nás mělo — podle Kramáře a sp. — býti čechoslováctví, de facto jakoby jím byl protestantismus, ne sice jako vyznání náboženské, nýbrž právě jen jako protestantství. Původem jest protestantismus sice nečeský a vítězství jeho bylo by bývalo záhubou češství, avšak netečností s jedné strany a obratností s druhé rozmohl se v češství jeho vliv, — ne však nábožensky ve prospěch

religiosity, božnosti a zbožnosti, nýbrž politicko-nacionálně v názorovou nivellisaci, vlastně v náboženskou lhostejnost, která umí dovedně v čas, jde-li o katolictví, zahráti na struně náboženské svobody a snášelivosti z ohledu prý na zájmy vlastenecké. —

V Brně měli jsme zvláštní podívanou, jak národněsocialistické a sokolské zastupitelstvo oslavovalo katolického kněze † Al. Slováka a noviny katolického směru přes toto jistě zcela zřetelné upozornění jej velebily taktéž, přičítajíce jeho vlasteneckým kázaním m. j. zásluhu, že odpady od katolictví nebyly zde ještě četnější. Kdo věci zná, ví, že právě opak jest bohužel pravda: kázání Slovákovo velmi vydatně k odpadům připravovalo a přispívalo, třebas on sám (z osobních příčin) neodpadl. Jest-li pravda, co kterýsi katolický chvalořečník, tuším B. Šťastný, napsal, že Slovákova slova padala hluboko do srdce, tedy nutno podle pravdy k tomu poznamenati, že to, jak ukázaly výsledky, nebyla vždycky slova katolické víry. Slovák jest již na pravdě boží, tedy r. i. p.!, i nebudiž tu dále o jeho osobnosti mluveno. Ale proti opporunistickému balamucení katolického čtenářstva novin bylo nutno se zde ozvati. Srv. co tu v „Hlídce" napsáno hned v prosinci 1918, s. 735. Zákaz kázání Sl—ova ostatně nevyšel od p. biskupa Kleina, nýbrž, po mnohých stížnostech z posluchačstva, z popudu Dra Josefa Pospíšila. Výtržností způsobených tehdy několika — studovanými i nestudovanými — výrostky před biskupskou residencí Slovák přímo nevyvolal, ale mohl je předejíti, kdyby byl chtěl.

*

Eucharistický sjezd v Karthagu vlastně na troskách Karthaga, slavného města v době starořímské i starokřesťanské, koná se v příštích dnech s vydatnou podporou vlády francouzské. Ta sice dosud málo podporovala snahy katolických věrozvěstů, domnívajíc se — mimo jiné známé příčiny —, že si tak nakloní islamské domorodce, kteří odmítají styky s missionáři (Bílými otci a sestrami), a to hlavně právě z důvodů politických, ačkoli předstírají náboženské.

Karthago mělo katolického biskupa, pokud známo, hned začátkem 3. století, i bylo metropolí celé Africa proconsularis; konalo se tam několik důležitých církevních sněmů. R. 698 Araby obráceno v ssutiny, a od té doby se nepozvedlo. Teprve r. 1884 zřízeno tu arcibiskupství (kard. Lavigerie, zakladatel Bílých otců). I zde je snaha dáti věřícím, pokud možno, kněžstvo domorodé.

*

Karmelitské legendy vypravují o začátcích toho řádu již za proroka Eliáše, který ve své prorocké škole žáky („syny") své vedl životem mnišským a předvídaje tajemství života Mariina její úctu tam pěstoval, kapli jí zbudoval atd. Cl. Kopp ve svém vloni vydaném spise „Elias u. Christen-

tum auf d. Karmel“ (Paderborn) praví o tom: „Ein culte anticipé zu Ehren der Mutter Gottes in einem Gebetshaus läßt sich durch kein decuit — potuit — fecit glaubhaft machen; das ist ein Anachronismus bösester Art, ein Einsturz der ganzen jüdischen Gedankenwelt“. Též jiné zprávy, na př. o karmelitech mezi učeníky apoštolskými, o znovuzřízení oné kaple r. 83 po K. atd. jsou čistě legendární, vzniklé po křížových výpravách.

Prvý karmelitský klášter zbudován teprve začátkem 13. stol., dostal od jerusalemského patriarchy Alberta stanovy, jež Honorius III 1226 schválil. V letech 1291—1631 byli karmelité v evropském vyhnanství, r. 1767 vystavěli nynější kostel a klášter, avšak omylem nikoli na místě kostela původního. —

Mezi nepravdivé legendy náležejí také zprávy o četných kostelích, jež Konstantin V. a sv. Helena v Palestině prý zbudovali (300—500!). Podle spolehlivého Eusebia vystavěl Konstantin jen čtyry basiliky v Palestině: Božího hrobu v Jerusalemě, Eleonu na hoře Olivné, narození Páně v Betlemě a Mambre u Hebronu.

*

Norsko
dostalo v Msgru Olafu Offerdhalovi nového apoštolského vikáře (12. bř.) a spolu od reformace prvého domorodého biskupa. O. přestoupiv z lutherství studoval v Římě a byl posléze farářem v Oslo a apošt. provikářem. Přel. NZ do norštiny a vypracoval nyní užívaný katechismus.

Norsko má 3 mil. obyvatel, ale s dominikánskou missií jen 3000 katolíků; 1000 jest jich v Oslo, 500 v Bergen, jinak jsou na rozsáhlém území roztroušeni. Kněží jest 36. Konversí pomalu přibývá; velké posily dostalo se katolictví konversí slavné spisovatelky Nobelovou cenou poctěné, Sigrid Unsetové.

V červenci oslaví katolické Norsko 900letou památku svého patrona, krále a mučeníka sv. Olafa.

*

Turecko
mělo podle sčítání v r. 1927 13,629.288 obyvatel, většinu (7,084.391) ženských, což jest na východě neobvyklé, ale vysvětluje se tím, že Turecko poslední dobou vedlo několikerou válku a islamský fanatismus nad to proti křesťanům (Armenům) zuřil.

97·36% jest mohamedánů, něco židů, ostatek křesťané, většinou východních obřadů (Řeků, Armenů, málo Syrů). Latiníků jest málo, ale postup jejich by byl možný, kdyby vycházel z nějaké politicky méně významné říše, jelikož Turci už nechtí cizích vlivů politických a proto na př. pravoslavných nevidí rádi. Arciť panuje ještě dřívější strach z činnosti proselytní, která bývala přísně zakázána, a pak nedostatek duchovenstva turecky mluvícího; tohoto se málo dbalo.

Úředně je Turecko beznáboženské, bohoslužbě islamské se úředně neobcuje; islamské duchovenstvo společensky kleslo, jsouc málo vzdělané.

*

Japonsko.

V r. 1929 přibyl podle „Kath. Miss." 12. missijní obvod Miyazaki (ital. Salesiani). Vlastní Japonsko má mezi 65,786.273 obyvateli 92.161 katolíků; přírostek toho roku byl 3·1%, proti 2% r. 1928.

Missijní pracovníci: 12 představených, 277 kněží (z nich 54 Japonců), 544 katechistů, 162 bratří (106), 436 sester (137). V 8 seminářích je 152 chovanců.

Stanic missijních je 229, kostelů a kaplí 228, oratorií 57, škol 38, sirotčinců 16, nemocnic 8. Do Hirošimy mají se odebrati 4 Milosrdní bratří z Trieru, prvý to pokus, poslati Milosrdné do missií.

Křtěnců bylo 6820 (z nich 1259 dospělých). Katechumenů přes 2000. Manželství požehnáno 808. —

Zástupci protestantských sekt v Japonsku, jichž je 32, shodli se na společném vyznání víry (v podstatě podle apoštolského), kde také stojí: „věříme ve svatou, sjednocenou, katolickou církev", ale jejich spojená církev má se nazývati: „křesťanská spojená církev Japonska". Pochybuje se však, dojde-li k ní a nebude-li z toho jen zase nová sekta. —

T. A. Edison byl v Osaka prohlášen prorokem boha elektřiny, který jednou sektou přijat do pantheonu podle návrhu několika elektrotechnických dělníků.

*

Památce Strossmayerově.

V pozůstalosti praeláta Dra Jos. Pospíšila zachovaly se následující 4 dopisy Strossmayerovy k Matěji Procházkovi (čestnému kanovníku brněnské královské kapituly a professoru I. něm. gymnasia v Brně), jež „Hlídce" svěřil p. kanovník J. Tenora.

8. dubna t. r. bylo 25 let od úmrtí slavného ďakovského biskupa (* 4 2 1815 v Osieku, 1838 knězem, 1849 biskupem). Přál směru všeslovanskému a proto Maďary všelijak osočován — m. j. padělána pod jeho jménem protipapežská řeč, jmenovitě proti papežské neomylnosti, o níž sice byl na Vatikánském sněmě 23/3 1870 mluvil, ale docela jinak; srv. Granderath, Geschichte d. Vatik. Konzils II. 390 (vlastní řeč) a III. 189 a 584 (o padělku). Telegramem ke kievské tisícleté pamětní slavnosti (1888) vzbudil takto nelibost i ve Vídni, kde (ve Frintaneu) býval persona gratissima. Leo XIII se ho důrazně zastával.

Dopisy jsou psány celé S—ovou rukou, dosti těžko čitelně, až na některá vlastní jména švabachem. Podpisuje se Strossmaÿer, nad y dvě tečky; v tisku bezpochyby pro nedostatek této písmeny bývá vůbec Strossmayer (někdy i jinak). Dopisy tu otištěny zcela věrně až na 1 vsuvku v 2.

1.

Hochwürdigster Herr Domherr!
und edler Freund!

Ich danke Ihnen innigst für die Mühe und Theilnahme in der bekannten Affaire. Die officiösen Kreise Vaticans haben die Gnade gehabt sich meiner anzunehmen und die abscheuliche Lüge und Verläumdung zu dementieren. Wir wissen sogar jetzt, von welchen Magjarischen Gelehrten die Sache ausgegangen ist. Mein Freund! Es ist heut zu Tage so wenig Christenthum, das heißt: Lebensfülle in der Welt, daß ich für dieselbe sehr fürchte. Wir gehen in Europa einer erschrecklichen Katastrofe entgegen. Was in Frankreich gegen Ende des verfloßenen Jahrhundertes geschehen ist, wird aller Wahrscheinlichkeit nach gegen Ende dieses Jahrhundertes in ganz Europa, vielleicht noch in schrecklicherer Weise, wiederhohlt werden.

Mit Hochachtung und dem b[?] Ihr hochwürdigster Herr
Verehrer und Freund
Strossmayer,
11. Oktober [?] 883. Bischof.

2.

Mein hochwürdigster Herr Domherr und bester Freund!

Ich danke Ihnen innigst für die schönen Glückwünsche zu meinem 70sten Geburtstage. Gott segne auch Sie und lasse Sie, nebst seiner heiligen Gnade, jedes Glück und jeden Trost erleben.

Ich sende Ihnen ein Exemplar meines diesjährigen Hirtenbriefes. Er ist geschrieben worden in einer großen Bedrängniß, als ich mich nach allen Seiten gegen boshafte Angriffe und Verläumdungen vertheidigen mußte. Sie werden aus dem Briefe ersehen, daß mir die heurige Festivität unserer h. Apostel sehr am Herzen liegt, und daß wir uns so Gott will, im Laufe dieses Jahres in Velehrad begegnen werden. Jetzt noch 2 Dinge: 1. Ich bekam dieser Tage einen Brief vom Cardinal Bartolini, der den Bau der Capelle leitet, die der heilige Vater in der Basilica des h. Clemens errichten läßt zu Ehren unserer Apostel Cyrill und Method. Der Cardinal sagt mir im Namen des h. Vaters, daß derselbe auf den Bau dieser Capelle bereits 80 Tausend Lire herausgegeben hat. Da er nun auf die Restauration des s. Joannes von Lateran und auf die Errichtung eines Spitals in der Nähe des Vaticans sehr viel zu verausgaben hat, so kann Er nicht mehr so viel für die besagte Capelle verwenden. Er ersucht mich daher, mich in discreter und confidencieller Weise an die slavischen Notabilitäten zu wenden, damit dieselben etwas zu diesem Zwecke beitragen. Ich habe mich bereits in dieser Beziehung an den Fürsten Sapieha und an den Dr. Rieger gewandt. Ich selber habe zu diesem Behufe 5000 lire geopfert. Ich glaube, wir sollten uns, Polen, Čechen und Croaten, zur Ehre anrechnen, zu diesem h. Zwecke mit concurriren zu können. In dieser Weise würden wir verdienen, daß unsere Namen und unserer respectiven Stämme in der h. Messe genannt werden, die zum glor-

reichen Andenken des Stifters dieser Capelle gelesen werden wird. Ich bitte Sie nun, mein theuerer Freund, ⟨daß⟩ Sie dieß vielleicht dem hochwürdigsten Herrn Bischof mit meinem unterthänigsten Respekte melden möchten und vielleicht auch anderen Notabilitäten Ihrer Bekanntschaft. Das Geld könnte entweder unmittelbar an den Cardinal Bartolini nach Rom, oder aber mittelst der Nuntiatur in Wien gesandt werden. Das 2te, um was ich Sie bitten würde, ist: Ich habe die intention [tak] nächstens hier in Diakovo ein Knaben-Seminar zu errichten, daß [!] heißt ein höheres Gymnasium. Ich gedenke zu diesem Behufe hier einen Orden einzuführen, dem ich das Institut anvertrauen könnte. Der Orden muß sich durch Gelehrsamkeit und Pietät besondes hervorthun. Ich wende in dieser Beziehung meine Blicke an die Brüder Čechen. Was glauben Sie nun, wie könnte ich in dieser Hinsicht am besten reussiren? Die Antwort pressirt nicht, denken Sie darüber nach und in Mähren, am Grabe des h. Methodius wollen wir darüber das Nähere sprechen.

Mit ausgezeichneter Hochachtung Ihr Freund Strossmaÿer, Bischof.

Nedatovaný list psán, podle prvé věty (o sedmdesátinách), r. 1885 před letními jubilejními slavnostmi velehradskými.

3.

Mein hochwürdigster Domherr und guter Freund!

Ein unvorgesehener Fall zwingt mich noch einige Tage länger hier zu verweilen, als ich gewünscht hätte. Verschiedenen Einflüßen ist es nähmlich gelungen einen meiner besten und verläßlichsten Priester neuestens aus Serbien auszuweisen. Es entsteht dadurch eine bedeutende Unordnung in der Seelsorge in Serbien. Um noch größerer Unordnung vorzubeugen, verbleibe ich noch einige Tage hier. Ich werde daher wahrscheinlich erst in der 8ve des 5ten Juli in Velehrad erscheinen. Auf jeden Fall aber werde ich Sie früher hierüber ganz genau unterrichten.

Mit Achtung und Liebe Ihr Freund Strossmaÿer, Bischof.

26. Juni 885.

4.

Mein hochwürdigster Herr Domherr und Bruder im Herrn!

Ich danke Ihnen innigst für die schönen Glückwünsche zu meinem priesterlichen Jubilaeum. Gott segne auch Sie reichlichst und erfülle jeden Ihrer edlen Wünsche! Das trostreichste, was ich bei dieser Gelegenheit erlebte, ist die Äußerung einer intimeren Reciprocität, die sich unter den slavischen Stämmen Österreichs geltend gemacht hat. Es ist dieß ein höheres Unterpfand unserer Befreiung, unserer Stärke, unseres Triumphes und unserer besseren Zukunft. Det Deus O. M.!

Mit ausgezeichneter Hochachtung verbleibe ich für immer Ihr, hochwürdigster Herr, Freund und Bruder im Herrn

22. 2. 888. J. J. Strossmaÿer, B.

Vědecký a umělecký.

m. — Český čtenář a historický román.

Průměrný český čtenář tak si již zvykl na tendenční historické romány, rozdělující zcela schematicky světlo na stranu husitů, českých bratrů, protestantů, stavovských rebellů atd. a tmu na stranu katolíků a tak se již naučil pokládati tyto románové poznatky za pravdu, že nedovede pochopiti, jak je možno ukázati jisté historické osobnosti nebo události také v jiném poněkud světle — jako to učinil aspoň v jednom dějinném úseku v poslední době Jar. Durych ve svém „Bloudění“. Katolické spisovatele, kteří se o to dříve pokoušeli bez větších uměleckých schopností, bylo možno lehce a pohrdavě odbýt, ale velké dílo Durychovo nedalo se umlčeti. Psala o něm kritika všech stran a nemohla mu v celku nepřiznati vysoké umělecké ceny. A tato skutečnost podráždila a postrašila ubohého českého čtenáře, jak je viděti z dopisů otiskovaných v pokrokových „Literárních novinách“: český čtenář nedovede prostě pochopiti, jak česká kritika mohla všeobecně kladně přijmouti dílo „s vysloveně katolickou tendencí“, dílo, jehož koncepce českého povstání z počátku XVII. století je načisto jiná než na př. koncepce Wintrova. „Co je pravda?“ volá jeden k redakci. „Neměli byste nechávat své čtenáře na holičkách právě v nejdůležitějších věcech!“

Nuže, redakce se smilovala a odpověděla svým zmateným čtenářům dlouhým článkem Boh. Mathesia. Jeho odpověď je dosti zajímavá, poněvadž potvrzuje v lecčems to, co se s naší strany říkalo již dávno.

Podle Mathesia kladné přijetí Durychova Bloudění („díla po mém soudu nevšedního a v mnoha směrech nadprůměrného“) českou kritikou souvisí se všeobecnou tendencí mladé republiky odbourávat staré rebelantské tradice, které ovládaly před válkou českou mentalitu. „Národ, který se stal státem, potřebuje jiné pružiny a jiná hnací pera než národ, který se jím teprve státi chce. V tomto směru dílo Durychovo, odbourávající legendu bělohorskou a staroměstské popravy, a kritika, která je téměř beze slova odporu přijímá, pomáhají, ať už vědomky či nevědomky, tvořiti mentalitu národa státního. Že kritika materialistická a positivistická mlčí nebo téměř mlčí, je jen novým dokladem hromadného ústupu materialismu u nás, trvajícího už několik let. Celkem možno říci, že nové pojetí jednoho kusu českých dějin přináší do naší literatury dialektičnost, kterou nutno jen vítat . . .“

Na upokojení českého čtenáře pak poznamenává, že literární kritiku zhola nic nezajímá, kde je „pravda“ (to je otázka pro Český časopis historický), ale jak Durych toto své nové pojetí dělá, jakých prostředků a method k tomu používá atd. Českého čtenáře nemusí bolet hlava z toho, že Durych, katolík, je snad přeceněn. „Velká většina naší kritiky se pohybuje ve znamenitých výkyvech a mezi

přeceňováním a nedoceňováním bývá druhdy interval jen několika let.“ Český čtenář nemusí také plakat nad odstrojenou romanticko-patheticko-nacionalistickou legendou bělohorskou, vždyť to, co Durych buduje, je prý zase jen legenda, tentokrát ne relativistická, ale absolutivistická, a nikdo nikomu nepřekáží, aby boural zase ji. I výpady D—ovy proti nekatolíkům jsou prý stejně zbytečné a směšné, jako byly výpady liberalistické generace proti katolíkům, a předčí prý je snad jen maličko jizlivostí a potměšilostí. „Ale po tom nám tu nic není. Román není přec ani historickou studií, ani katechismem náboženství, ani programem politické strany, ale právě jen románem.“

Závěr je, s výhradou mravního zákona o pomluvě známých osob, jistě správný, ale celý případ znovu názorně ukazuje, že na českého čtenáře, na jeho názory o minulosti i o životě přece jen více působí takový historický román než velké svazky vědeckých prací. A zůstanou mu jistě utajeny i výsledky studií na př. Pekařových o Žižkovi tak dlouho, dokud nepřijde nadaný romanopisec, který je zpopularisuje uměleckým dílem.

Jirásek prý také vysvětloval svému známému katolickému knězi benediktinu v Praze jeho výtky o nesprávnostech v „Temnu“, že nepsal historickou studii, nýbrž román. A přece po jeho smrti vyznávali veřejně i univ. professoři, že právě četba tohoto románu je pohnula vystoupiti z církve (!) A velký pražský deník v nekrologu přímo vyzýval čtenáře Jiráskova románu, aby nezůstávali v půli cesty a vyvodili z úcty k zemřelému stejný důsledek!

Ubozí čeští čtenáři!

*

O A. Jiráska.

Cesta píše na s. 427: Zestátnění Jiráskova díla. Neodvislý týdeník „Samostatnost“ ve svém čísle z 28. března otiskl velmi aktuelní podnět, v němž se volá po zestátnění díla Jiráskova a odůvodňuje to tím, aby buditelská Jiráskova díla přišla mezi lid a aby si je mohla osvojiti i chudší mládež. Tedy lidové vydání J. spisů má obstarati stát . . . Bude-li věc provedena, může a musí míti jen ten hlavní a vysoce kulturní i výchovný úkol: působiti na vývoj národního uvědomění celých generací, z nichž generace odumřelé žijí v nás nynějších a generace příští musí zase nalézti své vůdce v nás.

A Šaldův Zápisník 243—252: Alois Jirásek čili mythus a skutečnost . . . Jirásek není veliký epik, za jakého bývá prohlašován. Ani když nekladeš na něho přísné požadavky theorie Alfreda Döblina, vidíš, jak se dílo jeho rozpadá v episodickou tříšť nebo napodobí monumentalitu stavby životné jen zdáli opisem vnějškově náladovým. Vedle Durycha, vedle Vančury je to, jako bys postavil papier mâché vedle bronzu. Ani jako spisovatel nedosahuje Jirásek velikosti Holečkovy, velikosti snad poněkud podivínské, ale velmi opravdové a skutečné. Holeček vynalézá si všecko, řekl bych, od samého materiálu pro svou stavbu tam, kde to Jirásek jen sbírá;

Holeček je velmi původní myslitel společenský, který se ti nemusí líbit pro svůj ať domnělý, ať skutečný konservatism, ale tolik mu upřít nemůžeš, že tvoří své postavy i děje z výhně velmi opravdově duchové a velmi opravdově tvůrčí, tam kde se Jirásek spokojuje přepisem pouze jevovým, a, řekl bych, modelově šablonovitým. A přece: jak malá je popularita a proslulost Holečkova vedle popularity a proslulosti Jiráskovy! Jak malý a úzký kruh jeho čtenářstva vedle širé čtenářské obce Jiráskovy! V čem je toho příčina? Předně v tom, že Jirásek je do značné míry duch odvozený, p o p u l a r i s á t o r daných koncepcí historických, kdežto Holeček je duch prvotný a na výsost původní; popularisátoři bývají vždycky mnohem populárnější než takoví duchové původní, neboť nekladou na čtenáře tak vysokých a přísných požadavků jako tito. Za druhé: Jirásek se dovolává vášní všedního dne, vášní politických a počítá s nimi tam, kde Holeček zůstává klidně ve své sféře hodnot ryzích a zcela objektivních. Jiráskovo dílo je vydáno nebezpečí, že bude přeceňováno právě proto, že jeho účin druhotný, politický a časový, jest mnohem, mnohem větší než účin prvotný ryze básnický. Taková díla dobývají si vždycky poměrně rychle popularity co nejširší, ale ovšem popularita ta není a nemůže býti trvalá, neboť stoupá i klesá s časovými potřebami ryze aktuálnými.

Denis (protestant), který neměl jistě k Jiráskovi nejmenší nenávisti nebo nechuti osobní, napsal do „Čech po bitvě na Bílé Hoře" velmi příkrý odsudek díla Jiráskova, který v Čechách velmi bolel; odsudek v té příkrosti jistě nespravedlivý, ale přes to ne prostý zdravého jádra. Denis nebyl nikterak duch esteticky revoluční, naopak: duch konservativní, duch vkusu klasicistického a akademického, ale ovšem duch poučený velkou a silnou literaturou francouzskou, která mu zbystřila zrak pro opravdový a ryzí tvar a pro surogát byť sebe umnější. A tato pravá tradičnost dala mu odkrýti některé nedostatky díla Jiráskova, které unikaly a unikají našim lidem: jeho extensivnost mnohem větší než jeho intensitu, jeho literárnost a hybridnost, jakož i odvozenost. Jiráskovo dílo stává se již dnes díky té státní symbolisaci a tomu vnějškovému zmythologičtění čímsi neosobním, něčím, co je spíše instituce než teplá životní pokožka, spíše pomník než přítomnost a život. Brzy bude, obávám se, historickým dokumentem. Bude v musejní vitrině a nad ním bude nápis: Officiální literární styl z prvního desetiletí republiky. Neboť historismem je národ český opravdu saturován; a historism může býti velmi snadno dnes jeho nebezpečím, jako snad byl včera jeho ostnem a ostruhou. Dílo Jiráskovo jest svými některými kvalitami jistě pomník, ale, obávám se, pomník uzavřený a mrtvý, který bude spíše překážkou než jiskrou zažehující nový život.

r. — Úsudek o Jiráskových spisech s hlediska nábožensky a mravně výchovného, které pro vážný názor na literaturu a její úkoly nesmí býti vedlejším, podán a odůvodněn v „Hlídce" častěji (1891, 1918, 1921 s. 420, a j.) Také vlastenecké usrkování některých katolických

literátů nad naší spravedlivou kritikou Jiráska, které právě ve dnech minulých vyvrcholilo v bezcharakterní velebení, několikrát bylo nutno odmítnouti, na př. 1922, s. 41 (pseudon. F. S. Horák v „Arše“) — letošími tirádami škoda již obšírněji se obírati. Co dobrého napsal — a není toho málo —, bylo tu vždy po zásluze oceněno.

*

Lumír (206): Mimo literaturu Šaldovu.

„Kritika Šaldova je zestárlá poněkud holčina, která vždycky běhávala za mladičkými . . . Zestárlá dívčina hledá nové, mladé debutanty, a ti mají nárok na kritiku lyricky rozechvělou . . . Byl jsem později, přiznám se, sveden k tomu, abych se F. X. Šaldou zabýval. Bylo to v dobách, kdy zdál se mi korumpujícím duchem naší literatury, duchem užívajícím své inteligence k zmatku a obluzování, kulturním penězokazcem, jehož nečisté řemeslo nutno překazit . . . Každý má právo se blamovat, a nezávidím Šaldovi, užívá-li tohoto svého práva. Nemohl bych ostatně dýchat v atmosféře Šaldovy literatury; nadýchal jsem se všelijakého vzduchu v svém životě, ale nejhorší nevyrovnala se zkaženosti tohoto vzduchu, otravujícího promptně a smrtelně . . . (Šalda) demaskuje se čím dále tím jasněji jako šprýmař bez humoru. Jeho generace byla si věrná. Šalda chodí s každou kutálkou, nežli přijde jiná . . . Ať si dělá prof. dr. Šalda, co dovede, a jak dovede. Čím nápadněji falešný hráč fixluje, tím dříve bývá prohlédnut.“ (Viktor Dyk.)

A na to: Šaldův Zápisník (Arne Novák a Viktor Dyk) str. 278—280: . . . „Snad se i A. Novák zastyděl a ani se nepokusil o „vysvětlení“. Za to skáče v posl. Lumíru za „milého přítele“ v tísni do areny V. Dyk a vrhá na mne celé putynky své kalné výmluvnosti: jsem mu falešný hráč a travič a penězokaz a snad i vrah a prznitel malých dětí, nemohu se ani hned vyznat v té květomluvě našeho Victora Huga . . . Přít se s p. Dykem o cenu jeho posledních věcí a dokazovat, že na př. jeho „Holoubek Kuzma“ je ubohoučká dětinská karikatura ruské revoluce, za niž by se měli stydět i ti, kdož jí nenávidějí (a právě ti!), nebo že „Děti Soykovy“ nejsou nic víc než obstojná sentimentální povídka o lásce otecké, jakých je dnes na tucty v každé sebe menší literatuře, ale žádné naše súčtování s problémem války světové a vyrovnání se s ním, nebo že „Prsty Habakukovy“ jsou neškodný žertík tak ve stylu Nerudovy malostranské povídky o tom, jak se stalo, že nebylo rozbořeno Rakousko jednoho srpnového dne r. 1851, ale žádné dílo významné pro novou básnickou tvorbu I. desetiletí republiky, ani mně nenapadá. Proti velikáštví nevynašel nikdo ještě prášku, to se musí nechat vyzuřit. Lidé se musí naučit sami myslit a sami soudit; na štěstí již začínají. A brzy bude tu stát V. Dyk s celou svou podebranou veleješitností jako rozmoklý sněhový panák na jaře; a z celé jeho senátorské a velkoredaktorské veleby, kterou si koupil on, někdejší anarchista a nonconformista,

po válce přisluhováním reakci zcela neostyšné, zbude sotva víc než zdrátovaný kastrol, který on pokládal ve chvílích svého opojení za korunu královskou.“

*

O polskočeských stycích literárních koncem 18. a začátkem 19. stol. přednášel 7. čna 1929 v krakovské vědecké akademii M. Szyjkowski.

Podle obsahu uveřejněného v jejím „Bulletin international“ pojednal Sz. v I. části o přejném smýšlení Dobrovského vůči Polsce, kterou navštívil na cestě z Ruska r. 1793, právě za druhého jejího dělení. Ve Varšavě chtěl v knihovně Zaluského české rukopisy, které tam podle seznamu Janockého měly býti, ale nebyly; ani v „knihovně královské“ nic pozoruhodného nenašel. V Krakově, kam se někdy chtěl vrátiti a zajeti pak též do Lvova, byl o něco šťastnější; hlavně se tu seznámil s dvěma spisy o polských spisovatelích (Starowolski) a o polských básnících (Zaluski).

Dobrovský, jak jej nyní známe z jeho dopisů, z nichž také Sz. nejvíce čerpá, nebyl vzdálen snů všeslovanských, a Polsce věstil lepší budoucnost po míru vídenském r. 1815, arci na tu dobu marně.

V II. části jedná Sz. o vlivu polského básnictví na českou básnickou školu Puchmajerovu. —

Později byly polskočeské styky, jak literární tak politické, málo pěstovány, vinou obojí strany. Politika jim i nyní překáží. U konservativních stran, jež by se tu nejspíš měly dorozuměti, překážela na polské nechut k „husitským“ a více rusofilským Čechům, na české její nehybnost vůbec.

*

kč. — Objev deváté planety.

Americká hvězdárna Lowellova ve Flagstaffu ve státě Arizona, který se rozkládá mezi dolním tokem řeky Colorado, středním tokem řeky Rio Grande del Norte a hranicí mexickou, překvapila svět objevem deváté planety v soustavě sluneční. Objev její na základě výpočtů předpověděl před 15 lety sám Lowell, zakladatel a bývalý ředitel hvězdárny. Shledal totiž, že dráha Uranu jeví jisté výchylky, jež musí působit nové nebeské těleso.

Dosud známo bylo v slunečním světě 8 planet neboli oběžnic: Merkur, který kdyby dopadl na zemi, vešel by se do Atlantského oceánu, dále Venuše, která objemem a hustotou látek připomíná zemi, potom Země a Mars s dvěma měsíci, jehož objem je šestkrát menší objemu naší země. Následují pak drobné planety (asteroidy) kroužící ve více méně hustých skupinách kolem slunce, jichž se dosud napočetlo 1100. Za nimi letí kolem slunce Jupiter, tak veliká planeta, že by z ní bylo možno utvořiti 1300 zeměkoulí. O málo menší je Saturn, obklopený jasným prstenem. Za Uranem, 63krát větším než naše země a doprovázeným 4 měsíci, jest

Neptun, o něco větší než Uran a provázený jediným měsícem. A za touto oběžnicí, která se pokládala dosud za nejvzdálenější v našem světě slunečním, objevena planeta nová, která dle dosavadních výpočtů arizonskýah hvězdářů je větší než Jupiter. Její vzdálenost od naší země je 45krát větší než vzdálenost naší země od slunce a její hmota asi 7krát větší nežli hmota Země a poměrně málo září. Objev tento — planetě říká se Atlas či Pluto — přispěje nejen k vysvětlení úchylek jiných planet a komet od jejich dráhy, ale také k rozšíření známostí o soustavě světa planet, jehož význam pro hvězdářství jest ohromný. Je zároveň nejznamenitějším astronomickým objevem od roku 1843, kdy byl objeven Neptun.

Dle hvězdářské klasifikace hvězd patří nová planeta do počtu hvězd 15té velikosti a je tudíž pouhému oku neviditelna. Objev její — někteří hvězdáři v Evropě (Paříž a Berlin) mají za to, že je to kometa — mohl se podařiti pouze americkým hvězdářům, jejichž hvězdárny vyzbrojeny jsou ohromnými dalekohledy (teleskopy). Tak největší hvězdárnou světa jest ona na hoře Wilsonově v Jižní Kalifornii, zřízená nákladem 740,000.000 K. V ní je největší dalekohled na světě s reflektorem v průměru asi 2½ metrů. Jeho pomocí zhotoveny byly fotografické snímky asi 67.940 sluncí a určena jejich svítivost a proveden odhad všech nebeských těles bez planet (tedy také bez naší země) a měsíců na čtyřicet bilionů. Ale to jsou jen počátky velikých hvězdářských objevů. Pro hvězdárnu totiž zhotovuje se nový obrovský dalekohled nákladem 270,000.000 K. Jeho pomocí proniknou hvězdáři na hoře Wilsonově, kteří měří průměr všehomíra na šedesát trilionů decilionů anglických mil, dvakráte dále. O čem potom budou nás moci poučiti?

*

Italský let k severní točně,
který tak nešťastně skončil (r. 1927), popsal sám vůdce jeho gen. Umberto Nobile v knize „L'Italia al Polo di Nord"; pořízen též překlad německý a švedský. Nobile jest členem papežské vědecké akademie Nuovi Lincei. Dílo své osobně předložil papeži, který se byl o výpravu velmi zajímal. Vojenským soudem italským nebyl sice Nobile zproštěn všech obvinění, jež mu přičítala různé nesprávnosti ve výbavě létadla a vedení výpravy, avšak přes to uznává se její význam.

Česky nám ji popsal, jak známo, účastník Dr. Běhounek, jenž nedávno ve vídenské přednášce vinil pomocnou loď „Città di Milano", že z řevnivosti velitelovy nekonala své povinnosti vůči trosečníkům.

Vychovatelský.

m. — Smutná úloha dnešní pokrokové intelligence. Poukazuje na ni sám legionářský realistický týdeník „Čin“ (č. 22), kde se básník Jan Šnobr rozhovořuje o „veřejném mínění a člověku“ a dospívá k závěru, že toto veřejné mínění ulice a davu tvoří dnes vlastně — večerní noviny. Ranní noviny prý dnes nikdo nečte, zato v tisících a tisících výtisků se rozcházejí večerníky žurnálů, podávající denní život v kostce i odvar jeho zákulisí, kořeněný indiskretností, a porážející většinou to, co v dopoledním vydání hlásaly ethické úvahy týchž novin. Psalo se již mnoho o zhoubě večerního tisku, ale tento se zatím šíří nerušeně dál, v ničem se nezměnil a lidé jej přijímají jako něco samozřejmého. Společnost patrně potřebuje vedle vůně kadidla také pachu stok . . .

Ale co při tom zaráží, jest úloha, kterou tu hraje školská — a poněvadž jde vesměs o „pokrokové“ listy — tedy pokroková intelligence. V těchto večernících pracují přece lidé, kteří studovali. Mají tu moc, mají volnou cestu k rozleptávání veřejného života, jejich plody jsou denně hltány nejširšími vrstvami. Jejich péro přinese se stejným klidem urážku nevinného člověka jako zkreslený referát o vraždě, jejich péro „očišťuje život“ tím, že se hrabe v nejsoukromějších věcech. A to vše činí intelligent, který se živí pérem, který snad ve svém románě psaném mimo tento tisk omračuje čtenáře mravními zásadami, v jejichž hloubce se sám ješitně shlíží.

V této životní praxi a mravní rozpolcenosti vidí autor právě krisi dnešní intelligence. A co ho zvláště bolí, jest, že „pokrokový tábor nemá té síly, aby přivedl život do kolejí, o nichž snil“. Ba ještě denně skoro roste počet nových těchto tiskovin, jež se přímo rojí v posledních týdnech před skončenou revisí tiskového zákona. A za tím vším stojí intelligence, která to nejen vyrábí, ale také čte a doporučuje pod všelijakými rouškami.

V bulvárním tisku působí lidé, kteří si dělají nároky na uznání v jiných oborech veřejné práce, proměnují tu svůj mozek v řádkový honorář a v měsíční gáži, rostoucí podle schopností lovit v bahně nejhorší věci. Tak se dnes intelligence za peníze vědomě účastní nivelisace veřejného života a výchovy mas k hlouposti a — co horšího — k mravní zkaženosti!

Tuto ovšem podporuje jiná s mravního stanoviska bolavá stránka pokrokového tisku — inseráty. Na nich je zase dobře viděti tu dvojí morálku: v úvodníku třebas někdo touží po silné mládeži, silné tělesně a fysicky — a v insertech se klidně nabízejí dráždivé knížky, doporučují se ochranné prostředky, smlouvají se nepokrytě všelijaké nemravné poměry a kuplířské obchody. V redakční části jsou články nabity morálkou — v insertní části však platí: zaplať a uveřejníme ti inserát, jaký chceš. Redakce musí býti zticha vůči administraci,

zatím co se administrace tiše vkrádá i do redakční části, aby tam dostala inseráty, které mají ošidit čtenáře tím, že nevypadají jako inseráty ale jako redakční zpravy. Výmluva: za inserty neodpovídáme, má jen zakrýt kapitulaci před penězi, které plynou z inserátů. „Jakou upřímnost (a sílu) možno čekati od listů, které tak lehce kapitulují před — penězi z inserátů?“ ptá se jistě právem týž pokrokový list, poukazuje na některé případy z poslední doby: inserenti jsou šizeni tím, že se jim udává vyšší náklad listů, než ve skutečnosti jest; firmy jsou donucovány, aby inserovaly: buď inserát nebo na vás něco povíme.

I za tuto insertní „morálku“, jejíž jedinou autoritou jsou peníze, jest zodpovědna intelligence: jak ta, jež je zaměstnána v redakcích, tak ona, jež noviny odebírá a čte. Ale u obojí vžilo se zlo již tak hluboce, že ho snad ani necítí. A cítí-li přece, sklání před ním jen bezmocně hlavu.

Smutná úloha!

*

Studenti čtoucí noviny.

Na jednom gymnasiu v porýnském průmyslu tázáno 147 žáků nejvyšších 3 tříd, které články z jednoho čísla deníku je nejvíc upoutaly. 48 udalo: Nevinně odsouzen na smrt, 35: Anglický let do Indie se zdařil, 27: Silný pokles marky v New Yorku, 23: Pokus otrávití celé město, 14: Marnotratná dcera jazzového krále. Za důvod udali někteří, že článek neb aspoň jeho nadpis byl tištěn zvlášť nápadným písmem.

*

Ženské na německořížských universitách.

Na 98.000 immatrikulovaných studentů připadá 15.000 ženských (1912 jen asi 3000), nejvíc arci v Berlíně (2079), v Mnichově (1367), v Kolíně (827) atd. Theologii, ovšem protestantskou, studuje jich 194 (11), právo a hospodářství 1511 (70), lékařství 3141 (652), filosofii přes 10.000 (2233). Již r. 1906 založen svaz spolků studentek v Německu, 1913 podobný svaz katolický; „Něm. svaz akademických ženských spolků“ se 720 členkami klade důraz na základ křesťanský a národní. Protestantská je „Christliche Vereinigung stud. Frauen“.

Hospodářsko-socialní.

Z českého bankovnictví.

Převaze Živnobanky čeliti pokoušeli se již léta před válkou. Byla to hlavně Průmyslová banka, která měla ten úkol vykonati, ale nevykonala. Nyní usilují Beneš—Engliš—Loewenstein (ze Škodovek)—Anglobanka o týž úkol proti Živnobance—Zemské—Národní bance. Sloučení tří bank (Pražské úvěrní, České komerční s Angločeskoslovenskou) s tím souvisí a jelikož stát má na to půjčiti 310 milionů K (za 76 mil. dostane akcie místo úroků za 6 let), dělá se proto trochu povyku.

Na sanaci bank daroval stát r. 1923 asi 750 mil. K, r. 1924 na banky a družstva (i Raiffeisenky) asi 1600 mil.

R. 1923 poukazovaly banky Švehlovi hlavně na to, že Rašínovou deflací utrpěly mnoho ztrát, ačkoliv jiné banky přes ni obstály; báje o Rašínových zasluhách by tedy v celém rozsahu neplatily? Hlavní důvod státních sanací jest, aby prý nebyla otřesena důvěra v peněžní ústavy, kdyby jich tolik padlo. Z části je to důvod správný, ale jen z části. Jinak je zlořádem, na útraty poplatnictva pomáhati ze státních peněz ústavům lajdácky vedeným.

*

hd. — Nezaměstnanost.

Ve všech státech mají vlády starosti a potíže s lidmi bez práce a zvláště se studovaným proletariátem. U nás to není tak zlé, aspoň prozatím, když máme jenom něco přes 30.000 nezaměstnaných, ačkoli průmyslu hrozí nedostatek odbytu. Horší jsou poměry už v malém Rakousku, kde jich mají přes 200.000, a pak ve velkých státech průmyslových, jako v Anglii, v Německu a dokonce i v Severní Americe, kde mají nezaměstnanych přes tři miliony. V Německu měli na konci roku 1929 lidí nezaměstnaných přes jeden a tři čtvrtiny milionu, kteří pobírali podporu v nezaměstnanosti. V druhé polovici měsíce prosince 1929 přibylo najednou přes 300.000 podporovaných mužů, kteří pozbyli práce, a byli proto odkázáni na podporu v nezaměstnanosti. To jest pohroma veliká, jak pro ty postižené, tak také i pro stát. Leč jest ještě kromě toho mnoho lidí bez práce, kteří podpory žádné nedostanou, a to je studovaný proletariát. Pruský ministr vyučování sdělil pruskému sněmu, kolik bylo jenom v Prusku učitelů a učitelek bez místa podle stavu ze dne 15. května 1929. Celkem se jich přihlásilo 26.971. Školní správa zaopatřila z nich přechodně a prozatímně aspoň 15.670 osob, ale kteří ještě zbyli, a to 11.301, zůstali bez zaměstnání.

Politický.

U n á s.

Sněmovní práce jdou velmi liknavě, a to pro neshody mezi koaličními stranami v důležitých otázkách hospodářských, jež ovšem různě se jeví nazírání rolnickému a průmyslovému. Demoralisace pozemkové reformy se vyžívá dál. Správní stroj, pokud nezávisí na sněmovně, jde ovšem svým obvyklým chodem, ale stíny politického stranictví jeví se i v práci úřednické. Ministři socialisté vyplňují za minulé vlády vzniklé, ostatně nečetné mezery v úřednictvu dále svými lidmi, a naši lidé lamentují.

*

R a k o u s k o.

Příznivý výsledek válečných náhrad usnadňuje dobré styky se sousedy až na nás, kteří prý jsme v Haagu s Rumunskem nejdéle byli proti. Což ovšem sotva bude vaditi našim návštěvám Vídně a Alp.

Celní smlouva s Německem nedopadla tak, aby se smělo mluviti o novém trojspolku, totiž s Italií jako třetím, až se tato vyrovná také s Německem. Sbližování však jest nepopěrné.

Dr. Seipel zase něčím překvapil: vzdal se vedení křesťansko-socialní strany. Proč, o tom se jistoty nedočteš. Znechucení z úspěchů Schoberových a nesouhlas s jeho postupem není asi mezi příčinami. Zdá se, že chce ráznější postup proti socialní demokracii, ráznější, nežli kdysi on sám snad schvaloval a zachovával — vždyť rolnická strana právě proto se od něho uchylovala, že byl příliš „socialní“ ve smyslu dělnictva. Že bojovati chce i pomocí „Heimwehrů“, nechválí se mu ani ve vlastní straně bez výhrady: je prý těch ozbrojených průvodů již dost, lidé chtějí míti pokoj. Ale zdá se, že dílo, jež má S. na mysli, důkladnější změna ústavy, než nedávno provedena nikoli bez vlivu „Heimwehrů“ (S. jest proti obecné branné povinnosti!), zase nebude možna bez nich — onyť vynutily také nanejvýš (i u nás!) potřebný Antiterrorgesetz.

Rakousko má, i ještě z dřívějška, nepoměrnou zásobu intelligence, která za nynějšího řádu musí zůstati latentní, nečinnou, a tedy ztracenou pro veřejnou správu: té chce S. pomoci k místům a prácím jí příslušným — odtud asi též obavy některých předáků, kde jako u nás převládá horror intelligentiae.

*

M a ď a r s k o

houževnatě zápasí s ČS o poválečné náhrady, a od té doby, co u našich západních ochránců zobecněla pověst o čs hrabivosti, není postavení našich zástupců v tom souboji tuze výhodné.

Vnitrozemní poměry zdají se jakž takž klidnými — nepřízeň tří sousedů, Rumunska, Jugoslavie a ČS, sbližuje. Proti obnově života a správy v duchu katolickém vzpírá se arci mocný kalvinismus.

V těchto měsících, od května do září, chystají se na 900letou památku sv. Emericha (syna sv. Štěpána), který 6 dní před svým korunováním zemřel a 1083 zároveň s otcem kanonisován, velkolepé slavnosti náboženské, sjezdy vědecké, vychovatelské atd., na něž Ika (Internat. katol. akce) a slavnostní výbor katolíky všech národů zve. (Emerich = Henricus, maď. Imre).

*

Indie
se opět bouří proti Angličanům žádajíc si samostatnosti. Vzpoury ani v té passivní Indii, kde asi 100.000 Britů ovládá 300 milionů domorodců, tedy přes pětinu všeho lidstva a $^3/_4$ všech anglických poddaných, nebyly řídké, ale Angličané dovedli všechny potlačiti, hlavně proto, že islamské obyvatelstvo Indie jest při nich a vlastním Hindu jest nepřátelské.

Vůdcem nynější vzpoury je mahatma (asi: myslitel, prorok) Gandhi, který chce zvítěziti bez ozbrojeného boje, bez násilí, pouhou „civil disobedience", kterou začal proti solnímu monopolu volným dobýváním soli z mořské vody. K porozumění způsobu jeho boje budiž podotčeno, že G. pochází z rodiny sekty „jaina", dualistické jako na př. byli manichejci, kathaři a pod. Hmota jest jim zlem, duše v těle jako v žaláři, od něhož se osvobozuje ne mravním úsilím ale gnosí a yogou; věří v předuševňování, platí u nich ahimša, zákaz usmrcovati jakéhokoli živoka (proto odsuzovali i orbu, jež ničí červy), yoga káže zprostiti se všech citů a vášní, jmenovitě lásky a nenávisti atd., i lásky bliženské.

Stoupenci Gandhi ovšem nezůstávají při tomto nenásilném boji, jenž by mohl doufati v úspěch jen kdyby zobecněl.

*

Vlámové
bojují od světové války, kdy mezi nimi Němci pomáhali buditi národní vědomí proti nadvládě belgické, o rozšíření svých práv. Jsou tu tři proudy: požadavek federace s Belgií (národnostní stát) nebo samosprávy neb dokonce nezávislosti a spojení s Hollandskem. Mírnější strany doufají dobýti národních práv cestou zákonnou, ostřejší sahají ke zbraním ostřejším; bývá to tak všude v podobných případech. Katoličtí biskupové i zde jsou v nesnázích nemohouce schvalovati radikálních výstředností, ač ovšem nemohouce ani popříti, že se Vlámům neděje po právu. Biskupské projevy ve prospěch loyálního míru narážejí tedy přirozeně na odpor vlámského aktivismu a dávají, jak obyčejně bývá, záminku k útokům na katolictví.

HLÍDKA.

Mandeové.

Napsal Dr. Tomáš Hudec. (Č. d.)

Tiskem vydal Ginzu poprvé švedský učenec Mat. Norberg ve třech dílech, a to v letech 1812—16 v Kodani a Lundu. Mandejský text přepsal syrskými literami. Poněvadž však mandejštinu pokládal za zkažený aramejský dialekt, opravoval původní text libovolně, tak že jeho vydání nemá kritické ceny. Podobně i jeho připojený latinský překlad opírá se namnoze jen o dohady, a to často o dohady nesprávné.

Známý nám již Petermann vydal r. 1867 Ginzu dle čtyř rukopisů v autografické reprodukci pod titulem: Thesaurus seu Liber Magnus, vulgo Liber Adami appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis! (Lipsko, 1867). V úvodu sice slíbil podati nový překlad, lepší nežli latinský Norbergův, ale ani tento překlad ani výklad Ginzy od něho nevyšel. Obtíže, s nimiž se při překladu potkával, byly patrně příliš veliké, a nebyl s to je zdolati.

Euting v témž r. 1867 vydal ve Stuttgartě Qolastu v nádherné foliové reprodukci.

Důležitou etapu pro studium mandeismu tvoří mandejská mluvnice, kterou vydal r. 1875 Theodor Nöldeke.[1]) Určil zde mandejštinu jako důležitý a samostatný aramejský dialekt, a gramaticky objasnil její jazykovou stavbu. Gramatika jeho byla a zůstává základem každého dalšího studia mandejských spisů.

[1]) Theodor Nöldeke, Mandäische Grammatik. Halle 1875.

Nöldeke odstranil sice potíže jazykové, které ztěžovaly porozumění mandejské literatury, zůstaly však dále nesnáze, jež tkví v jejím obsahu. Sám Nöldeke praví v předmluvě ke své mluvnici o mandejských spisech, že obsah jejich je nesnadno pochopitelný — äußerst schwer zu ermitteln! Pro pochopení tohoto obsahu značí veliký krok do předu spis Brandtův, Die mandäische Religion.[1]) Kniha Brandtova vyšla sice už před čtyřiceti lety, není však dodnes ani předstižena, ani zastaralá. Je to první zdařilý pokus zmatenou směs mandejských náboženských názorů uvésti v jaký taký systém a určiti složky, z nichž se mandejské náboženství vytvořilo.

Nejvíce dosud přispěl k studiu mandeismu semitolog Mark Lidzbarski. Vydal postupně překlad všech důležitých spisů, a to překlad kritický a spolehlivý. V hojných poznámkách k těmto překladům uložil výtěžek své vědecké práce, kterou věnoval mandeismu. R. 1915 vyšel text a překlad Knihy Janovy, r. 1920 rovněž text a překlad mandejských liturgických knih, a konečně jako koruna díla vyšel r. 1925 překlad Ginzy.[2]) Jestliže kdo tož byl Lidzbarski povolán podati soustavný výklad mandejského náboženství. Jeho nedávná smrt tomu zabránila. Ke konci předmluvy ke Ginze vyzývá k další práci v oboru mandeismu a načrtává i program, dle něhož by se při tom mělo postupovati. Jak jsme hned na počátku naznačili, tato výzva Lidzbarského došla živého ohlasu, a Mandeové jsou předmětem, který je v dnešní srovnávací náboženské vědě na denním pořádku.

* * *

Od těch dob, kdy Mandeové počali svou náboženskou literaturu sbírat a sestavovat do knih, jichž se používalo při kultu, platilo u nich opisování posvátných knih za skutek velmi záslužný. Zásluhu si zjednal a odpuštění hříchů dosáhl i ten, kdo poskytl potřebný náklad na opisování. Tak se stalo, že mandejská literatura — jediná mezi všemi gnostickými — se nám dochovala v poměrně četných rukopisech.

Literatura ta je výhradně náboženská, a také její cena pouze náboženská, pokud nám umožňuje poznati vznik a vývoj gnostických náboženských proudů a jejich poměr ku křesťanství. Pro Mandea,

[1]) Wilhelm Brandt, Die mandäische Religion. Leipzig 1889.

[2]) Mark Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer. Gießen, 1915. — Mandäische Liturgie. Berlin 1920. — Ginza, Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer. Göttingen-Leipzig, 1925.

jako opravdového gnostika, je tento svět jenom žalářem, v němž jest uvězněna duše toužící po vysvobození a dosažení oblažujícího božského světla. Pro historii, přírodu a vůbec pro vše, co se na zemi děje, nemá Mandej zájmu. Některé historické partie, které se nalezají v mandejských knihách, podávají události úplně zkreslené, tak jak se Mandeovi jevily v zrcadle jeho gnostického světového názoru. Historické ceny spisy mandejské vůbec nemají.

Mandejští spisovatelé neznají ani kritiky ani logiky. Vysvětluje se to částečně tím, že oni spisovatelé byli vlastně sběrateli, kteří snesli v jedno vše, co napsaného nalezli, nestarajíce se o to, aby látku roztřídili nebo aby rozpory ve spisech vyrovnali. Věci od různých autorů a z různých časů jsou tu v pestré směsi nahromaděny bez ladu a skladu. Při tom je fantasii ponechána úplná zvůle. Dojem na evropského čtenáře je chaotický: marně se ohlíží a namáhá, aby tu odkryl souvislost.

Je sice v mandejských knihách vedle částí poučných a výpravných mnoho modliteb, básní a hymnů, než ani tyto nemají valné poetické ceny. Kdo by snad v knihách mandejských hledal aspoň básnické krásy, došel by velikého zklamání. Pro části poetické, které jsou psány volným rythmem, jest význačné, že verše nebo i celé sloky se opakují bud v obráceném nebo jen málo změněném pořádku slov.

Na příklad uvádíme jednu z lepších básní, a to hymnu z Ginzy (levý díl, 89[1]). Recituje se při úmrtní liturgii zvané „maseqtâ“. Pří, o níž je tam řeč, míní se pře čili spor duše s tělem a pozemskými poměry, do nichž jest uvězněna a z nichž je smrtí vysvobozena. Duše při vzestupu do nebe musí projíti mimo různé strážné domy, jejichž strážcové jí dále nepustí, je-li obtížena hříchem. Tyto strážné domy představují si Mandeové, jako druzí gnostikové, umístěné ve sférách jednotlivých planet, které se dle starého názoru rozestírají postupně nad sebou pod ohnivým nebem, empyreem, sídlem blažených, do něhož duše spěje.

I.

Jak velice se těším,
jak velice se těší moje srdce,
jak velice se těším
na den, kdy moje pře bude rozsouzena,
na den, kdy rozsouzena bude moje pře
a nadejde má chůze do místa Života!

[1]) Lidzbarski, Ginza, s. 525. Podle tohoto vydání (Göttingen 1925) je zde všude Ginza uváděna.

Letím a ubírám se tam,
až dospěji ke strážnému domu S l u n c e,
Volám:
„Kdo mne provede vedle strážného domu Slunce?“
„Tvé milodary a tvé skutky, tvá almužna a tvá dobrodiní
provedou tě vedle strážného domu Slunce.“

2.

Jak velice se těším,
jak velice se těší moje srdce,
jak velice se těším
na den, kdy moje pře bude rozsouzena,
na den, kdy rozsouzena bude moje pře
a nadejde má chůze do místa Života!
Letím a ubírám se tam,
až dospěji ke strážnému domu M ě s í c e.
Volám:
„Kdo mne provede podle strážného domu Měsíce?“
„Tvé milodary a tvé skutky, tvá almužna a tvá dobrodiní
provedou tě podle domu Měsíce.“

Další tři sloky, v nichž duše se ubírá podle strážných domů O h n ě, S e d m i (t. j. sedmi planet) a konečně podle strážného domu zloducha R û c h y jsou úplně stejné. V poslední sloce konečně duše dospěje k jasu věčné blaženosti. Sloka ta zní:

6.

Jak velice se těším,
jak velice se těší moje srdce,
jak velice se těším
na den, kdy moje pře bude rozsouzena,
na den, kdy rozsouzena bude moje pře
a nadejde má chůze do místa Života!
Letím a ubírám se tam,
až dospěji k potokům vod.
Když jsem dospěl k potokům vod,
výron jasu přišel mi v ústrety,
uchopil mne za dlaň mojí pravice
a vedl mne přes potoky vod.
Jas přinesen byl a oděli mne jím,
světlo přinesli a přikryli mne jím.

Život podpíral Život,
Život našel to, co bylo jeho.
Co bylo jeho, našel Život,
a duše moje — duše NN. vzestupujícího — našla, več doufala.
Život je velecenný a je vítězný,
a vítězný je muž, jenž sem přišel.

II.

Dáme-li se do čtení mandejských knih a hlavně nejdůležitější z nich, Ginzy, tu máme podobný dojem jako Dante, když se ocitl v temném lese marně hledaje cestu, která by jej přivedla k východu. Otevírá se tu před námi svět přeplněný bohy, démony, anděly a jinými duchovými bytostmi, které vytvořila náboženská a theosofická fantasie. Hlavní themata, která se stále opakují, je vznik světa, původ mandejského náboženství a spása duše po smrti. Ale ve všem tom vládne chaotický zmatek: jedna a táž věc se připisuje na různých místesh různým bytostem, táž bytost se vrací pod různými jmény, táž událost je líčena podruhé zcela jinak, na př. stvoření světa. Zdá se býti téměř nemožným nalézti červenou níť logiky, jež by nám ukázala vzájemnou souvislost oněch bytostí a událostí a tak nám umožnila vniknout do systému mandejského náboženství.

N ö l d e k e v úvodu ke své Mandejské Gramatice (str. VII) lituje toho, že mu není známo ústní podání, které, jak doufal, se mezi mandejskými kněžími ještě udrželo a které by nám pomohlo pochopit smysl mandejských knih. Než onen kněz Jahjâ, který učil Petermanna, jak už bylo řečeno, když nemohl svému žáku něčeho vysvětlit, vymlouval se, že jeho otec byl posledním, který mandejským knihám dobře rozuměl. Ani u Siouffiho nenalezáme nic, co by se podobalo tradičnímu výkladu a co by mohlo osvětlit záhady mandejského náboženství. Je dnes jisto, že u Mandeů už žádného tradičního výkladu, byl-li kdy jaký, není a že věda, jedná-li se o mandejské náboženství, jest odkázána pouze a jedině na mandejské posvátné knihy.

W. B r a n d t, před Lidzbarským nejlepší znalec mandeismu, první objevil příčinu tohoto zmatku v mandejských knihách. Všichni učenci nyní uznávají jeho výklad za správný. Mandejské učení tak jako ostatní gnostické systémy, bylo plno různých emanací, jež se vyřinuly z božské prabytosti a které si Mandeové ve své východní obrazotvornosti představovali jako skutečné bytosti. Tento polytheismus, lze-li ony gnostické spekulace nazvat polytheismem, stal se dle Brandta někdy před vznikem islamu předmětem náboženské reformy. Všechna náboženství tehdy směřovala k monotheismu, a tento monotheismus byl reformou zaveden též do mandeismu. K dosavadním bytostem přibyl K r á l S v ě t l a jako nejvyšší pán a tvůrce všeho, co existuje. Tak Mandeové z polytheistů se stali monotheisty, jakýmiž zůstávají až po dnešní den.

Počáteční traktáty Ginzy hlásají jasně tuto nauku o Králi Světla, a též v některých dalších zřetelně vystupuje do popředí. Než většina traktátů byla pojata do sbírky buď bez přepracování nebo jenom s malými změnami ve smyslu nové nauky. A zde je pramen všech rozporů a zmatků, jež čtenáře Ginzy tolik zarážejí!

Mandeům, jak se zdá, tato směs polytheismu a monotheismu nijak nepřekážela. Hlavní svůj cíl viděli ve spáse duše. Byly-li jejich posvátné knihy těžko srozumitelné, zdály se jim tím tajemnějšími a moudrost v nich obsažená tím hlubší . . . Dle toho, jak který traktát obsahuje nauku o Králi Světla nebo nikoli, můžeme přesně určiti, spadá-li do doby starší nebo novější. Ovšem traktátů, jež by reformou nebyly vůbec dotčeny, je poměrně velmi málo, za to jsou tím důležitějšími pro poznání původu mandeismu.

Všem gnostickým naukám bylo společné, že božská prabytost, nepřístupná a nepoznatelná, se rozděluje na bytosti další, stále nižší a slabší, až jedna z posledních, demiurg, se stává stvořitelem hmotného světa. Tento první a nejvyšší božský princip u mandeů je Život. Proto každý traktát počíná liturgickou formulí: „Ve jménu velkého, cizího Života ze světa světla, vznešeného, jenž je nade všemi díly . . .“ A na konci traktátu a modliteb opět čteme jako závěr: „A Život je vítězný na věky!“ Z tohoto prvního Života se vyřinul Život druhý a Život další.

K tomuto počátku všeho poutají se představy jiných bytostí, jak to čteme na počátku třetí knihy Ginzy: „Když byl ještě Plod — Pirâ — v Plodu a Ether — ajjar — byl v Etheru, když velký vznešený Mana tu byl, z něhož mocní a velcí Manové vyplynuli, jejichž skvělost je rozsáhlá a jejichž světlo je velké, před nímž nikdo nebyl ve velkém Plodu . . . tu vyřinuly se z něho tisíckráte tisíce plodů bez konce . . .“

Není nejmenší pochyby, že tu máme gnostickou emanaci, ač nám pojem Plodu, Etheru a Many není zcela jasný a také se z jiných míst Ginzy blíže určiti nedá.

Pirâ značí plod, kterýžto překlad má Lindzbarski. Víme z Hippolyta (Refutatio VI, 32), že gnostik Valentin rovněž nazýval božskou prabytost Plod — řecky Karpos. Ovšem „plod“ by lépe označoval výsledek tvůrčí činnosti nežli její příčinu. Proto jiní, jako Kessler,[1]) dávají přednost významu „trhlina, propast“: odpovídalo by to řeckému „abyssos“, kterýmž názvem, jak známo, gnostikové také označovali božskou prabytost.

Ether — ajjar — je jistě odvozeno z řeckého „aer“ a označuje světelné sféry nad oblohou, kde je sídlo božstev a blažených.

Mana značí vlastně nádobu. Snad i tento název je vzat z gnose Herakleona, o němž je známo, že „skeuos — nádoba“ slula dle něho duše odloučená od těla.

[1]) Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche. 12 Bd. Leipzig 1903. S. 163.

Nejen názvy těchto tří bytostí, ale i jejich úloha a vzájemný poměr nejsou v Ginze přesněji určeny. Kessler, který vidí zdroj mandejské gnose ve starobabylonském náboženství, pokoušel se stotožnovati je s babylonskou trojicí: Anu, Bîl a Ea. Brandt však jeho výklad úplně odmítá.[1])

Vedle Mana vyskytuje se také jeho Obraz, s nímž Mana častěji hovoří a se radí. Jiná z božských prabytostí původní gnose je Nitufta — krůpěj. Veliký Nebât je, jak se zdá, první emanace, která se z božské prabytosti vyřinula a která zase dala původ všem ostatním tvorům.

Nade všechny tyto kolísavé a neurčité prabytosti byl náboženskou reformou povýšen Král Světla, nejvyšší bůh a pán, mocnější nežli všechna ostatní božstva, stvořitel všech věcí, které svým slovem vyvolal v bytí. On je původcem všeho dobrého, jeho oslavují všechny nebeské bytosti, které stojí před ním v nebeském ráji.

Nebeská říše, v níž vládne Král Světla, je naplněna nesčíslnými duchovými bytostmi, které tam žijí v neustávající blaženosti. Jsou to andělé a uthrové, jakýsi vyšší druh andělů. Z těchto uthrů — slovo to dle Lidzbarského značí „bohatství“ — vyniká zvláště Gabriel Posel a pak tři velcí uthrové: Hibil zvaný Ziwa, t. j. Zářící, Šitil a Anoš. Jména těchto tří uthrů nejsou nic jiného nežli biblické názvy poněkud pozměněné: Abel, Set a Enos. Ginza líčí ono místo blaženosti takto: „Žádné divoké zvíře nevstoupí tam na zemi, žádní škodní červi z ní nevyjdou. Není špatného listu na jejich stromech, žádné trpkosti na plodech jejich sídel. Moře jsou tam klidná a tichá. Jordány — Mandeové nazývají každou řeku Jordánem — jsou ve světě světla plny bílé vody, bělejší nad mléko, studené a chutné, jejíž vůně sílí více než veliké kořenné révy. Uthrové a králové, kteří z nich pijí, nezakusí smrti, nemají žádného zlého, chmurného nebo těžkého dne a není starosti v jejich duši“ (str. 12).

Do tohoto mandejského nebe patří též postava Mandâ d'Hajje, který pochází jistě už ze starší periody mandejské gnose a který dodnes je hlavním předmětem úcty a kultu u Mandeů. Jméno jeho je odvozeno, podobně jako název Mandeů, od semitského kmene jada', t. j. věděti. Mandej — mandâjâ — je úplně totéž, co řecké gnostikos, totiž poznávající. Mandâ d'Hajje pak je „Poznání Života“. Tyto názvy už samy jasně ukazují, kde třeba hledati počátky mandeismu. Mandâ d'Hajje je synem Života či Many a jest hlavním prostředníkem meži bohem a lidstvem. Zjevoval se už prvním lidem a poučoval je, aby ctili První Život jako jediné pravé božství. Účelem těchto opětovných jeho zjevení bylo vždy udržení a rozšíření

[1]) Brandt, Mand. Religion, s. 28: „Weiter läßt sich nur konstatieren, daß in diesen alten Fragmenten Pira und Ajjar eine Räumlichkeit, Mana das darin existierende höchste persönliche Urwesen bedeuten.“ — Už Jan Křtitel v Ginze (p. 193, vydání Lidzbarského) nemá vědomostí o počátku světa a prosí proto Mandâ d'Hajje: „Nezapuzuj mne od sebe, . . buď mi nakloněn a dej mi zjevení o tajemství králů, o velkém Plodu světla.“ Viděti z toho, že Mandeové sami byli na rozpacích, jak si ony bytosti představovat.

pravého náboženství na zemi. Mandâ d'Hajje se často stotožňuje s Hibilem anebo s Gabrielem. —

Hluboko pod říší štěstí a blaha rozestírá se dole kraj zla, temnoty a smrti. Je to země černé vody — majjâ si jâwe —, z níž vystupují jedovaté výpary a kde je sídlo hrůzných démonů. Jed, plazové, hříšné vášně, vše to má odtud svůj původ. Hlavním z těchto démonů a zdrojem všeho zlého je Ruha, též zvaná Ruha qadišta — t. j. duch nebo svatý duch. Mimo ni je tam též syn její Ur, obr to, kterého Mandâ d'Hajje spoutal a uvrhl do vězení. Jak vidět, Mandeové v nenávisti k židovství a křesťanství označují princip zla názvem, který u obou náboženství značil samo božství. Měli tu jistě na zřeteli počátek Genese, kde se čte, že Duch boží se vznášel nad vodami, a že Bůh především stvořil světlo. Název zlého obra Ura není než zkomolené hebrejské „or", t. j. světlo. Tam, kde zlému principu říkají Ruha qadišta, duch svatý, je zjevna opposice proti křesťanství, jež tímto názvem označovalo třetí božskou osobu.

Ruha s Urem splodila jiné zlé démony a to Sedmero a Dvanáctero. Sedmero je sedm planet, které Babyloňané uctívali jako božstva a které Mandeové opět z oposice zařazují mezi zlé duchy. Z těchto Sedmi je Slunce, Šameš, totožný se židovským bohem Adonai, planeta Merkur pak sluje Mšiha, t. j. mesiáš, je tedy totožná s Kristem. Dvanáctero je dvanácte znamení zvěrokruhu. Od těchto démonů má původ všechno zlo na světě: falešná náboženství, dravá zvířata, jedovatí hadi, hříšné vášně. Proti úkladům démonů chrání člověka Mandâ d'Hajje tím, že ho poučuje o pravém náboženství a radou i pomocí je mu, ochranitelem proti zlu.

Kníže temnoty vida jednou krásu nebeské říše, rozhodl se, že se jí zmocní a že podnikne boj proti Králi Světla. „Chci mu odníti korunu — tak řekl — a posaditi si ji sám na hlavu, chci býti králem na výsosti i v hlubinách." Když však dospěl ke hranici temnoty, tu nenašel brány, kterou by vystoupil, ani cesty, aby mohl dostati se nahoru. Tu v hněvu počal řváti jako hladový lev, takže celá říše světla se počala třásti a chvěti. Tu se ozval hlas Krále Světla: „Zůstaňte klidně, uthrové, ve svých stanech seděti. Nemějte úzkosti z hněvu temného a zlého démona, který se rozlítil. Ve svém sídle bude upoután. Bude upoután ve svém sídle a všechny jeho plány budou zmařeny." (Ginza, str. 279—280).

Černá a smrdutá voda podsvětí je protivou bílé, oživující a živodárné vody v říši světla, kterou protéká a v níž je zdrojem nehynoucího života. Tyto proudy vod v říši světla, jak už bylo řečeno, nazývají Mandeové „Jordány". Brandt[1]) myslí, že slovo „Jordán" si u Mandeů udrželo původní semitský apelativní význam a že označuje vůbec každý proud vody. Jiní však, a také sám Lidzbarski, toto vysvětlení popírají a, jak ještě uslyšíme, odvozují název „Jordánu" od palestinské řeky Jordánu, k níž první Mandeové měli zvláštní náboženský vztah. Tento

[1]) Die Mandäer. Amsterdam 1915. S. 21.

původní vztah upadl v zapomenutí, a dnes Mandeové slova „Jordán“ užívají na označení každé řeky vůbec. —

Zemi a člověka stvořil dle starších pramenů mandejský demiurg P t a h i l. Jméno jeho odvozují buď od egyptského kmene „ptch“, který značí zlatník a pak tvůrce. Jiní vidí v jeho jméně hebrejský kmen „patach“ — otevříti, začíti. Ptahil se označuje jako syn Abatura, který střeží vchod do říše světla.

Země vznikla na povrchu světa temnoty zhuštěním, sražením černé vody. Napřed musil býti přemožen ďábel Ur, jenž by stvoření nebyl připustil. Byl to Mandâ d' Hajje, který jej překonal a spoutal. Mandâ d' Hajje učinil Prvnímu Životu návrh na stvoření, k čemuž dal Život svůj souhlas. Ptahil, když počal dílo stvoření, jednal tedy jako zástupce Mandâ d' Hajje.

Dílo se Ptahilovi s počátku nedařilo. Tu Ruha a její synové pojali naději, že se jim podaří ovládnouti stvořenou zemi. Proto když Ptahil rozepjal oblohu, postavili se lstivě do jeho služeb. Ptahil jimi oklamán, je skutečně přijal do služby. Oni to byli, kteří do stvoření přimísili všeliké zlo: jed, hnilobu, divoká zvířata, hady, zemětřesení, vášně atd.

Sedmero, synové Ruhy, utvořili člověka z příkazu Ptahilova. Než tělo, které udělali, bylo nehybné a mrtvé. Tu Ptahil se odebral k Otci uthrů do říše světla a přinesl odtud dech života, který vdechl do těla Adamova. Ihned se oči jeho otevřely, lesk a záře Života se na něm ukázaly. Nyní dal Život rozkaz Mandâ d' Hajje, aby Adama naučil pravému náboženství. — Mezi tím, co Ruha a synové její na to pomýšleli, jak by Adama zkazili, připravil Mandâ d' Hajje s třemi velkými uthry Adamovi svadbu a dali mu Hawu za ženu. Sedmero, synové Ruhy, přinesli manželům zlato, víno, ovoce a jiné předměty luxu, aby je svedli ke hříchu. Než Mandâ d' Hajje a uthrové Hibil, Šitil a Anoš to zamezili. —

Dle pozdější tradice, jež spadá do nauky o Králi Světla, poslal tento Hibil Ziwu a Gabriele Posla a dal jim rozkaz: „Jdi do světa temnoty, který je pln zla. . . Zhusti zemi, rozepni oblohu, utvoř na ní hvězdy, dej slunci lesk, měsíci jasnost a svit všem hvězdám. Utvoř plody, hrozny a stromy, jež ve světle se skvějí. Zvířata ať povstanou, ryby a ptáci, z každého druhu samec a samice, které Adamovi a celému pokolení budou sloužiti. Muž a žena ať povstanou a jména budtež Adam a Hawa. Z ohnivých andělův budou někteří Adamovi poddáni. Každý, který se od jeho slova odchýlí, bude zavřen do planoucího ohně“. Dále čteme: „Adam muž a Hawa žena byli stvořeni a duše padla do jejich těla. Když duše padla do jejich těla, pochopili a porozuměli všem věcem. Ohniví andělé přišli a podrobili se Adamovi. Přišli, poklonili se mu a neodchýlili se od jeho slova. Jen jeden z nich, zlý, od něhož bylo utvořeno zlé, odchýlil se od slov svého Pána. Tu spoutal jej Pán pouty.“ (Ginza str. 15—16).

V této zprávě vůbec Ptahil zmizel a na jeho místo nastoupili Hibil Ziwa s Gabrielem Poslem. Mimo to jsou tu patrné reminiscence na biblickou zprávu o stvoření z Genese. Je to doklad toho, jaké roz-

pory se vyskytují mezi jednotlivými částmi Ginzy! Je zajímavo, že i Korán mluví o andělech, kteří odepřeli se klaněti stvořenému Adamovi a byli proto proměněni v démony.

Země, na které člověk bydlí, je dle mandejského názoru jenom zhuštěnou částí černé vody. Délka pozemské plochy, kterou si ovšem Mandeové představují rovnou, je 12 tisíc parasang, t. j. 9 tisíc zeměpisných mil. Pod zemí na černé vodě leží obr Ur, a země spočívá na jeho těle.

Na jižní straně země se rozkládá oceán, který vlastně je částí oné černé vody, z níž země povstala. Temné jeho vlny jsou palčivě horké a kypí jako vřelá voda. Kdo se vody z něho napije nebo koho výpar z oceánu zasáhne, ten propadne smrti. Obyvatelé, kteří sídlí na okraji oceánu, jsou černí a podobni démonům. — Viděti z těchto představ, že staří Mandeové znali oceán jen z pověsti a nikoli z vlastního názoru!

Jako na jihu je strana temnoty a smrti, tak zase na severu se rozkládá říše světla. Tam je sídlo bohů a blažených duchů. Odtamtud ze země Etheru vane stále vzduch, bez něhož by každý život na zemi zahynul.

Záře hvězd je jenom odleskem z říše světla, který na ně ze severu padá. Sever je proto pro Mandea stranou posvátnou. Chrámy mandejské jsou obráceny k severu a mrtví se pochovávají nohama na sever, aby tam mohli pohlížeti tváří.

V říši světla, která leží na severu za vysokými horami, tekou nesčetné Jordány bílé, oživující vody. Voda na zemi byla původně všechna hořká, jako v oceánu. Proto obrátil se Mandâ d' Hajje na Život s prosbou. Život odpověděl: „Vzhůru! Ku pramenům vod jdi a vypusť proud vody živé, jemné, ať jde a padne do vody kalné, a lidé ji budou píti a budou jako Veliký Život!

Všechny řeky, které Mandeové znali, pramení se na severu a řinou se s vysokých hor, přicházejí tedy na tuto zemi z říše světla a přinášejí s sebou život i úrodu: Jordány pozemské mají v sobě část oživující a očišťující, síly Jordánů nebeských!

Zdá se, že v této úctě severní strany, kde s pohoří se řinou řeky, je vzpomínka na původní sídla Mandeů, ať už to bylo na úpatí velebného Hermonu, na němž pramení Jordán, nebo u maloasijských hor, s nichž stékají Eufrat a Tigris.

Živá tekoucí voda má v sobě část nadpřirozeného života a božské síly a může tuto sílu uděliti i člověkovi. Odtud důležitost a význam křtu, který Mandeové často a opětovně přijímají, aby se očistili od hříchů a zajistili si věčnou blaženost. I sám Mandâ d' Hajje a ostatní uthrové byli v Jordánu pokřestěni. Tak musí býti pokřtěn každý, kdo se chce dostati jednou do říše světla.

Dva uthrové, jimž je svěřena ochrana Jordánu a kteří jsou strážnými genii křtu, nazývají se Silmai a Nidbai. Oba názvy jsou hádankou. Nöldeke myslil, že jsou to zkomolené názvy, jimiž Israelité označovali oběti pokojné a dobrovolné: šelamîm a nedabôth.

Než Lidzbarski podává jiný výklad. Na vrcholu hory Šejch Barakat západně od Aleppa byla nalezena svatyně, dle zachovaných nadpisů zasvěcená dvěma božstvům, která v řeckých nadpisech slují: Zeus Madbachos a Zeus Selamanes. Názvy těchto dvou bohů, kteří asi pocházejí z Babylonu, byly dle Lidzbarského přijaty Mandeji jako označení uthrů chránících Jordán. Lidzbarski ovšem z toho dále usuzuje na původní vlast Mandeů, která prý ležela někde nedaleko oněch míst, kde božstva ona byla uctívána, tedy v Syrii nebo v Palestině.

Duše lidská dle mandejské nauky pochází z říše světla, kde se zdržovala před zrozením na svět. Někdy duše se nazývá přímo uthrou, nebo aspoň ji doprovází uthra z říše světla. Jindy duše od těla odloučená sluje Mana, tedy je částí onoho Many, který je praduchem všehomíra. Proč duše opustila blaženou říši světla a sestoupila na zemi, na to Mandeové nemají odpovědi. Nebylo to jako trest za nějakou vinu, spáchanou v době praeexistence, jak jiné gnostické systémy učí. V každém případě cítí se duše v těle jako ve vězení, kde úpí a strádá a z něhož touží býti osvobozena, aby se mohla vrátiti do své nebeské vlasti. Pozemský život má pro Mandea jen potud smysl, že duše musí dbáti, aby si dobrými skutky zajistila blažený návrat do otčiny a nebyla pro hříchy z něho vyloučena. K tomuto cíli směřuje celá snaha věřícího Mandea. V Ginze nalezáme některé procítěné a krásné hymny, které vyjadřují vzpomínky duše na její nebeský původ a její touhu po návratu tam, odkud byla z neznámé příčiny svržena do tělesného žaláře na zemi. Tak tam čteme nářek duše:

Jsem Mana z domu velikého Života,
Jsem Mana z domu mocného Života,
Jsem Mana z domu velikého Života.
Z domu velikého Života kdo mne vyvedl?
Kdo mne vyvedl z domu velikého Života?
Kdo mne uvrhl na zemi?
Kdo mne uvrhl na zemi do trupu bez rukou a nohou?
Tu sedím a střežím příbytek mi svěřený.
Tu sedím a střežím,
až moje míra bude naplněna.
Až bude míra naplněna,
tu přijde osvoboditel.
Když přijde osvoboditel,
vysvobodí mne a přivede mne do říše světla.[1])

Jiná taková vzpomínka na dobu blažené praeexistence zní:

Z místa světla jsem vyšla,
z tebe, světlý pobyte!
Z místa světla jsem vyšla
a uthra z domu života mne provázel.

[1]) Ginza s. 369.

Uthra, který mne z domu velikého života provázel,
držel v ruce ratolest vody živé.
Ratolest, kterou v ruce držel,
byla plna listí výborného.
I podal mi svoje listí:
tím byly příkazy plné modliteb a proseb.
Opět mi ji podal:
tím bylo mé choré srdce uzdraveno.
Uzdraveno bylo mé choré srdce
a má vyhnaná duše došla úlevy.
Po třetí mi ji podal,
tu pozvedl oči v mé hlavě vzhůru.
Oči v mé hlavě pozvedl vzhůru,
abych uzřela a poznala svého Otce.
Tu uzřela jsem Ho a poznala jsem Ho
a tři prosby jsem k němu vyslala:
prosila jsem jej o mírnost,
která nezná odporu;
prosila jsem jej o silné srdce,
abych snášela veliké i malé věci;
prosila jsem jej o přímé cesty,
abych se povznesla vzhůru a uzřela zemi světla.[1])

A jiný podobný nářek duše:

Slyším hlas duše,
která z těla naříká:
Kdo mne vysvobodí z mého těla,
Kdo mne vyvede z mého těla?
Mám bolest a tíseň v tomto světě,
ve světě, který není než nocí,
který je plný úskoků,
celý uzly zauzlený.
celý pečetěmi zapečetěný,
uzly bez počtu
pečetěmi bez počtu . . .[2])

Pobyt duše na zemi je pln útoků démonů, hlavně onoho Sedmera, kteří chtějí duši svésti ke hříchu a připravit ji o návrat do nebes. Vysvobození nastává smrtí. Anděl smrti Sawriel odvádí duši z těla, která počíná vystupovati vzhůru do říše světla. Při tom jest jí projíti několika nebeskými sférami a strážnými domy — matartami — tam umístěnými. Každá matarta má svého vládce, zlého to ducha, který duši zadrží a nepustí jí dále, když jí z jeho moci nevyprostí dobré skutky a nábožný život na zemi. V každé matartě se táže její vládce: „Udej své jméno a znamení, které jsi přijal z vln vody, z pokladu záře a z velikého křtu světla.“[3]) Řekne-li duše pravé jméno,

[1]) Ginza s. 377.
[2]) Ginza s. 568.
[3]) Ginza s. 184.

nechá ji vládce uctivě projíti. Jinak je zadržena v matartě a tam trestána. Tresty ony jsou v Ginze líčeny hrůznými barvami a popisem muk připomínají Petrovu Apokalypsu nebo Dantovo Peklo.

V hymnu přeloženém na str. 9. se vypočítává jen pět matart: slunce, měsíc, oheň, Sedmero, Ruha. Zpravidla jich však bývá dle počtu planet sedm. První strážce Samiš (slunce) se stotožňuje s Adonai, bohem židů, třetí (Venuše) se zloduchem Ruhou, čtvrtá (Merkur) se Mšihou, t. j. Kristem, jejž Mandeové prohlašují za falešného mesiáše. Strážcem sedmé matarty je Ptahil. Odtud se přijde k Abaturovi: před tímto stojí váha, na níž se odvažují skutky člověka i jeho odplata. Kdo se tu ukáže dobrým, je připuštěn do říše světla a do přítomnosti Života.

Jak vidno, učení o posmrtném osudu člověka jest úplně v souhlase s naukou o „vzestupu duše", společné všem skoro gnostickým systémům. Je zajímavo, že učení o vzestupu duše patří ke starším a původním součástkám mandeismu. Pozdější nauka o Králi Světla nezná vzestupu a matart: hříšníci a nespravedliví, nevyjímaje hříšných Mandejů, budou uvrženi dolů do místa temnoty, jež sluje také Gehenna nebo Moře Konce.

Vzkříšení těla je Mandeům neznámo. Odporovalo by také jejich názoru na tělo, které je pouze žalářem vězněné duše.

Protože smrt je vysvobozením duše z pout těla a země, bylo by nerozumným a protismyslným oplakávat mrtvé. Pláč po mrtvých je proto Mandeům zakázán. Za zemřelé se jen koná dlouhá liturgie, zvaná masseqta, která má duši zesnulého pomoci, aby bez překážek prošla matartami a snáze dospěla do říše světla.

Život člověka na zemi je stálý boj o jeho duši, kterou Ruha a zlí démoni hledí strhnouti do hříchu a tak ji připravit o šťastnou věčnost. Záchrany duši poskytuje Život tím, že posílá na zemi své prostředníky a skrze ně zjevuje lidem pravé náboženství a tím i cestu, kterou by si zajistili věčnou blaženost.

Prvním prostředníkem poslaným od Života na zemi byl Mandâ d'Hajje, který už Adama, jakmile procitl k životu, vyučil pravému náboženství a který i potom se lidstvu opětovně zjevoval. Mandâ d'Hajje se často zaměňuje s prvním ze tří uthrů, zvaných „pomocníky lidí", totiž s Hibilem Ziwou. Jeho zjevení líčí Ginza barvami a rysy, které jsou patrně vzaty ze žalmu 94. Čteme tam:

„Život se zjevil Tibilu (t. j. zemi),
lesk a světlo Života vzešly.
Když to spatřilo moře, obrátilo se,
a Jordán tekl nazpátek.
Hory poskakovaly jako jeleni
a laně ve stepi vrhly mláďata.
Hory otevírají ústa a pějí chvály
a cedry na Libanu se třístí.
Když mne země spatřila, zachvěla se a zatřásla,
a když král moře mne uzřel, odvrátil se.

Moře, koho jsi spatřilo a obrátilo jsi se,
Jordáne, koho jsi uviděl a tekl jsi nazpátek?
. . . . . .
Ostrovy moře, před kým jste se zmátly,
výspy moře, před kým jste se ulekly? —
Před leskem a září Mandâ d'Hajje, před leskem a světlostí,
kterými jsi oblekl muže osvědčené spravedlivosti."

Po Mandâ d'Hajje vystoupil jako nový prostředník zjevení třetí z velkých uthrů, Anoš. Anoš přišel na svět v městě Urušlamu (Jerusalemě) v době Kristově za vlády krále světa Paltusa (Piláta). Ježíše mesiáše, který tam konal divy, usvědčil jako podvodníka, oznámil pravé náboženství a rozeslal odtud 360 nebo 365 učeníků, aby učení jeho hlásali po světě. Na konec zničil město Urušlam, kořen a pramen všeho zla na světě.

Jméno Anoše jistě se opírá o Genesi 4. 25, kde čteme o Enosovi, že počal vzývati jméno Páně. Snad je k postavě Anošově přimísena též představa o Synu člověka, kterého Daniel viděl ve vidění 7, 13 a který sluje aramejsky bar-enoš. Tento Anoš sídlí v oblaku, a z něho si také utvořil tělo, v němž se lidem zjevuje. Oblak Anošův není nežli onen oblak, na němž přišel Danielův Syn člověka a který též jinde v Písmě svatém je symbolem přítomnosti boží.

Postava Anošova patří do nauky Krále Světla a jest patrně později konstruována jen proto, aby Mandeové měli nějakou protiváhu proti mesiáši křesťanů, uprostřed nichž žili. Autor, který Anoše utvořil jako nového nositele zjevení, zcela zapomněl, že už Mandâ d'Hajje pravé náboženství na svět přinesl. Proti Ježíši, falešnému mesiáši a původci falešného náboženství, je postaven Anoš, který zvěstoval[1]) náboženství pravé a sice v témž Jerusalemě, kde působil i Kristus. — Než jaký to rozdíl mezi jasnou historickou postavou Krista a mezi mlhavým. fantastickým a neživotným Anošem!

O Janu Křtiteli, kterého Mandeové převzali z křesťanství, bude v dalším řeč. — (P. d.)

*

[1]) Ginza s. 178—179.

Učení M. Jana Husi.

Poznámky ke spisu Vl. Kybala „Učení M. Jana Husi".

Napsal Dr. Bohumil Spáčil.

Úvod.

Opraviti názory katolických i protestantských spisovatelů o učení Husově a podati správný jeho obraz jest účelem objemného dvousvazkového díla Vl. Kybala o Učení Husově.[1]) Hlavní cena spisu je v tom, že probírá učení Husovo na základě celého dosud přístupného materiálu a všech známých Husových spisů, jak českých tak latinských, a že osvětluje jednotlivé prvky učení mistrova nejen samy o sobě odděleně, ale snaží se i jejich vzájemnou souvislost objeviti, poznati kořeny celého učení a poměr jeho k dřívějším a soudobým ideám a směrům theologickým.

Následující poznámky jsou věnovány pouze theologické stránce učení Husova a Kybalových úsudkův o ní, pokud se s úsudky katolické theologie neshodují. Předpokládá se v těchto poznámkách, že K. i tam, kde výslovně neuvádí výroku Husova, myšlenku jeho v podstatných rysech podává věrně. Promluvíme tu tedy především o předpokladech Kybalových, a to a) o jeho poměru ke katolické církvi a katolickému náboženství, b) o jeho názorech na osobu a dílo Husovo, c) o jeho nesprávných neb nejasných názorech theologických. Následuje pak rozbor učení Husova na základě spisu Kybalova a jím podané látky. Rozbor ten týká se však pouze dvou stežejních bodů: učení o Písmě a o církvi. Jiné body buď nemají pro Husovu soustavu theologickou tolikého významu a jsou ve spise K—vě jen kratičce a mimochodem dotčeny (na př. o remanenci) anebo souvisejí s učením o církvi (n. př. o moci rozhřešovací nebo majetkovém právu hříšníků). Tu pak bude třeba zkoumati učení Husovo a) o učitelském úřadě církve, b) o papežském primátě, c) o církevní jurisdikci a konečně d) positivní pojem Husův o církvi.

I.

Osobní stanovisko spisovatele „Učení M. Jana Husi" ke katolictví a k Husovi.

U vědeckého díla se sice prý nemá mluviti o osobním stanovisku spisovatelově leč potud, pokud vyjádřeno a podepřeno vědeckými důvody a vývody. Ale velmi často spisovatel sám nutí od pravidla

[1]) M. Jan Hus. Život a učení. Díl II. Učení. Napsal Vlastimil Kybal. Část 1. 1923, část 2. 1926. (Laichterův Výbor nejlepších spisů poučných. Kniha XLIX.) — Je to druhý díl k prvému, životopisnému od prof. Dr. Václava Novotného, o němž viz „Hlídku" 1920, 373.

toho se uchýliti, an osobní své stanovisko, své sympathie či antipathie zřejmě dává na jevo. Záleží pak na tom, pokud toto působí také na jeho úsudek, jejž ovšem chce učiniti též úsudkem čtenářovým, tedy jest-li jeho úsudek věcně odůvodněn či ne. Uzná-li pak spisovatel za vhodno osobní stanovisko své projeviti — přímo či nepřímo —, nemůže čtenáři býti zazlíváno, když podle toho také na spis jeho pohlíží, ač ho to nezbavuje povinnosti vývody spisovatelovy jinak oceniti podle důvodů a podle pravdy. Což budiž nám vodítkem i při těchto poznámkách.

Pan Dr. Kybal, jenž i jinak o věcech katolických pojednával, na př. o sv. Františku As., k a t o l i c k y n e s m ý š l í, jak sám podotýká, ba naopak. Tím se mnoho vysvětluje, j a k ý m způsobem pojednává o věci Husově i jen po stránce naukové.[1]) Na př. Hus nesčíslněkráte ve svých kázaních a spisech mluví o papeži, kardinálech, biskupech a katolickém kleru vůbec slovy tak potupnými a hanlivými, že by je i nejzvrhlejší člověk považoval za těžkou urážku, kdyby se ho týkaly. Velmi často užívá o papeži výrazu „antikrist“ a o jeho hierarchii a jeho přívržencích jmen „antikristovi panoši, zbrojnoši, tyrani, satrapové“ atd.[2]) Rovněž četné jsou výroky Husovy o papeži, biskupech, kněžích jako „zlodějích a lotřích“. Papeži se vytýkají veliké hříchy a neřesti a upírá se mu každá ctnost. Papež nemiluje Boha,[3]) veliká jest jeho pýcha,[4]) není v něm ani jiskřičky svatosti,[5]) nesprávně usurpuje apoštolský úřad,[6]) snad někdy, a to pouze krátce, se modlí;[7]) jest pramenem prýštícím lakotou a tělesností,[8]) v Římě jest vrchol antikristovy zlosti.[9]) Doklady lze čísti na četných místech K. spisu.[10])

Nikdo, kdo národně cítí, nesnesl by podobných invektiv proti čelným zástupcům národa bez rozhořčení aneb aspoň bez bolesti, i kdyby musil doznati, že mravní úpadek národa v době, o níž se takové soudy pronášejí, byl vskutku veliký. K. ovšem má mínění — historicky dosud od nikoho nedokázané — že za doby Husovy církev katolická byla naprosto zkažená a znemravnělá a, jak uvidíme, souhlasí s thesí Husovou, že hříšník nemůže pravoplatně zastávati církevního úřadu, ale při tom připouští, že papež s kardinály a biskupy, proti nimž takovým způsobem píše Hus, byli „officielní“ nebo „úřední“ církví. Kdežto však způsob jednání církevních autorit proti Husovi

[1]) Při citátech spisu K—ova uvádíme svazek (část) a stránku (I, 1 atd., II, 1 atd.), při citátech z Husa zkrácený název citovaného spisu a k tomu svazek a stránku Kybalova díla, kde citát uveden.

[2]) De Eccl. 3 (I, 266); List ke Kruml. (I, 380); List Křišť. (II, 74; 105; 485); Proti Kuchm. (I, 446); Postilla (II, 463); List přátelům v Kostnici (II, 512); Serm. de Sanctis (II, 3); List k pražským mistrům (II, 72); Responsio finalis (II. 107) a j.

[3]) Serm. de Sanctis (II, 3).

[4]) Káz. ned. (II, 4).

[5]) Quadrages. (II, 5).

[6]) Def. artic. Wiclef. (II, 27).

[7]) Serm. de Sanctis (II, 3).

[8]) C. Stanisl. 4 (II, 148).

[9]) Postilla (II, 463).

[10]) Srv. n. př. II, 16; 44; 46 dd.; 53 dd.; 457 dd.; 464 dd.

kritisuje velmi ostře, nemá proti nehorázným projevům Husovým o katolické hierarchii ani slova odsouzení. Přiznává pouze, že mluva Husova je „namnoze drsná a někdy i podle našeho cítění hrubá“,[1]) že stanovisko jeho k papežství, už od počátku mu vlastní, bylo kritické a skeptické,[2]) že názor jeho „na soudobého papeže a jeho kurii římskou je naprosto pessimistický, ba opovržlivý a nepřátelský,“[3]) že však výtky Husovy kléru činěné „nehledíc sem tam k ostřejší pointě, jež v tehdejší drsné době nijak nepohoršovala, vyznamenávají se rozvážností a umírněností“(![4])

Je zajímavo srovnati tyto dva soudy K—ovy o Husově kritice katolického kleru. Je to jen „upřímné a mužné konstatování skutečných hříchů soudobého kleru, které znešvařovaly kněžský stav, pohoršovaly veřejnou mravnost a v nevážnost uváděly pravé křesťanské náboženství.“[5]) A osm stránek před tím: „Hus namnoze pouze reagoval proti konkretním vyzývavým projevům nezřízeného kněžství, které byly tak nestoudné a hrubé, že pravé a skutečné náboženství křesťanské bylo jimi poškozováno a kaženo. Jde ovšem o to, zda ony projevy, jež Hus uvádí, odpovídaly soudobé a místní skutečnosti a nebyly přijaty z cizích pramenů.[6])

Ostatně třeba ještě podle pravdy dodati, že ostrá kritika papežství a pohany Husovy neomezovaly se pouze na papeže soudobého. Hus nejenom tvrdí, že i dříve byli papežové hrubí a nevzdělaní,[7]) že byli častěji poskvrněni hříchem a byli kacíři a sesazeni pro mnohonásobné nepravosti,[8]) ale prohlašuje, že od doby t. zv. donace Konstantinovy (jíž podle H. moc papežská teprve počala), „počaly v církvi největší bludy a roztržky pro onu hlavu (papeže) a až posud se množí.“[9])

K. zajisté ví, kolik naopak dobrého přinesla západnímu světu jednotná autorita papežství, že roztržky v církvi obyčejně nevznikaly z boje o tento princip, nýbrž ze zasahování hrabivých živlů světských, a konečně že g e n e r a l i s u j í c í, p a u š á l n í pomluvy hierarchie a kleru i tehdy byly z velké části právě jen pomluvami. K. to ví, ale neříká; jen opakuje.

K. n e u z n á v á n e o m y l n o s t i v š e o b e c n ý c h k o n c i l ů. Podle něho nejenom komise koncilní neměla kritického ducha,[10]) hlavní soudcové koncilu nebyli objektivní,[11]) nýbrž celý koncil nesprávně soudil a mýlil se. Vycházel z klamného předpokladu o pojmu církve

[1]) II, 415.
[2]) II, 25.
[3]) II, 110.
[4]) II, 337.
[5]) II, 337. Podobně mluví K. o Husově kritice „soudobého kněžstva“ II, 410.
[6]) II, 329.
[7]) De indulg. (II, 19).
[8]) De Eccl. c. 7 (II, 178).
[9]) C. Stanisl. c. 4 (II, 150). Podobně C. doctores 16 (II, 48) a j.
[10]) I, 279.
[11]) Hlavní dva soudcové, Ailli a Zabarella, nebyli dosti informovaní o vlastní podstatě české pře (I, 458).

u Husa, a tak odsouzení Husova názoru zakládá se na nedorozumění.[1]) Koncil „v přílišné závislosti na ekvivokujících nepřátelích nechtěl hleděti k vlastnímu smyslu a duchu učení Husova,“[2]) dal si namluviti, že Hus popírá i skutečnou církev,[3]) mnohým členům koncilu se „zdálo, že v Husovi chytili skutečně nebezpečného kacíře a tupitele církve.“[4]) Ale dle K. nebyla u Otců koncilu pouze nevědomost a nedorozumění, nýbrž zlá vůle. Žalobné články byly tak formulovány, že Husovo kacířství vystoupilo reliefně na povrch[5]) a „na konec se odsouzenci imputovala tvrzení, která se v jeho učení nikde nevyskytují.“[6]) Ano, koncil znásilnil mínění Husovo, odsoudil historickou pravdu.[7]) Z článků ze spisu De Ecclesia dne 8. VI. 1415 přednesených dle K. „žádný článek Husovi přičítaný nelze, přesně vzato, za bludný míti, nýbrž jedny byly překrouceny (slůvkem „debet“ a p.) a druhé obsahovaly obvinění paušální a zlovolná.“[8]) Proto K. z pravidla mluvě o učení Husově na sněmu odsouzeném klade slova „blud“, „kacířství“ do uvozovek,[9]) píše, že Hus byl odsouzen, poněvadž prý učil bludu atd.[10])

K. ovšem ví, že katolická církev učí neomylnosti všeobecných koncilů, papežem potvrzených, ve věcech víry a mravů, a že koncil konstantský považuje za obecný a odsouzení Husovo za neomylný soud nejvyšší instance církevní. Byť sněm dodatečně svolán a uznán papežem Řehořem XII, o jehož zákonité volbě teď není žádné pochybnosti, a úchvaly jeho „ve věcech víry a mravů“ byly výslovně potvrzeny od Martina V. A K. sám píše, že koncil se považoval za „representanta církve,“[11]) že Hus se zodpovídal před nejvyšším soudem církevním,[12]) a byl „proklet od officialní církve“[13]); spor jeho byl „ukončen nálezem nejvyšší tehdy autority církevní.“[14])

---

[1]) „Koncil odsoudil jej v předpokladu, že Hus popíral realní církev nebo že tuto omezoval na pouhé vyvolené a dobré“ (I, 290). — „Přes to odsouzení Husova názoru zakládá se na nedorozumění, a, byť i slovně bylo správné, odporuje duchu Husovy nauky o církvi.“ (I, 288).

[2]) I, 297.

[3]) „Přes to, zdá se, že právě slova „numerus praedestinatorum“ byla koncilu dostatečnou příčinou, aby článek odsoudila, neboť snadno se mu mohlo namluviti, že Hus tím popírá i skutečnou církev.“ (I, 274).

[4]) II, 493.

[5]) Původní formulace bludu, jež nebyla dosti průkázná, „upravena“ na konec tak, že Husovo kacířství a pošetilé pohrdání volbou kardinálů při volbě papežské vystoupilo reliefně na povrch. (II, 290). Podobně II, 279.

[6]) II, 290.

[7]) „Uvedený článek byl odsouzen za bludný proti jeho poslednímu smyslu a zároveň byla tím odsouzena historická pravda, která praví, že světské vladařství papežů bylo světského původu a vyšlo od císařů.“ (II, 279).

[8]) II, 501.

[9]) II, 275; 296, a jinde.

[10]) I, 238 a jinde.

[11]) I, 296.

[12]) II, 307.

[13]) II, 414.

[14]) II, 2.

K. dále popírá dogma o prvenství římského papeže. Dle K. „jest fakt historický, že i podle nicejského koncilu z r. 325 neexistoval jiný primát římský než primát provinciální, obdobný primátu alexandrijskému a antiošskému.“[1]) Po protestantovi Sabatierovi opakuje K., že za doby Konstantinovy se „papežství teprve formuje, ale posud neexistuje; počalo existovati teprve, když zdědilo císařskou suverenitu.“[2]) Není tedy papežství nebo primát ustanovení a práva božského, nýbrž institucí lidskou, a právě koncilem konstanckým bylo dle K. papežství vlastně „dobito“.[3]) Důkazy katolické o božském původu a božském právu primátu nemají dle K. pevného základu, spočívajíce na nesprávném a libovolně konstruovaném pojmu církve jako zevnější právní společnosti.[4])

K. tedy popírá dogma o církvi jako zevnější právní společnosti. O tom však více později. Zatím stačí podotknouti, že podle K—a církev římsko-katolická v době Husově ztratila svoji jednotu správy a neměla nijakého prostředku k zachování pravověrnosti.[5]) Tento názor K. ovšem nepřekvapí, an vůbec popírá, že by katolické náboženství bylo absolutní a katolická církev jedině pravá.[6])

Z jiných protikatolických názorů K. uvádíme ještě: souhlasí s učením M. J. Husi o závislosti právoplatnosti církevního úřadu na mravní kvalifikaci kandidátově,[7]) a dle všeho neuznává také neodvislost církve na moci státní. Neboť nepřipouštěti nálezů římské kurie, leč se svolením královým, jest mu „principem politické svobody a práva státoobčanského.[8])

Názory Husových odpůrců, Pálče a Stanislava, v podstatě celkem správné, častuje K. názvy extremní,[9]) nehorázné,[10]) jejich učení o církvi a církevní poslušnosti názorem policejním,[11]) abso-

---

[1]) II, 271. V poznámce cituje K. Nic. can. 6, i je zřejmo, že nezná rozboru tohoto kanonu n. př. od C. Hefele, který pádnými důvody dokazuje pravý opak toho, co píše K.

[2]) II, 271, pozn. 1.

[3]) „Dobití papežství koncilem, jež bylo posledním činem schismatu, musilo Husa upevniti v přesvědčení a víře, že kromě této mravně zkažené a právně rozvrácené církve musí existovati jiná, pravá a neposkvrněná církev.“ (II, 310).

[4]) „Katolíci pojímají stolici apoštolskou s hlediska výslovně dogmaticko-právnického jako instituci církevně-právní za účelem důkazu primátu římské církve.“ (II, 201). — „Páleč potřebuje této ‚distinkce‘ [mezi hlavou tělesnou a viditelnou i tělesně přítomnou], aby zůstalo místo pro papeže jako viditelnou hlavu církve.“ (II, 218).

[5]) „Hus jednotu správy výslovně neuvádí, poněvadž za jeho doby církev této vlastnosti a známky neměla.“ (I, 307). — „Pálčův pojem . . . jest filosoficky konfusní a právnicky suchý, byť se i v něm mohla viděti a uznati snaha po zachránění jednoty církve.“ (II, 251).

[6]) I, 207, kde učení Husovo, jež schvaluje, staví proti dogmatu katolickému, které „činí z církve absolutní formu náboženství vůbec.“

[7]) II, 288, 289.

[8]) II, 99.

[9]) I, 435; II, 13; II, 51.

[10]) II, 13.

[11]) II, 86; II, 88.

lutním a prázdným papalismem,[1]) jejich stanovisko úzkoprsé.[2]) Ano v jejich pojmu církve a papeže jeví se dokonce „lžikřesťanská pýcha.“ [3])

Že pak soud tento nevztahuje se pouze na výstřelky nauky protivníků Husových, nýbrž na katolické jádro její, vysvítá z toho, že K. častěji Husovy odpůrce s příhanou nazývá Římany, radikálními Římany, mluví o jejich „římanství“ a „čistě římsko-katolické výlučnosti.“ [4])

Dle K. nelze v katolické dogmatice mluviti o vývoji názoru a plném rozkladu pojmu,[5]) církevní dogmatika posuzuje učení Husovo podle vytržených vět, a ne v plné a vzájemné souvislosti.[6]) Katolické pojímání jednoty církve je „dost zevnější,“ [7]) poslušnost římského kněze je „slepá a mrtvolná, ne svobodná a uvědomělá “ [8]) K. nemohl si dokonce odepříti v díle jednajícím o zcela jiné věci poznámky o „jesuitské morálce“. Píše: „Sedlák 213—214 vytýká, že list Husův k papeži jest dílo diplomatické opatrnosti a (my bychom řekli) jesuitské morálky, podle níž účel posvěcuje prostředky.“ — Tato zásada učí, že mravní zlo čili hřích je dovolen, žádá-li toho nějaké dobro nebo prospěch: zásada nejenom na výsost nemravná, nýbrž která staví celou morálku vlastně na hlavu. Je tu zbytečno dokazovati to, co bylo už nejenom v nesčetných vědeckých spisech dokázáno, nýbrž několikráte i soudními procesy, k nimž odborní znalci i z protivné strany byli přibráni (v poslední době zase dvěma soudními nálezy, jedním v Norsku, druhým v Uhrách) prokázáno, že totiž jesuité zmíněnému principu nikdy neučili. Ve v ě d e c k é m světě o tom už nikdo nepochybuje. Ostatně, poněvadž jesuité na svých školách učili a učí pod dozorem církve a spisy své vydávají s úchvalou církevního úřadu učitelského, viní ten, kdo zásadu tuto připisuje řádu, vlastně katolickou církev. Stačí otevříti jakoukoli katolickou morálku nebo dogmatiku, katechismus nebo sbírku církevních rozhodnutí, aby se každý hned přesvědčil, že katolická církev učí důsledně a rozhodně pravému opaku této zásady: ani největší dobro nebo prospěch nemůže omluviti ani nejmenšího všedního hříchu.

Mimo církev ovšem se zásada tato skutečně hlásá v některých systémech filosofických (utilitarismu, pragmatismu), jak asi K—ovi je

[1]) I, 440, pozn. 2; II, 30.
[2]) II, 344.
[3]) „Rovněž správně Hus naznačuje lžikřesťanskou pýchu Stanislavova pojmu církve a papeže.“ (II, 133).
[4]) I, 393; II, 88; II, 31; II, 13.
[5]) „O vývoji názoru, o náležitém rozkladu plného pojmu ani o vzájemné kontroverse v této otázce nelze ovšem v katolické dogmatice mluviti. Roma locuta, causa finita.“ (I, 146, pozn. 1.) A přece K. zná a užívá katolických Tixerontových Dějin dogmatu, kde se právě „vývoj názorů“ podává.
[6]) „Názor Husův nelze souditi a odsuzovati podle vytržených vět, jak činí církevní dogmatika, nýbrž v plné a vzájemné souvislosti a celistvosti, jak má činiti nezávislé bádání vědecké“ (I, 239), jímž ale K—ovo věru není!
[7]) I, 308.
[8]) I, 379.

známo. Kdo pak poněkud pohleděl ve smýšlení a jednání těch, kteří nemají náboženství, poznal brzo, že tu bývá jediným měřítkem vlastní užitek, bez ohledu na to, zdali věc se srovnává s vůlí boží nebo ne.

Nás tu však především zajímá, že K. připisuje Husovi samému smýšlení a jednání, které úplně odpovídá zasadě od K. zvané jesuitskou. Připouští totiž K. to, co ovšem nyní sotva který vážný historik bere v pochybnost, že Hus hlavní částky svého učení: negace primátu, Písmo jako soudce, intervence světské moci v záležitostech církevních počal určitě hajiti poté, když svůj proces u církevní autority prohrál, čili jak se K. vyjadřuje, když na něm „bylo spácháno násilí“ (II, 480), a když ztratil naději, že by věc jeho za spravedlivou byla uznána. (I, 112. II, 68. II, 112. II, 308. II, 360. II, 363. II, 478. II, 480. Texty doslovně uvedeme později.) Poněvadž tedy autorita nevyřkla v jeho prospěch, Hus prostě autoritu popřel. A toto jednání a tuto zásadu K. úplně schvaluje. Nejenom že Husovu protipapežskou opposici nazývá „věcně i časově zcela odůvodněnou a pochopitelnou“ (II, 21), nýbrž píše: „S druhé strany neblahý průběh procesu Husova působil mimo jiné, že Hus nemohl bez reservy uznati soudní autority papežovy, ani se podrobiti jeho rozsudku. Po tom, co papež mocí své svrchované autority proti němu vykonal a vykonati dal od zákazu kázání z konce r. 1409 až do klatby z léta 1412, nemohl přirozeně Hus, přesvědčený o své nevině, hlásati primát papežův a jeho neomylnou jurisdikci, nýbrž musil svou stále projevovanou ochotu k poslušnosti činiti závislou na principech, na nichž stálo celé jeho snažení i jeho vlastní existence.“ (II, 9.) (P. d.)

Posudky.

Dr. Alfred Fuchs, Novější papežská politika. Nakl. Orbis, Praha 1930. S. 318, 40 K. Politická knihovna, ř. I., kn. 22, poř. F. Vodseďálek.

V prvé části spisu stručně pojednáno o hlavních církevnopolitických otázkách za posledních pěti papežů, tedy celkem z období, kdy politika státu přestávala býti osobně panovnickou. Předesláno několik zásadních poznámek o politice vůbec a o politice v církvi, ke konci pak promluveno o unionismu a o sociální otázce v nazírání církevním. V čl. 2—5 pojednáno o otázce římské, o poměrech ve Francii, Německu, u nás, v čl. 6—8 podány stručně životopisy posledních čtyř papežů.

Druhá část probírá dosti zevrubně organisaci papežské kurie, o níž tak podrobně nebývá jednáno ani ve spisech o církevním právu.

Spis odráží se od jiných českých příbuzného druhu velmi příznivě tím, že 1. založen na znalosti věci, a 2. nepsán s hlediska nenávistného, jak obyčejně čeští osli do domněle mrtvého římského lva kopou. Třebas články prvé, historické části jsou zcela stručné, jsou pro čtenáře, avšak i pisatele novin velmi poučné. Nedostatek vědomostí o včerejšku jeví velice žalostné následky v našem novinářství dneška — bez rozdílu stran —, v jeho efermerní ledabylosti a v chlapecké nesoudnosti. S hlediska „Hlídky" není snad zbytečná poznámka, že mizerné projednávání, ba úplné pomíjení nejnovějších církevních dějin v bohosloví u nás také zavinilo nedostatek církevnopolitického rozhledu, nesoudnost a mnohou bezradnost i tam, kde bychom jí nečekali, jelikož by tam býti neměla.

Z těch a jiných důvodů budiž spis i kněžím doporučen. Soudnější a věci znalejší z nich sami si k četbě přičiní také poznámky kritické, jimž se p. spis. celkem vyhýbá.

Dosť obšírná stať o t. ř. katolické akci (AC) je vlastně jakési plus tohoto spisu, ale neškodí konečně i v přehledu novější papežské politiky zdůrazniti, že jádro papežské, tedy církevní politiky je v — odpolitisování, v povznesení vniterně a opravdově náboženského života, z něhož jedině může vzejíti obnova politiky.

V t. z. otázce římské mohlo býti podotčeno, že Leo XIII, ačkoli doufal v obnovu církevního státu a proto leckteré diplomatické chyby se dopustil, přeceňuje přízeň zahraničních velmožů, hledal a dal hledati (abb. Tosti) cesty k narovnání s novou Italií hned v začátcích svého pontifikátu, narážel však m. j. přirozeně na konservatismus dotavadního „non possumus", neposléze i u římské šlechty s papežstvím částečně i životními zájmy spjaté.

Konkordáty byly i v době monarchistické (73), ačkoli to nejsou smlouvy jen s „hlavami" státu v onom smyslu (82)!

Poznámka o septennátním boji v Německu mohla býti několika slovy doplněna, co to vlastně bylo.

Hold složený na s. 74 běžnému protirakušáctví není historicky zdůvodněn. „Rakouský katolicism neměl opory v lidu, nýbrž u dvora", jest ne-li nesprávně, aspoň nesrozumitelně řečeno. V dynastii habsburské nebyli ani před josefinismem všichni členové „okázale katoličtí" (n. p. Maximilian), ale Maria Teresia věrnou katoličkou byla; že musela poslouchati zednáře Kounice, nebylo jen její vinou. Arcibiskupa Kohna sotva lze řaditi k Rudigierovi a Brynychovi — rozdíl je tu velmi značný. Maďarské konfessijní boje by vysvětlila poznámka, že šlo z pravidla o ministry kalvinské, již císaři ze známých příčin vnucováni (hrozby revolucí).

O zastoupení ČS u Vatikánu usiloval hlavně gen. Štefánik, ač protestant (79). V začátcích to však bylo zastoupení prapodivné, zřejmými nevěrci!

Nesprávně psána jména: Baudrillart, Cerretti, Stremayr, Windthorst. „Pax vobis!" říká pontifikant jen jednou při mši sv.

Georges Clemenceau, Demosthenes. Přel. Dr. O. Dubský s předmluvou prof. Dra Frant. Novotného a s životopisem Clemenceauovým od Dra Jos. Folprechta. Praha 1930. S. 145.

Bezohledný zápasník za Francii vydal v soumraku svého života zajímavou knihu o Demosthenovi, bojovníku za svobodu Athen a Řecka. Celou knihou proniká ústřední myšlenka: Demosthenes by byl Atheňany zachránil, kdyby byli chtěli se dát zachránit. Ve státě je nejdůležitější problém vůdcovství. Atheny měly velikého vůdce, ale nedostatečné vojáky. Vlast neměla příliš pevných sluhů. Marné bylo Demosthenovo úsilí, aby Atheňany vyburcoval ze spánku. Nechtěli se dát zachránit. A „když se národ poddává sám od sebe, není čaroděje, který by jej zachránil." Demosthenes, který se jediný přihlásil o slovo, když se na sněmu poplašeném zprávou o dobytí Elateje hlasatel tázal, kdo chce mluviti ve prospěch vlasti, zůstal jediný, který v záchranu věřil a činem svým víru svou podepřel.

Kniha, plná hlubokých myšlenek, jest zajímavá zvláště pro politika. Velké zápasy, končící vítězstvím a porážkami, nalézají tu svého interpreta. Ukazuje, jak při všech lidských kolotáních musí konec konců zvítěziti vůdčí myšlenka, ale je potřebí, aby jí pomáhala vůle, funkce hodnot úplného člověka. Clemenceauovi nejde tedy o historického Demosthena, nýbrž o typ politika. *ak.*

Etienne-Marie Lajeunie, Aničk a (Anne de Guigné) 1911—1922. Edice Smíru, Přerov 1930. S. 114, 13 K.

Životopis ani ne 11leté světice jest, jako ten život sám, opravdu cosi mimořádného. Dceruška šlechtice-důstojníka ze zámku de la Cour v Annecy-le-Vieux padlého ve světové válce udivuje nejen své okolí, ale i nás, kteří o ní čteme, nadpřirozenými rysy hluboké zbožnosti i skutky sebevlády a sebekázně odtud vyplývající, upevňované v bohulibém cítění a snažení vroucí úctou a láskou k Eucharistii.

Čte se životopis tento jako nábožná pohádka. Není to ovšem rozbor psychologicky vysvětlující, je to prostě vylíčení událostí, protkané výroky dítěte, v tom způsobu jistě zázračného. Co s počátku slovem i příkladem vštípeno, stává se záhy osvojenou stránkou povahy, samostatným rozhodováním a směrem života. Nedůvěra naše k hagiografiím toho druhu, zvláště francouzským, k jejich sentimentálním nadsázkám zde ustupuje přesvědčenému údivu k životu v božské lásce a milosti, neboť vypravování toto budí důvěru věcnosti a věrnosti, nikoli dojem šablony. Nebylo by ani dobře, kdyby tento životopis dítěte předčasně vyspělého a předčasně zemřelého sám se snad stal šablonou dalších jeptišských spisů toho druhu. Motto ke knížce, slovo Pia X: „Budou světci mezi dětmi", jest jí pěkně zobrazeno.

* * *

Anna Ziegloserová, Bylo — nebylo. Román. Praha 1929. S. 313.

Spisovatelka v líčení svých románových postav nikdy nestranila ženám, ba leckdy snesla na ně více stínů, chyb i neřestí než na muže. Činí tak zvláště tehdy, kdy jde o vdané ženy vyšších společenských vrstev, různé ty unuděné paničky, jaké v letních měsících naplňují lázeňská místa a ubíjejí čas flirtem i všelijakými milostnými dobrodružstvími. Tak je tomu i v tomto románě, jehož děj položila na dalmatské pobřeží. Tam skoro celá ta česká dámská společnost — až na pět „klepavých klerikálních učitelek" — dychtí jen po nevázaném životě a manželské nevěrnosti a svádí ke svým pletkám nezkušeného studentíka stejně jako horkokrevné chorvatské mladíky. Jen hrdinka románu, česká doktorka, vymkne se nakonec z tohoto zkaženého ovzduší a přemůže probuzenou, pozdní náklonnost k mladému Chorvatu. Jihoslovanští mužové, postavení tu proti českým zhýralým paničkám, nejsou nijak mravními hrdiny. A spisovatelka nebyla by ovšem Češkou, kdyby k nim nepřidružila i klášterníků, kteří prý se ve své lenosti baví díváním na hezké ženy.

Jan Václ. Rosůlek, Veteráni republiky. Román. Praha 1930. S. 294. — Týž, Bohové hrnce nelepí. Román. Praha 1930. S. 284.

Rosůlek ve svých románech se již látkově specialisoval na problémy válečné a popřevratové doby. Ve „Veteránech republiky" probírá se všech možných stránek otázku o poměru navrátivších se legionářů k republice a jejím zástupcům, ke druhům i představeným v úřadech, v nichž byli mnozí umístěni, k důstojníkům nelegionářům i k celé veřejnosti, jež hleděla s různými pocity na legionářské výhody, a zvláště k politickým stranám, jež přijímaly zdrželivě a podezíravě lidi naočkované bolševickými zásadami. Jeden ze tří románových hrdinů, bývalý český učitel Sládek, zůstává ve vojenské službě jako důstojník, ale bere si za manželku vídeňskou

Němku a propadá docela mravní zkáze; druhý působí jako úředník na Slovensku a tam hyne jako oběť maďarskýeh úkladů. Ideálem autorovým je zřejmě třetí, dělník-socialista, který nechce nic od republiky, pracuje v dílně, očišťuje svou organisaci od příživnických tajemníků a redaktorů a sám se pak stává její vůdčí osobností. Mnoho, až únavně mnoho mluví o svých pokrokových, nesmlouvavých názorech tento socialista Smrček, který prý byl na Sibiři velkým nemluvou. Mnoho mluví také ostatní románové postavy, jen aby autor měl možnost říci všechno o poměru legionářů k republice a veřejnosti a po případě zaútočiti na různé osoby, listy i strany. Už teď to většinu čtenářů asi nezajímá, jak bude teprve po letech?

Také ve druhém románě hovoří se mnoho o časových otázkách, zvláště pak o poměru bývalé rakouské šlechty v Čechách k válce, k zahraničním osvobozovacím snahám i k českému lidu a republice. Starý odnárodnělý povýšenec šlechtický, jenž sám týrá za války poddané a pronásleduje nepohodlného učitele, dočkává se toho, že jeho vlastní dcera pracuje ve Švycarsku pro český odboj, kdežto syn-důstojník žije pohodlně jako rakouský špion v Holandsku, a je pak při převratu nucen přes svou zásadu, že „bohové hrnce nelepí", přizpůsobiti se změněným poměrům a získávati si pobouřený lid dobročinností. Ideovým vítězem nad starým šlechticem a hlasatelem autorových názorů je v románě pronásledovaný učitel, nábožensky ovšem nevěrec. Všednímu celkem a příliš jednoduchému příběhu románový ráz mělo dáti líčení rozmařilého života v Holandsku, kde se kolem mezinárodní tanečnice-špionky, zavražděné pak židovským armádním dodavatelem rakouským, točí několik důstojníků a šlechticů zdržujících se tam za jakýmsi záhadným státním posláním. Pro příběh sám je však celá tato předlouhá episoda podřadnou. *M.*

František Odvalil, Pět legend. Nakl. L. Kuncíř, Praha 1930. S. 219.

Jsou to legendy: o sv. Oldřichu augsburském, Orosia, Betlemští pastýři, Vilgefortis, Pastýř Vlk. V nejdelší, o Orosii (Eurosii, Dobroslavě), schovance našeho Bořivoje a Ludmily, vylíčen podivuhodný příběh styku česko-španělského, jak princi aragonskému přivádějí nevěstu z Čech, namluvenou v Římě za pobytu sv. Methoděje; průvod však téměř u cíle přepaden Maury a nevěsta jimi ukrutně zavražděna. Časem památka její oživla a jest uctívána široko daleko.

„Vilgefortis" a „Pastýř Vlk" vzaty jsou z rytířského prostředí franckého, rytířského, ale po případě také velmi drsného a krutého; Vilgefortis, dcera královská, zázračně nabyla mužské tvářnosti, aby unikla divokým nápadníkům; ale chtíc zameziti nedorozumění mezi dvěma velmoži, sama z nedorozumění toho ukřižována jako její Pán. „Pastýř Vlk" jest senský biskup Lupus, jenž po mnohých útrapách uveden zpět do svého sídla, věrný, mírotvorný pastýř.

Všechny tyto legendy velmi pěkně, v dobové i místní barvitosti, šťastně napodobenými rysy legend a kronik vypravovány. V příštím

vydání, jehož brzy zaslouží, budou snad i latinské vložky podány také česky.

J. F. Karas: Štramberská růže.

„Bylo by snadné prohlásiti, že umělecké hodnoty takové Štramberské růže se rovnají nule. Je to sice pravda — ale hledejme nějaké positivní stanovisko. Vždyť jde o autora celkem populárního a plodného na historické romány. Jeho mluva? Může někomu učarovati tato archaisující změť, plná nesrozumitelných tvarů, jichž používání v literatuře r. 1929 je omylnější než vítání krále Fuada dívkou v kyjovském kroji na Karlštejně, o němž se právě dočítám? Proč tedy už vůbec autor nepíše češtinou patnáctého století? K netvárnému slovu netvárná věta, netvárné pasáže, plýtvavé omílání téhož, ať jsou to tituly problematické šlechty, či problematické líčení přírody. Sloh úplně cizí prostému chápání; ale vždyť v této neústrojné míchanici má se čtenař právě zamotati, aby neprohlédl dějovou nicotu těchto událostí pod historickou rouškou, jarmarečnost psychologické šablony. Ke svému překvapení jsem konstatoval, že ani morálně nemůže tato historie uspokojiti čtenáře — co jí tedy může býti omluvou? I když někdo odnese si kousek dějepisných poznatků z takových historických románů, je paralysován tento profit úplně ohlupením, které plyne z operní kulisovosti středověkých lidí, kteří necítí jako člověk, ale jako dřevěná figurina. Romanopisec, který neví, že lidský cit je věčný, že není v něm historismu, je špatný romanopisec. K. Š.“ (Rozpravy Aventina č. 30.)

Vítězslav Nezval: Snídaně v trávě.

„Jmenuje-li se autor sám knížetem básníků (str. 24), jest nutno obírati se jeho výrobkem velmi pozorně. Jmenuje se „Snídaně“, ale začíná se svačinou ve čtvrtek o půl třetí, kdy ptáci k tomu jídlu budí autora. Spal patrně po obědě hodně dlouho. Má před sebou krásnou podívanou:

Hromádka drobných pecek
z (!) z nichž mouchy slízaly
útroby malých děcek
jež se mnou snídaly.

Rozumím-li dobře, tedy děcka se najedla třešní i s peckami, útroby na peckách ovšem nezůstaly, nýbrž něco zcela jiného. Patří-li tohle k básníkovu požitku, à la bonne heure! Ale má to nějak popletené mluvnicky. Z pecek nemohly mouchy nic slizovat, leda by jim je básník rozbíjel, ani s útrobami děcek nemohl snídat, jak píše, žádnému smrtelníku by v takové společnosti nechutnalo. Rým ho svedl jako velmi často jinde, že udělal gramatickou chybu druhou: snídaly místo snídala, ta děcka. Ostatně básník není bez apetitu, na str. 41. již zase spěchá k večeři. Vůbec mnoho se tu jí. Podívejme se však na methodu autorova skládání. Je zcela náhodná a šablonovitá. Napíše slovo viola, toto přivolá bezděčný rým stodola. Jakmile má autor stodolu, má tu také hned hrušku, dále roztomilou službu,

která se směje. Nyní popis služky: má veliká ňadra, kraječky kalhůtek, sukně jí poletují a vydráždí autora až k orgiasmu.

Pro záhyb tvého břicha
jež drásám na zemi
ať ochrne mně mícha,
ať mozek změkne mi.

Tak je to strašné, ale v básni nic než náhodná episoda. Pak se zaměstná sluch. Autor slyší: galop koní z Vídně, pláč jezerní dámy, malé ptáče až z Berlína, a tak hlava nehlava dál. Když byl slyšel, musí autor zas něco dělat, tedy: Hledá své předky, trávníky bez skotu, ožírá kančí kosti, vrhá se na děti, jest v rukou katů, tancuje při sabatu, prochází konírnami v náručí nevěstek atd. Potom zaměstná zase zrak. Vůbec se tu objevuje Bieblův „Nový Ikaros" v jiné podobě, aniž se čtenář doví, co vlastně autor chce. Zajímavé jest, že proti všem pravidlům a zákonům poetismu a surrealismu autor počítá stopy, rýmuje a staví slohy. Tedy nová orientace, a lze říci, potěšitelná. Má však ještě po „volných" rytmech nejistý sluch a kobrtne:

Z Vídně zní galop koní
a kola landaurů
Velicí afričtí sloni
prchají od Maurů.

Vidíme, že třetí verš je rythmicky zkažen. Také pro rým nedoslýchá: pláž — tvář, obruče — vypučet, ramena — domina. Jinak pro rým, s nímž neumí zacházet, dopouští se toho, co bývá básníkům nejhůř vytýkáno: vatování a vycpávání.

Myslil jsem na kaktusy
jež jsou už rozkvetlé
a na divoké husy
letící po světle (!!)

A jinde:

Toužím po prostém srdci
malého pastýře
jejž utěšují krtci (!!)
pěnkavy milíře (!!)

Kopu takových vycpávek bych napočetl. Také se nemusíme divit, že autor vlaštovkám na merunce (!!) přezdívá tanečnic, vycpávka item. Horší je však, že kníže básníků se nenaučil tomu, co musí vědět každý sekundán, a píše žalné chyby: obdivuji krásu, nemám čas, z nějž, v rukách, zapálím smolné sruby, již setlí večerem, místo jež zetlejí (ve dvou slovech tři chyby), spit m. zpit, zkončit m. skončit, se nepřu m. nepru, volské rohy zaclání obzor m. zaclánějí a nejkrásnější genitiv, jaký jsem kdy slyšel: kníže básníků skloňuje Zeus, Zea. Ostatně sám o sobě praví, že pije líh a spit (!) do deliria píše knihu. Ale co tomu říká umění a tvůrčí odpovědnost? -pa-" (Zvon č. 35.)

A na druhé straně v Akordu č. 5. píše Jan Strakoš: „. . . U Nezvala cítíte, že poesie je především osvobození z vězení času a dob, osvobození z tendencí a ideologií . . . Nic než poesie . . . . Málokterému z českých básníků jsme povinni pozorností tak bdělou a horoucnou jako právě Nezvalovi." No děkuji!

Rozhled

Náboženský.

Dvojité kláštery.

Od egyptského křesťanského starověku (Pachomius) až do 8. stol. na východě, ano do 16. stol. na západě vyskytuje se zvláštní útvar dvojitých neboli spojitých klášterů mužských a ženských. Byly různě zařízeny, ale celkem tak, že obojí příslušníci žili v jednom domě, ač odděleně, a byli jedním společenstvím řeholním, jehož představeným byl buď opat (na východě) neb abatyše (v Anglii) nebo mužské oddělení mělo opata, ženské abatyši, při čemž ve Španělsku opat měl dozor i nad oddílem ženským.

Na východě zřízení to dostalo určitá pravidla v řeholi Basiliově, ale již od 6. stol. nepřízní předpisů biskupských i státních upadalo, až v 8. zaniklo docela.

Na západ se rozšířilo až v stol. 7., nejdříve snad v Irsku a v Anglii, z Irska do Gallie, Španělska, kde se nejvíce rozmohlo, a do Německa. Naproti východním klášterům, kde obyčejně mužské kláštery se rozšiřovaly ve dvojité, ve zřízeních keltských naopak ženské kláštery se rozšiřovaly ve dvojité; v Anglii však tyto zakládány tak už od začátku. V Italii vznikaly až později.

Důvody tohoto připojování byly jednak obecné (snadnější duchovní správa a přístup k bohoslužbě, třebas někde byly i 2 kostely, opatření výživy, ošetřování, v neklidných těch dobách ochrana a pod.), jednak zvláštní, z nichž nám nejzajímavější jest, že takto měl býti celým rodinám umožněn vstup do kláštera.

Kláštery toho druhu byly dosti četné, ač není ještě zjištěno, zdali jimi byly všechny, jež tu a tam tak označovány. Na západě jich v 9. a 10. stol. ubývalo, v 11. nastal nový rozmach s tehdejším ruchem náboženským; v Rakousích, v jižním Německu a ve Švycařích u řádu benediktinů a řeholních kanovníků byly pravidlem. Časem z důvodů hospodářských i mravních mizely, ačkoli zásadně církví nebyly odsuzovány. Protestantismem a saekularisací zánik urychlen.

*

Jugoslavie.

Po vydání státních školských zákonů měli biskupové v lednu t. r. v Záhřebě porady. Usnesení neuveřejněna, ale společný pastýřský list navazuje na okružník Pia XI o výchově mládeže praví, že nemožno ustati v boji o náboženskou školu a o její rovnoprávnost se školou státní. —

R. 1918 vznikla v lůně pravoslavné církve sekta Sionisté Nového Zákona, jíž před rokem ministerstvo práv dalo právo veřejnosti. Má nyní asi 100 křtěných stoupenců a katechumeny. Šířil

ji jakýsi žid, pak nynější náčelník („biskup“) Petr Vlaškič v Bělehradě a Nenad Žegič, prvý nejvyšší náčelník („apoštol“), který však pro špatné zacházení se svou ženou ze sekty vyloučen.

Sionisté NZ z Písma uznávají za prameny své víry jen 4 Evangelia, listy sv. Pavla, který prý byl jediným apoštolem — ostatní, židé, jen pro židy — a Apokalypsi, z níž si vybrali hlavně svůj chiliasmus: r. 2340 přijde Kristus, aby se svými 12 apoštoly kraloval 1000 let, všichni, kteří se „neklaněli bestii“, totiž papeži, vstanou z mrtvých do tohoto království a po tisíci let bude obecné zmrtvýchvstání a soud.

Sekta má křest, třikrát za rok „večeři Páně“, při níž se dává každému po kousku nekvašeného chleba a něco vína a následuje obyčejná večeře s mytím nohou. Nectí svatých, neslaví svátků, nemá kostelů ani obrazů; kříž jest jí znakem „bes ie“. V sobotu má celodenní bohoslužbu, při níž se čtou Žalmy a úryvky z NZ, jež biskup vysvětluje, Desatero, zpívají se věci z knih adventistů, dějí se úklony „Bohu Israele“ a na konec se vybírá.

Nejvyšší hlavou jest apoštol, pak následují biskupové (12 jich má býti) — obojí se jen volí —, jáhnové od biskupa vzkládáním rukou ustanovovaní, učitelé a kazatelé. Zhřeší-li, pozbývají své hodnosti.

Předpisuje se Desatero, zakazuje se pod ztrátou spásy jísti vepřovinu, zajíce a sumce (silurus glanis), který je v Dunaji.

*

Rusko.

Protesty proti bolševickému násilnictví zůstaly celkem jen ideovými, politické a obchodní styky zůstávají. V jedné kněžské schůzi v Čechách předseda nechtěl, aby se připojili k papežskému protestu, že prý by to v Praze nahoře nedělalo dobře. Je to zpráva neuvěřitelná, ale břichoplazectví dovede i věci neuvěřitelné.

V Moskvě letos poprvé o velké noci zvony nezvonily, ačkoliv jinak útoky na náboženstvi, právě z ohledu na ony protesty, neprováděny tak prudce, jak se hrozilo. Chvilkovou touto polevou se vysvětluje, že někde v dílnách přece se někteří opovážili odepříti práci o svátcích, že i moskevské kostely (dosud zbylých 287 ze 675) byly plny — ovšem bolševická shromaždiště také.

Mnoho se píše o prohlášení patriarchy Sergia naproti katolickým zprávám o pronásledování náboženství v Rusku. Že všechno v prohlášení není psáno od Sergia samého, nutno věřiti v zájmu jeho samého, neboť není uvěřitelno, že by tak lhal. Jinak chápeme, že psal velice obezřele, se všelijakými vytáčkami, boje se, aby nebylo ještě hůř než je. Na př. jest u něho mnohé „podle zákona“ (tresty kněží za vzpoury proti zákonům atd.), ovšem podle zákona bolševického, tedy to, co my zoveme barbarstvím. Pravda je také, že se od jeho věznění něco zlepšilo, na př. tehdy zcela rozbitá hierarchická organisace se jakž takž obnovila, v hospodářském životě se od revoluce něco zlepšilo — sic by bylo všecko pomřelo hladem a chladem — atd. O kněžském

dorostu sám S. praví, že jej nutno vychovávati jednotlivě, když není bohoslovných ústavů!

Zdali všelijaké ty eufemismy a restrikce lze mravně omluviti, suď sám Bůh. Náboženskému přesvědčení lidu se tou nepravdivostí neprospěje, a církvi jako celku na dlouho teprv ne.

Jinak ovšem bolševici svým karatelům právem radí, aby napřed metli před svým prahem, poukazují na zubožené poměry v jejich zemích, na př. na křiklavé protivy společenské hned v sousední Americe. Na Rusi se tato „nová víra", jak ji lid zove, teprve vžívá, ký tedy div, že s tolikerými překážkami, ač ovšem při té povaze obyvatelstva přece ne s tolikerými, jak by se dálo jinde: ale vy tam máte, namítají bolševici, starou víru, mluvíte a píšete o sociální otázce až do omrzení, o náboženském rozmachu atd., ale poměry jsou čím dál ubožejší, nekřesťanštější.

Nemají tu bolševici pravdu?

Ty a podobné výtky přednáší teď také známý F. W. Foerster, bolševiků nedaleký, ne-li jeden z nich. Jen že své mravokárné povídání jednostranně adresuje jen církvi, co měla činiti neb nečiniti, aby bolševictví bylo zamezeno. Předně jest přece rozdíl mezi církví a jednotlivými církevníky, jest potřebí jen trochu znalosti dějin a vědecké slušnosti, aby se rozeznávalo, co velikého vykonala církev těmi, kteří se jí řídili, od toho, co zavinili ti, kteří se jí neřídili. Druhá věc, již pořád nutno opakovati, jest, že jest velmi pohodlné vliv církve všemožně podrývati a pak ji viniti, že nemá úspěchů. A konečně problem tento není jen žaludkový, nýbrž také myšlenkový. Vládne tu ono biblické mysterium iniquitatis, jež se jeví v přerůzných podobách a řáditi bude i kdyby se všechny hmotné, zdravotní a pod. zájmy upokojily — je to zákon dějstva, jejž my drasticky vyjadřujeme slovy: čiň čertu dobře, a peklem se ti odmění!

*

Oděvu duchovních obyčejného i liturgického, bývalo často a bývá ještě zneužíváno, dříve mnohdy i za válečnou lest, dnes obyčejně na podvody a vyděračství. Známy jsou výnosy římské a četné biskupské, které tu varují od nemístné důvěřivosti, na př. vůči různým „hodnostářům" východních obřadů, kteří tu a tam po Evropě jezdili sbírat, na nichž východní bylo jen to, že to byli židé. Sám se pamatuji, jak jsme jednou v kroměřížském semináři nábožně obcovali „mši" jednoho takového „arcibiskupa" s jeho „jáhnem", kteří své listiny měli v nejlepším pořádku, ale od arcibiskupa Fürstenberga přes to nebyli osobně přijati (což my, toť se rozumí, mu měli za zlé); byli prý zatčeni až kdesi v jižním Německu. I letos se v novinách ohlašují případy podobných podvodů, třebas již ani ne orientálních.

V dějinách až do posledních století, kdy přesněji pořizovány soupisy občanstva, bývalo mnohem více podobných taškářů, kteří v duchovním, klášterním nebo poustevnickém oděvu obcházeli a takto

pohodlně živi byli na útraty lehkověrnosti, dokud jich příliš okaté neplechy neprozradily. To třeba také mnohdy míti na paměti, když se píše o zlořádech v církvi, tropených duchovními prý osobami, hlavně po venkově (clerici vagantes a pod.). V Rakousku Josef II rázně dokračoval na t. z. poustevnictvo, o jehož rozsahu, jak jeden spisovatel praví, dnes už nemáme ani ponětí a které v mendikantském oděvu namnoze tropilo všelijaké darebnosti.

Církevní zákoník zakazuje laikům nositi z jakékoli příčiny oděv duchovních. Zákoníky světské stíhají takové osoby obyčejně jen, jest-li podezření nějakých trestných činů, kteréž podezření nebývá bez podstaty, jelikož dnes sotva kdo obleče duchovní šat jen pro čest, jak bývalo dříve. Sám sebou však duchovní šat novějšími zákony chráněn nebývá (jako na př. vojenská neb úřednická uniforma), bohužel ani v tom případě, když se vydává posměchu davu (maškarády, divadla atd.) Bylo by dobře v novém čs zákoníku se domáhati aspoň ochrany roucha bohoslužebného, ne-li duchovního obleku vůbec, který sotva kdy bývá předváděn bez úmyslu hanlivého.

*

Řeči a řeči.

Novinami koluje anekdota z pronásledování prvokřesťanů v Římě. Císař dal zas jednoho obětovati lvům. Šelma vyrazí z klece, žene se na ubožáka, stane však před ním, a on jí cosi povídá. Tu se lev obrátí a se schlíplým ocasem zpátky do klece. Tak i druhý a třetí. Překvapený císař dá si předvésti člověka a slíbí mu svobodu, přizná-li se, jak tak na lvy zapůsobil. Ten se přizná: řekl jsem šelmě, že jsem jí k službám, ale že očekávám, že po hostině pronese nějakou řeč.

Anekdota velmi poučná! Předně macharská starověda křesťanství, jak ji pěstují někteří naši učenci à la Kolář, má zde nový důkaz, že v takových případech nebyla to zázračná ochrana boží, která vůči mučeníkům i bestie „odzbrojila“, nýbrž jen podařený trik. Dále, jak veliká to věc, míti řeč, když pouhé pomyšlení na to zahnalo bestii do klece. A konečně tedy důsledek, že těch řečí, na př. pohřebních nad výtečníky průměrně asi půl tuctu, míváme ještě málo, leč by snad nebožtík sám vstal a řečníka okřikl: nelži tolik! Kterýž pokyn může i v homiletice prospěti.

Vědecký a umělecký.

Knihovna vatikanská
se znovu katalogisuje, aby různá její oddělení se zvláštními názvy podle původu (Barberini, Chigi, Mai a j.) byla uvedena do jednotného seznamu. Dosud asi 1 milionem lístků se došlo k písmeně L.
Rukopisy její, asi 60.000, budou míti seznam zvláštní.

*

Z neothomismu.
Mezi některými katolickými sociology se vede spor o pojem majetku (zajímavo, že nejvíc o něm píší právě dva řeholníci, tedy lidé bez majetku). Jak bývá, volán s obojí strany za svědka Tomáš Aq. Jeden ze spisovatelů, známý dominik. pracovník Alex. Horváth vydal své rozbory té otázky ve zvláštní knize, již předložil též ve Vatikáně, začež ovšem dostal obvyklé zdvořilé poděkování.
Zatím v kritice nedošla kniha uznání. Jmenovitě trapně působil důkaz nového vykladače Tomášovy Summy, bressanonského (brixenského) prof. Mitterera, že Horváth se na četných místech Tomáše dovolává neprávem, ano že mu mylně podkládá názory, ba i názvy svoje.
Tu vatikánské poděkování mělo, jsouc prý nejvyšším doporučením, býti také záštitou proti kritice. Nový státní sekretář Pacelli však ihned prohlásil v „Osserv. Romano“, že onen jeho dopis byl pouze úkonem zdvořilosti, jenž nikterak nechtěl býti projevem k otázce samé.
Tento desaveu jest pozoruhodný pro četné jiné případy, aby se k vědeckým důvodům neodpovídalo poukazy na vyšší místa. —
Co do věci jest už nejvyšší čas, aby se v horkokrevném neothomismu vykonala řádná prohlídka, jíž by se také do pravých mezí odkázaly pokusy, vázati vědecké bádání autoritami scholastickými. Nutno lišiti mezi studiem myšlenkové minulosti jako předmětu kritiky a podkladu i vodítka myšlení dalšímu (philosophia perennis) a mezi pouhým opakováním toho, co napsáno v 13. století. Doufejme, že tato jinak bezvýznamná příhoda i v Římě upozorní na potřebu změny postupu ve věcech vědeckých.

*

m. — Poměr P. Bourgeta k náboženskému obrození ve Francii
sleduje podrobně v květnovém svazku krakovského „Przegl. Powszechn.“ B. Zukotyńska. Oproti výtkám některých kritiků dokazuje tu, že katolicism B—ův je přísně orthodoxní a nekompromisní: B. odsuzuje pouhý náboženský formalismus stejně jako liberalismus

nebo modernismus, připouštějící různé ústupky nebo směřující k reformě přijatých tradic; jest přesvědčen, že všechny tyto tendence ohrožují vniternou jednotu a odolnost církve.

Náboženství B—ovo vyplynulo nejen z přesvědčení o politicko-sociálních hodnotách církve, ale opírá se také o vniternou víru, k níž dospěl svou vědeckou methodou. Správně nazval H. Bordeaux katolicism B—ův „experimentální apologetikou“: B. nehájí náboženství způsobem theoretickým ani se nepouští do dogmatických diskussí, nýbrž vyvozuje své důsledky zdravým úsudkem ze životních faktů. V prvních jeho dílech, povstalých pod vlivem scientismu a skepticismu, měly důležitou úlohu i jiné než čistě náboženské pohnutky, ale tyto se časem očišťovaly a prohlubovaly, takže dnes není možno pochybovati o upřímnosti náboženských snah autorových.

Vyvolávají-li přes to jeho díla jisté pochyby, má na tom vinu jakási nesouměrnost mezi prvkem racionalistickým a positivistickým na jedné straně a prvkem citovým na straně druhé. Jest rozpor mezi Bourgetem, ukázněným sociologem a theoretikem, a jeho temperamentem a zálibami umělce. Ve svých románech jest B. ve vysokém stupni esthetem a psychologem analytikem, vynikajícím zvláště rozborem citů. Proto si volívá za prostředí své akce raději zámožnější vrstvy, jež se mohou oddávat pěstění svých citů, ne vždy dovolených. Náboženskost hrdinů B—ových vypadá také celkem měkce a módně, je to jakási citová a esthetická náboženskost romantiků. Katolicism opírající se u autora samého o prvky rozumové a volní, jest často u jeho hrdinů citlivůstkářský, vycházející z neukázněných pudů (na př. u Darrasa v „Rozvodu“).

Jinou slabou stránkou B—ovou jest, že jeho idey nejsou vždy v jeho dílech správně realisovány. B. operuje často abstraktními kategoriemi, jeho zkušenosti a pozorování psychologická mají povahu laboratoře, jsou výsledkem myšlení a ne praxe, a proto když jde o jejich vtělení v život, stávají se málo přesvědčivými. Nad to jest možno často z příkladů v románech uváděných vyvoditi různé důsledky, a proto these, která měla býti jimi odůvodněna, ztrácí ze své věrohodnosti.

Všechny tyto nedostatky, třebas byly hojně využity protivníky ideologie B—ovy, nemohou ovšem uvésti v pochybnost upřímných dobrých intencí autorových, ani snížiti význam jeho díla, které ve značné míře připravovalo a upevňovalo cestu novému náboženskému proudění ve Francii, opírajícímu se nejen o důvody utilitární, ale i vniterní a rozumové.

*

Antické citáty.

„Není nezajímavo pozorovat, jak často se nyní v písemnictví klopýtne tam, kde se narazí na jméno nebo citát z jazyků antických. Nebývalo tomu tak vždy. A není to také zbytečná pedanterie, když se upozorní na to, co má býti ve světě intelektuálním samozřejmostí. Tak se často dnes píše Virgil, ač správné je Vergilius, skloňuje se

Zeus, Zea místo Zeva, v překladech z jazyků románských najdete plno forem antických jmen ponechaných ve znění běžném v příslušných jazycích, v seriosní revui je výrok Odi et amo přiřčen Horatiovi, ač je od Catulla. Maně se tu vtírá reminiscence na Petroniovu postavu Trimalchiona, rozesmávajícího své hosty divokým zmatením podobných pojmů, jež humanismem a renaissancí se staly přece obecným majetkem kulturním a s nimž se, prozatím aspoň, musí počítat. vz." (Zvon č. 35).

*

—ismy v umění.

B. Crémieux píše ve své „Italské literatuře", jež vychází česky jako příloha „Naší doby", o futurismu: F. T. Marinetti má do jisté míry právo prohlásit — jak to nedávno udělal — že francouzský orfismus, kubismus, dadaismus, simultaneismus, kreationismus, nadrealismus, ruský rayonismus, anglický vorticismus, německý expressionismus, konstruktivismus, ultraismus španělský, jugoslavský zenitismus, anglosaský imaginismus, zkrátka všechny avantgarní školy v literární nebo výtvarné oblasti po roce 1909 vděčí za něco futurismu".

Kdo se chce příjemně (neb i nepříjemně) zabaviti hádáním nebo hledáním, co ty —ismy znamenají, bude míti sice dosť zaměstnání, ale málo užitku.

*

hd. — Nobelovy ceny za rok 1930

budou se udělovati 10. prosince t. r. a sice za vynikající výzkumy a pokroky v lékařství, ve fysice, v chemii, v literatuře, a za vynikající výkony ve prospěch světového míru. Každému vyznamenanému bude vyplaceno 172.949 švedských korun, jenom o 186 korun méně nežli roku minulého. Podle posledního vyúčtování má nadace Nobelova 43.09 milionů šv. korun. Hlavní jistina obnáší okrouhle 31 milion korun. Z příjmu veškerých jistin připíše se desátý díl ku hlavní jistině, 288.245 korun věnuje se na slavnosti, pořádané při rozdělování cen, a na ostatní vydání s tím spojená, mohlo by se říci, že to jsou vydání režijní, a zbytek, totiž 864.743 korun, rozdělí se mezi pět šťastných lidí, kterým se ceny přidělují. Nadace Nobelova vydržuje krom toho ještě tak zvané ústavy Nobelovy, totiž mírový ústav v Oslo, hlavním městě Norska, fysikálně-chemický ústav u Stockholmu a Nobelovu knihovnu v Stockolmu.

*

hd. — Otisk tváře

při zjišťování zločinců místo otisku prstů . . . Při hledání a zjišťování zločinců užívalo se posud otisku prstů. Ale zločinci pokračují s časem a zařídili se podle toho. Buďto pracují v pravém slova smyslu v rukavičkách, aby nezanechali po sobě nijakých otisků svých prstů, anebo otisky prstů jednoduše zfalšovali a tím policejní úřady uvedli v omyl. Otisky prstů zavedl do kriminalistiky Francouz Bertillon.

Nyní bylo ve Vídni zřízeno mezinárodní ústředí pro potírání zločinnosti, odkud chtějí zavésti místo otisků prstů, nebo snad vedle nich ještě otisky tváře, aby bylo po ruce více prostředků proti vzmáhající se zločinnosti.

*

hd. — Comédie Française,
nejstarší to stálé divadlo Evropy, tohoto roku slaví své 250letí. Divadlo toto povstalo původně z několika kočovných divadelních společností, které podle tehdejšího zvyku cestovaly od města k městu. Jedna z těchto společností hrávala také před francouzským královským dvorem, a poněvadž vyhovovala vkusu a potřebám svého diváctva a posluchačstva, byla vyznamenána titulem „troupe royale", totiž královská divadelní společnost. S ní spojila se r. 1680 divadelní společnost herce a divadelního spisovatele Molièra, která předváděla obecenstvu většinou klassické veselohry. Proto se rok 1680 pokládá za rok vzniku nynější Comédie Française. Molière, který byl jako stvořen za ředitele nové vybrané divadelní společnosti, byl už sedm roků mrtev. Společnost hrávala v královském paláci. Schopnost a dovednost ředitelův a přízeň královského dvora francouzského učinily časem z tohoto divadla první divadlo Evropy, ba celého světa. Vídeňáci sobě lichotili, že prý jenom jejich Burgtheater se mohl rovnati tomuto klassickému divadlu francouzskému. Všichni znamenití herci francouzští vystupovali na prknech tohoto jeviště. Stojí za zmínku, že dokonce i císař Napoleon učil se zde od tehdejšího nejznamenitějšího herce Talmy královským způsobům a královskému vystupování. Ačkoliv se velmi mnoho změnilo od založení Comédie Française, přece ona sama zachovává věrně a důsledně tradici, kterou založili hned v jejích začátcích přední dramatičtí spisovatelé Corneille a Racine. Proto se na jejím jevišti podávají až dosud hry způsobem klassickým, vznešeným a ušlechtilým.

*

Rozkvět umění a literatury.

Místo oper operety,
místo dramat pouhé „scény",
volné verše za sonety,
místo revuí — „magacíny".

Josef Olivetský (Zvon č. 25).

*

KNIHOPIS.

J. Anger, La doctrine du corps mystique de Jésus Christ d'après les prineipes de la théologie de s. Thomas. Beauchesne, Paris 1929. S. 508.

H. Bahr, Labyrinth der Gegenwart. Borgmeyer, Hildesheim 1929. S. 184, 6 M.

M. Briault, Polythéisme et fétichisme. Bloud, Paris 1929. S. 200, 12 f.

M. Buchberger, Lexikon f. Theologie u. Kirche. 2. vyd. Herder, Freiburg. Sv. po 24 M.

R. Collin et R. Delbier, Cahiers de philosophie de la nature. Melanges I. Vrin, Paris 1929. S. 213.

D. Considine, Vom religiösen Frohsinn. Ars sacra, München 1929. S. 124, 2·40 M.

P. Delattre, Les luttes présentes du catholicisme en Europe centrale. Spes, Paris 1930. S. 190.

A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- u. Staatsphilosophie d. Mittelalters u. der politischen Renaissance. Oldenbourg, München 1929. S. 589.

L. Dennefeld, Le messianisme. Letouzé, Paris 1929. S. 301.

H. Dimmler, Skrupulosität u. religiöse Seelenstörungen. Auer, Donauwörth 1930. S. 288, 5 M.

H. Fels, Bernard Bolzano. Meiner, Leipzig 1929. S. 119, 5 M.

L. Freund, Am Ende der Philosophie. Ein kritisches Wort an die Zeit u. ihre Philosophen. Reinhardt, München 1930. S. 180, 12 M.

Eust. Gaberle, Les bibliothèques de Lwów. Kolo lwowskie Związku bibliotekarzy. Lwów 1929. S. 101.

L. Chmaj, Rozwój filozoficzny Kartezjusza. Akad. um., Kraków. S. 203.

Z. Kozubski, Ilustr. Encyklopedja katolicka. Wiek, Warszawa. Seš. po 4·50 zł.

A. Krokiewicz, Nauka Epikura. Akad. um., Kraków. S. 412.

M. Lepin, Le Jésus Christ. Son existence historique et sa divinité. Bloud, Paris 1929. S. 412, 36 fr.

J. Lortzing, Wie ist die abendländische Kirchenspaltung entstanden? Schöningh, Paderborn 1929. S. 236, 6·50 M.

H. Malfatti, Menschenseele u. Okkultismus. Borgmeyer, Hildesheim 1930. S. 207, 5 M.

A. Michelitsch, Repetitorium metaphysicae. Styria, Graz 1929, S. 55, 2·40 M.

Fr. Mirek, Metoda socjologiczna. Jachowski, Poznań 1930. S. 190.

Kar. Moszyński, Kultura ludowa Słowian. I. Kult. materialna. Pol. Akad. um., Kraków 1929. S. 729.

G. A. Müller, Paulus. Ein Apostelroman. Schöningh, Paderborn 1929. S. 462, 6·50 M.

H. Pinard de la Boullaye, Jésus et l'histoire. Conférences de Nôtre Dame. Spes, Paris 1929. S. 238, 12 fr.

Rzeczpospolita polska. Atlas statystyczny. Warszawa 1930. S. 57.

Dr. A. Spesz, Okkultismus u. Wunder. Borgmeyer, Hildesheim 1930. S. 225, 7·50 M.

H. Preidel, Die germanischen Kulturen in Böhmen u. ihre Träger. I. Die Kulture. Stauda, Kessel-Wilhelmshöhe 1930. S. 398, 30 M.

J. Rivière, Le modernisme dans l'Eglise. Letouzé, Paris 1929. S. 618.

H. Romanowski, Nowa filozofja. Krytyka bergsonizmu. Tow. wiedzy chrześc., Lublin. S. 194.

M. Thiel, Die thomistische Philosophie u. die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. Herder, Freiburg 1929. S. 98, 2 M.

St. Trzeciak, Klimat i choroby w Palestynie w czasech Chrystusa Pana. Warszawa 1928. S. 270.

Wanda de Lada, Częstochowa. Etude d'union franco-polonaise. Spes, Paris 1928. S. 145.

Z. Wasilewski, Poeci i teatr. Gebethner, Warszawa 1929. S. 236.

E. K. Winter, Die Socialmetaphysik d. Scholastik. Deuticke, Leipzig u. Wien 1929. S. 182, 10 M.

C. E. Würth, Die psychologischen Grundlagen d. Gewissensbildung. Walter, Olten 1929. S. 180.

St. Zimmermann, Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj. Zagreb 1929, S. 24. Hrv. Bogosl. Akad. Filoz. odsjek 1.

Vychovatelský.

Sport
jest rozumná a chvalitebná hra a zábava, pokud nepoškozuje důležitějších zájmů.

Jeden z nich, a to velmi důležitý právě u mládeže je zdraví tělesné, jemuž má sport sloužiti. Pokud mu neslouží, ano je poškozuje, může se státi pozvolnou samovraždou. Mnozí vítězi v t. ř. olympiadách končí tuberkulosou... Srdce, plíce a jiná ústrojí se sportem silněji namáhají, a to k zesílení či zeslabení, podle toho, kdo a jak jej provádí. Zvláště ženám každá přepjatost v něm jest nebezpečná, jelikož jejich vnitřní ústrojí jsou v těle méně a volněji upevněna než u mužů; odtud u oněch na př. tak častá bloudivá játra, ledviny atd. Athletické postavy zápasníků nejsou vždy ani souměrné ani zdravé; boxeři, footbalisté na př. velmi často mají poruchy rukou neb nohou, nehledě ku vnitřním, na př. kýle.

Na to a takové nebezpečí se sice dosť často poukazuje, ale zdá se, s nevalným výsledkem, jelikož móda a náruživost, novinami ještě tolik štvaná, je silnější nežli všechny výstrahy sebe důvodnější.

Od přemoderních potomků, jejichž zdraví takto ztroskotalo, nejedni rodiče jsou pak nuceni slyšeti hroznou, ale pozdní výčitku: proč jste mne zplodili . . .?

Druhý neméně důležitý zájem je zdraví duševné, zušlechtění, vzdělání ducha, jak pro úkoly životní vůbec, tak zvláště pro úkoly vyšších odborových povolání. Ke konci minulého roku vydala správa často jmenované nadace Carnegie-ovy ve SS velmi pracně a důkladně pořízený přehled o sportovnictví amerického studenta, po němž se celý svět opičí. Při amerických vyšších školách bývají, jak známo, tělocvičiště všeho druhu, mnohdy velikými náklady zbudovaná a namnoze daleko víc lákající nežli posluchárny, laboratoře atd. Zpráva dopadla ve vychovatelský svět jako puma, osvětlujíc převrácené názory o výchovných výsledcích sportu, jak velice poškozuje výchov osobnosti a vzdělání duchů. Mnohé ústavy proto již obrátily a omezují školský sport.

*

Anglie.

Vládní návrh, aby obecné školství bylo postátněno a tedy soukromé náboženské školy přestaly, byl katolickým episkopátem prohlášen za nepřijatelný, kdežto zástupcové církve anglikánské nejsou v úsudku svém za jedno a někteří by náboženské školství vládě vydali s pouhou výminkou, že budou týdně dvě půlhodiny vyhrazeny výuce náboženské. I z anglických novin ostatně se ozývá obava, že postátněním se může dojíti k poměrům ruským, jichž ovšem i v Anglii se hrozí.

Hospodářsko-socialní.

Státních zaměstnanců máme celkem 355.949. Panu presidentovi jich přiděleno 226 (Hrad, Lány, Topolčianky), zákonodárným sborům 222, nejv. správnímu a volebnímu soudu 114, pozemkárně 917, nejv. účetnímu úřadu 127, minist. radě 990, min. zahraničí 1163, nár. obrany 20.486, vnitra 28.540,. práva 10.329, unifikace 46, školství 12.822, zemědělství 5.489, obchodu 435, veř. prací 4.645, pošt 45.095, železnic 185.712, soc. péče 1.269, zásobování 171, zdravotnictví 3.000, financí 34.171. Práci hledají hlavně v ministerstvu zásobování a unifikace.

*

hd. — Anglické noviny.

Nedělníku News of World se vydávají tři miliony výtisků. Sunday Pictorial (Obrázkový nedělník) mívá asi dva miliony. Téměř dvou milionů výtisků dosahuje Daily Mail (Denní pošta), kdežto Daily Express a Sunday Express dosahují půl druhého milionu výtisků. Následující velké listy: Daily Chronicle, Daily Graphic, Weekly Dispatch (Týdenní zprávy) a Sunday News mají každý milion výtisků. V miliónových vydáních vycházejí také následující listy, které se čtou mnoho i v cizině, jako: Daily Telegraph, Westminster Gazette, Morning Post a Daily News. Nejznámější denní list anglický, Times, list oficiosní, ve věcech politických a finančních důležitý a rozhodující, mívá okrouhle asi půl milionu výtisků.

Můžeme sobě snadno domysliti, že listy tak veliké, tak důležité a tak rozšířené také sobě započítávají velké poplatky za uveřejňování inserátů. Tak ku př. titulní strana listu Daily Mail stojí sama podle našich poměrů ohromné jmění, totiž 1760 liber šterlinků, to by bylo téměř 300.000 K. A vydavatelé listu nemají strachu, že jim tato strana, tak drahá, zůstane neobsazena. Komu na tom záleží, aby této drahé a vzácné strany užil k účelům reklamním, ten si ji zajistí několik měsíců napřed, poněvadž jest po ní velká poptávka. Kdo by spoléhal na poslední okamžik, nedostal by se k ní vůbec. Jiné, důležité pro reklamu strany, rovněž velmi požadované, nejsou naprosto laciné, nýbrž stoji 900 až 1100 liber št., to by tak bylo asi 150 až téměř 200 tisíc našich korun. Rovněž i u jiných velkých listů londýnských stojí reklama ohromné peníze. Tak ku př. titulní strana listu Daily Chronicle stojí k reklamním účelům téměř 100.000 K, a u Daily Expressu o málo méně. Takové ohromné poplatky reklamní vydavatelé nejenom požadují, nýbrž obchod a průmysl je také rád a ochotně platí.

K vydávání tak ohromných a nákladných listů, jako jsou londýnské světové listy, je také ovšem potřeba velikých kapitálů. Angličané je ovšem mají. Osm akciových společností vydává téměř všechny londýnské listy. Nejbohatší z nich je společnost Allied Newspapers

(Spojené novinářske družstvo), které má kapitál 10,700.000 liber. Druhé místo drží podobná společnost, Associated Newspapers, s kapitálem 3,350.000 liber, a na třetím místě jest podnikatelstvo listu Daily Mail, které má kapitálu dva miliony liber.

*

hd. — Největší německé paroplavební společnosti Hapag-Hamburg a Severoněmecký Lloyd-Brémy se spojily. V minulých dobách obě společnosti pěstovaly silno lokální patriotismus, obě namáhaly se, uchvátit co nejvíce z dopravy cestujících i zboží pro sebe, a byly při tom ovšem vydatně podporovány od měst, v nichž měly svoje sídlo. Hamburg i Brémy měly ovšem veliký užitek ze stoupajícího zámořského obchodu. Leč toto bezohledné a zištné zápolení a soupeření mezi oběma společnostmi nebylo prý vždycky ku prospěchu a k užitku německého obchodu a celého hospodářství. To má nyní přestat. Obě nyní spojené společnosti představují velikou skupinu, která má ve svém majetku 330 parních lodí, jejichž celková tonáže obnáší asi 2·4 miliony tun. Tato nová společnost zaujímá nyní třetí místo mezi všemi největšími světovými paroplavebními společnostmi. Vůbec první místo mezi paroplavebními společnostmi zaujímá anglická společnost Royal Mail, jejíž lodě mají tonáži 2·67 milionu tun, druhé místo zase anglická společnost Peninsular and Oriental, s tonáží 2·49 milionu tun. Investovaného kapitálu má ona první anglická společnost 1398 milionů marek akciového kapitálu, druhá společnost 408 mil. M a nová společnost německá 409 mil. M.

Dráha Evropa—Nový York jest už přecpána, totiž jezdí na ní už mnoho velikých lodí, tak že jejich výnosnost značně klesá. Také co se týká dopravy zboží, klesají výdělky, poněvadž se nabízí více lodního prostoru, než jest ku dopravě zboží potřeba.

*

Sbírky příspěvků na jakékoliv účely dějí se všelijakými způsoby. Zajímavý jest lidový způsob, jak o něm píší missionáři z Tonkingu v Z. Indii. Nucen-li občan na př. stavěti, sezve si známé na počastovanou (an-mung). Sejdou a veselí se, ale zaplatí všechno, co snědí a vypijí, dvoji trojnásobně. Podobně to dělají obce, když něco většího mají podniknouti, pozvou si totiž okolní obce, a podobně obce křesťanské, chtějí-li si zbudovati kostel nebo školu atd. Takto se vysvětluje, že i v chudých krajích těch mohou spojenými silami povstávati podniky poměrně nákladné k obecnému dobru. Naše dobročinné bazary, plesy a pod., jež kolikrát nevynesou ani tolik, co stojí a na něž proto hubujeme, nejsou tedy, jak vidno, ničím novým pod sluncem, až na to, že v Tonkingu se takové hostiny vždycky vyplatí, jak soukromníku, tak obci.

Politický.

U n á s.

Nejvyšší instance politická, Národní shromáždění, vyřídila sice něco z dané práce, na př. velepotřebný zákon o staropensistech, ač i ten neúplně, ale v hlavních úkolech nemůže do předu, jelikož nemá co činiti jen s odporem sněmovní opposice, nýbrž se zásadními rozpory mezi stranami vládními, socialisty a těmi, kteří, zjevně neb tajně, jdou s agrárníky. Tíseň hospodářská doléhá na obojí, na to třeba pamatovati: na dělnictvo, průmyslové i zemědělské, i na zemědělství, a obojí se brání novým břemenům a hledá nějakých výhod pro sebe. Letní doba vždy přináší nějaké výhody i dělnictvu, ale letos dělnictvo tovární, na př. hned v Brně, se strachem čeká, co bude zítra. Je cosi v státě, co tíží velikou většinu jeho, ale nezdá se, že by vládní prozíravost se tím zabývala: hospodaří se na drobno dále jak dosud, na velkorysé řešení krise se nepomýšlí. —

V ministerstvu vojenství mají úplatkovou aféru, která se soustřeďuje na osobě známého a nikoli bezvýznamného spisovatele a vojenského lékaře Arn. Dvořáka. Jde o zákroky při odvodech, a hledají se ti vlivní lidé, kteří ve prospěch rovněž vlivných zakročovali, tedy především poslanci. Dějí se proto pokusy věci co možná ututlati, a to pokusy sotva beznadějné, neboť jest-li vliv účinný na jednom místě, proč by jím nemohl býti na jiném? A obecenstvo konečně za těch 10 let nebylo léčeno z předsudku: nač konečně takový poslanec je, než aby „zakročoval“? Co by jiného dělal? A mnohý skutečně nic jiného neumí.

*

P a n e u r o p a.

O třech velkých republikách světa se mluvilo po revoluci francouzské už dlouho, zvláště kolem polovice 19. stol., kdy trůny se viklaly nebo zdály se viklati. Nyní, kdy mocné tři trůny povaleny, zdá se cíl ten bližším aspoň co do Evropy, ale asi jen zdá. Coudenhove-Calergi, šiřitel myšlenky panevropské, sotva má na mysli totéž, co Briand neb Loucheur. Francie hledá zas nějaké hegemonie, neboť ta, již dosud vykonávala, mizí. Loucheur ovšem chce Panevropou čeliti Americe schopností soutěže v průmyslu, v obživě a pod., chce tedy bojovati proti naší závislosti na ní. Zcela správně, vyvolaní duchové mají býti začarováni zpět, ale víc nežli sen to není: na důkaz stačí pohled na mapu a několik číslic o zadlužení Evropy.

Paneuropa kulturní se může zříditi každou chvíli, toť jisto. Ale bylo by bláhové skládati do toho dítěte nějaké velké naděje co do světové politiky.

HLÍDKA.

Mandeové.

Napsal Dr. Tomáš Hudec. (Č. d.)

Mravouka mandejská vyplývá z jejich názoru na duši a na cíl pozemského života. Třeba přiznati, že stojí na vysokém stupni, zvláště srovnáme-li ji s morálkou islamu, jehož vyznavači jsou Mandeové od staletí obklíčeni. Nedostatkem jejich mravního učení jest, že nečiní rozdílu mezi závazností předpisů mravních a rituelních: kdo je přestoupí, je stejně vinným a stejně trestným. Mimo to v pozdejších dobách — a platí to do dnešního dne — opravdový náboženský duch u Mandeů více a více mizel a na jeho místo nastoupil prázdný ritualismus, tak asi, jak tomu bylo u židů za časů Kristových.

Základem mravouky je víra ve zjevení a poslušnost ku zjeveným pravdám.

Přísně se zakazují cizoložství, krádež a vražda. Důležitou ctností je věrnost v daném slovu a dobročinnost. „Dávejte chudým almužnu a slepým buďte vůdcem. Dáváte-li almužnu, neukazujte na to . . . Dáváte-li pravicí, neříkejte toho levici. Dáváte-li levicí, neříkejte toho pravici . . . Vidíte-li, že někdo lační, nasyťte ho. Vidíte-li, že někdo žízní, napojte ho. Vidíte-li nahého, dejte mu šaty a odějte ho . . .“[1]) — Narážky na příkazy Kristovy v Evangeliu jsou z těchto slov patrny.

Divně s těmito ušlechtilými zásadami kontrastuje rada, kterou dává Ginza svým vyznavačům, aby v případě potřeby řekli, že jsou křesťany a tak ústy zapřeli svou víru, jen když jí v srdci zůstanou věr-

[1]) Ginza s. 17—18.

nými. Odůvodňuje to tím, že „falešnému mesiáši nejsou skryté věci zjeveny!“[1])

Manželství, a to monogamické, jest všem bez rozdílu důrazně přikázáno. Ginza horlí proti křesťanským asketům a mnichům žijícím v panictví takto: „Vizte suchou řeku, v níž neteče vody! Vyschne a stromy na jejím břehu uschnou a zahynou. Podobně uschnou a zahynou duše paniců a panen, mužů, kteří nehledají žen, a žen, jež nehledají mužů. Když opustí tělo, dostane se jim sídla v temném mraku... Budete-li se s nimi stýkati, upadnete do Gehenny...“[2])

Podobně jistě jen z odporu ke křesťanství je zakázán půst a věčnými tresty se hrozí těm, kteří se postí. Místo toho doporučuje Ginza Mandeům půst duchovní: „Postěte se velikým postem, který však není postem od pozemského jídla a pití. Postěte se očima od pohledů hříšných... postěte se ušima od poslouchání u dveří, jež nejsou vaše. Postěte se ústy od zločinné a lstivé řeči... Postěte se srdcem od zlého smýšlení a nenávisti, žárlivosti a svárů ať není ve vašem srdci. Postěte se tělem od manželky, jež není vaše...“[3])

Jak se dnešní Mandeové těmito vskutku ušlechtilými zásadami řídí? Známý arabista Socin, který Mandeje brzy po Petermannovi navštívil, vyslovuje se o nich velmi nepříznivě. Nazývá je „zloději a lháři“ a považuje je za schopné úkladné vraždy.[4]) P. Lagrange odvolávaje se na články P. Anastase v Mašriku zase je chválí, že jsou tichých mravů, oddáni svojim náboženským zvykům a že se těší dobré pověsti u ostatních spoluobčanů.[5])

*

Mandeové mají rozvinutou kněžskou organisaci. Dle zpráv Petermanna a Siouffiho, které se jen v některých podrobnostech neshodují, dělí se tato kněžská hierarchie na tři stupně.

První stupeň sluje šganda, kteréžto slovo odvozené z babylonského ašgandu značí „posel“. Odpovídá asi našemu jáhnu. Kandidáti bývají bráni z rodin kněžských a biskupských. Nesmějí míti žádné tělesné vady, pročež bývají předem přísně prohlíženi. U některého kněze nebo biskupa učí se obřadům a čtení posvátných knih.

[1]) Ginza s. 29.
[2]) Ginza s. 61—62.
[3]) Ginza s. 18.
[4]) Brandt, Mand. Religion s. 87.
[5]) Revue biblique 1927 s. 349.

Když dosáhli asi 19 let, bývají svěceni a od té doby přisluhují kněži nebo biskupovi při posvátných úkonech.

Druhý stupeň je t a r m i d a, t. j. vlastní kněz. Před jeho ordinací je dotazována obec věřících, zda s jeho ustanovením souhlasí. Nedojde-li obecného souhlasu, zůstane nadále šgandou. Svěcení samo je velmi složité a trvá dlouhou dobu. Opětovný křest v tekoucí vodě hraje při tom důležitou úlohu.

Nejvyšší stupeň je g a n z i b r a, biskup. Slovo ganzibra je perské a značí pokladník. Poklad, který je biskupu svěřen a který má střežit, je patrně Ginza.

Je zajímavo, že i ženy jsou připuštěny k hodnostem duchovním. Při svěcení na šgandy musejí býti pannami. Dosáhnou-li hodnosti tarmidy, musejí vstoupit v manželství s některým knězem nebo biskupem.

Na vydržování kléru je Mandej povinen odvádět ročně pětinu svých důchodů. Ginza napomíná věřící: „Buďte mírnými a skromnými ke svým výborným učitelům, kteří vás učí pravé moudrosti. Nevyvyšujte se nad ně, abyste svých duší neposkvrnili“.[1]) Tato napomenutí (srovnej List k Židům 13, 17) jakož i celé rozdělení kněžstva připomíná hierarchii křesťanskou a je jistě výsledek křesťanských vlivů.

Mandejské c h r á m y, které slují jako starozákonní stánek „maskena“, jsou určeny jenom pro kněze a jejich pomocníky, kdežto věřící při obřadech stojí venku. Chrámy jsou tak malé, že je v nich místo pouze pro několik osob. Při tom dle Petermanna jsou nanejvýše neumělé a prosté. Obráceny jsou k severu jako k posvátné straně, vchod je z jihu. Staví se vždy poblíže tekoucí vody, Jordánu, jehož je třeba k udělování křtu.

Posvátným dnem v týdnu není u Mandeů sobota jako u židů, ale n e d ě l e. Sluje „habešabba“, což je odvozeno ze syrského „hadbešabba“ a značí vlastně „první den po sobotě“, tak jako u svatého Matouše 28, 1 a Lukáše 24, 1 „una sabbati“. Ginza praví: . . . „Život je starší než smrt, světlo starší než tma, spravedliví jsou lepší než zlí, sladké je příjemnější než trpké, den je starší než noc, n e d ě l e j e s t a r š í n e ž s o b o t a.“[2]) Neděle se slaví zdržováním se služebné práce a bohoslužbou, při níž kněz předčítá posvátné knihy.

[1]) Ginza s. 22.

[2]) Ginza s. 285.

Ginza se mimo neděli nezmiňuje o jiných svátcích. Než dle zpráv Petermanna a Siouffiho Mandeové slaví hlavně N o v ý R o k a pak K ř e s t n í S l a v n o s t. Mandejský rok má 12 měsíců po 30 dnech. Mezi osmým a devátým měsícem se vkládá pět dnů. Největší slavností je zmíněná Slavnost Křestní, která se koná právě oněch pět dodatečných dní po uplynutí každého roku.

Povinností Mandea je konati denně určité m o d l i t b y, a to jako u musulmanů, pětkráte denně. Ginza přikazuje: „Uč je modlitbě a chvále, aby přistoupili a velebili Pána světů: třikráte ve dne a dvakráte v noci.“[1]) Než na jiných místech se poroučí, že modlitba se nemá konati v noci, aby nezůstala skryta. „Když konáte večerní modlitbu, konejte ji, dokud ještě paprsky září.“[2])

Mandeové mají předpisy zakazující jisté p o k r m y, ovšem v míře daleko menší než tomu bylo u židů. Ginza dí: „Nejezte krve zvířecí, žádného zvířete pošlého, březího, žádného, které bylo dravým zvířetem přepadeno. Ale zabijte je nástrojem železným, opláchněte, omyjte a očistěte je, uvařte a jezte.“[3]) Jinak smějí Mandeové požívati všeho z říše rostlinné i zvířecí bez jakéhokoliv omezování. Jenom vše, co bylo usmrceno, musí býti pečlivě omyto, podobně jako též potraviny, které byly z trhu domů přineseny. — Pokrmy připravené jinověrci jsou nečisté a Mandeům není dovoleno jich požívati. —

Mezi posvátnými obřady Mandeů zaujímá první a nejpřednější místo k ř e s t — „masbuta“. V něm soustřeďuje se celý kult a celé náboženství mandejské. Všechny ostatní úkony kultu jsou pouze dodatkem a doplňkem křtu.

Ginza praví: „Znamením vaším je znamení živé vody, skrze kteréž vystoupíte do říše světla,“[4]) tedy křest je znamením příslušnosti k náboženské obci mandejské, a proto dítě, které není pokřtěno, nepovažuje se za člena společnosti Mandeů.

Křest se uděluje opětovně, a to ve všech případech, kdy se podle názoru mandejského vyžaduje nějaké posvěcení nebo usmíření viny. Je tudíž předepsán o nedělích a svátcích, po návratu z cesty do cizí země, po doteku mrtvoly, když kněz přestoupil nějaký rituelní předpis, když byl někdo uštknut hadem nebo kousnut divokým zvířetem

[1]) Ginza s. 297.
[2]) Ginza s. 222.
[3]) Ginza s. 20.
[4]) Ginza s. 20.

a podobně. Kněz, který byl právě vysvěcen, musí po 60 dní, a to denně třikráte, přijmouti křest.

Křest smí se udělovat pouze v tekoucí, „živé" vodě. Křesťanům Mandeové vytýkají a zazlívají, že křest udělují vodou „odříznutou". Ginza posměšně praví o křtu křesťanském: „Vykopají nádržku do země, ukradnou vodu z Jordánu, uvaří ji na ohni, nalejí do nádržky a nechávají tam sestupovat nahé muže a ženy."[1]) A na jiném místě nazývá křest křesťanský „křtem hanby".

Křest může si uděliti každý sám nebo jej uděluje kněz při slavnostnějších příležitostech. Podstatą křtu záleží v tom, že křtěnec se postaví do vody tváří k severu a třikráte se úplně pohříží do vody. Při tom jsou ještě jiné obřady, zvláště když uděluje křest kněz, který při tom drží v rukou kněžskou hůl zvanou „margna".

Podstatná část křestní formule dle Qolasty zní: „Poznačen jsi znamením Života. Jméno Života a jméno Mandâ d'Hajje vzýváno jest nad tebou."[2])

Když křtěnec vystoupil z vody na břeh, bývá od kněze pomazán sezamovým olejem, načež následuje mandejské přijímání, požívání P i c h t y a M a m b u h y. Je to dodatek křtu, přikázaný v Ginze: „Křtěte se vodou živou, kterou jsem vám přinesl z říše světla a kterou všichni dokonalí a věřící jsou pokřtěni. Vyslovte požehnání nad Pichtou a požívejte jí; rcete chválu nad Mambuhou a pijte ji, aby se vám dostalo odpuštění hříchů a přestupků."[3])

Původ a etymologický význam obou slov je nejistý. Tolik je ze slov Ginzy patrno, že Pichta označuje pokrm a Mambuha nápoj.

Dle dnešní praxe je Pichta nekvašený chléb z pšeničné mouky, upečený na dřevěném uhlí. Chléb se na to pokrájí na tenké, kulaté kousky, které kněz uchovává v láhvi. Mambuha je původně čistá voda.

Kněz nejprve položí kousek chleba křtěnci na ruku se slovy: „Požij svoji Pichtu!" Na to naleje z lahvičky vody do mosazné číšky a podá ji křtěnci řka: „Požij svoji Mambuhu!"

Dle zprávy Siouffiho hotoví kněží vedle obyčejné ještě zvláštní Pichtu, a to tím způsobem, že na každou stranu nekvašeného chleba nakapou čtyry krůpěje sezamového oleje ve formě kříže a čtyry krůpěje krve z holubice, jež byla právě zabita. Dle téhož autora zvláštní

[1]) Ginza s. 227.
[2]) Brandt, Mand. Religion s. 105.
[3]) Ginza s. 36.

Mambuha pro kněze záleží z vína. Této zvláštní Pichty a Mambuhy se užívá též při slavnostních příležitostech, na př. u snoubenců nebo při pohřební liturgii maseqtě.

Podle Siouffiho přijímání Pichty a Mambuhy působí: 1. posílení ve víře; 2. obnovení čistoty duše; 3. Mandeovi, který po přijímání medituje o říši světla, bývá popřáno, že svýma očima uzří ono sídlo blaženosti.[1])

Podobnost mezi mandejským přijímáním a křesťanskou Eucharistií nenechává pochybnosti, že je zde závislost. Závislost tato nemůže býti na straně křesťanství, kde ustanovení Eucharistie jest historickým faktem doloženým historickými dokumenty, ale závislost jest u Mandeů, kteří převzali a napodobili jednu ze svátostí onoho tak nenáviděného křesťanství.

Mezi náboženské obřady patří „K u š t a". Slovo značí „přímost, pravdivost" a označuje se jím podání pravice, jež se při křtu a jiných obřadech často vyskytuje. Rituelní podání ruky je projevem příslušnosti k obci Mandeů a zároveň pevná vůle plniti poctivě a věrně povinnosti, jež tato společnost ukládá. Ginza napomíná: „Podávejte si vzájemně pravici a nedávejte si falešné Kušty. Neboť uthrové a králové světla vzájemně podávají si . . . Kuštu."[2]) Když duše po smrti přijde do říše světla, tu Život je přivítá podáním Kušty.

Velkou část Qolasty zaujímá liturgie za mrtvé „m a s eq t a". V dlouhých obřadech jest obsaženo mazání olejem, křest i požívání Pichty a Mambuhy. Název „maseqta" značí vzestup, t. j. vzestup duše, která opustila tělo, do říše světla. Maseqta má právě duši přispěti a pomoci, aby při tomto vzestupu nebylo jí bráněno vlastními hříchy nebo zlými démony a aby tak snáze a jistěji dospěla ku svému cíli. Liturgie tato koná se obyčejně za zemřelé, ale mohou se jí podrobiti i živí, kteří od této doby jsou považováni za mrtvé pro svět a jsou povinni jako „šalmana", t. j. „dokonalí" vésti asketický způsob života a zdržovati se pohlavních styků. — —

Tím jsme v hrubých rysech načrtli obraz náboženských názorů a náboženského života Mandeů, nechavše stranou věci sporné a podrobnosti, které pro účel této statě nejsou potřebny.

---

[1]) Dle Revue biblique 1927 s. 348.

[2]) Ginza s. 22.

III

Není pochyby, že Mandeje třeba zařaditi do oné skupiny sekt, které v prvních stoletích po Kristu bujely hlavně ve východních částech říše římské a které označujeme souborným názvem gnosticismu čili gnose.

Dokazuje to už samo jméno Mandeů, jak stoupenci sekty běžně mezi sebou sami se nazývají. Jak už dříve ukázáno, „mandâjâ“ jest odvozeno od semitského kmene „jada“, věděti, a odpovídá zcela řeckému „gnostikos“, t. j. gnostik nebo vyznavač gnose. Přívrženci gnose byli nazýváni gnostiky nejen od jiných, především od křesťanů — už svatý Pavel 1 Tim 6, 20 mluví o falešné gnosi — ale dávali si toto jméno sami. Ze svatého Irenea a Hippolyta víme, že sekty ofitské samy se jmenovaly „gnostiky“.[1]) A tímto jménem nazval neznámý zakladatel Mandeů také stoupence svého učení. Je-li název semitský překladem řeckého či naopak, nelze rozhodnouti.

Co jméno Mandeů naznačuje, to v plném rozsahu potvrzuje i obsah náboženské soustavy mandeismu. Kdo se s náboženstvím Mandeů jen trochu obeznámí, nemůže býti na rozpacích o tom, že má před sebou jednu z různotvárných forem starého gnosticismu.

Kessler[2]) má za to, že celá stará gnose není než pozdějším útvarem starobabylonského náboženství, a zde v náboženství assyrskobabylonském hledá také kořeny mandeismu. Ale i když vlivy babylonského náboženství jsou v gnosi nepopěrnými, přece jest názor Kesslerův příliš úzký a nedovede vysvětliti ani vznik gnosticismu ani jeho tak rozmanité utváření. Správnějším je viděti v gnosi výsledek synkretistického hnutí, které v prvních stoletích naší éry povstalo v říši římské. Světovládný Řím sloučil ve své státní organisaci různé národy, které vyznávaly rozličná náboženství a holdovaly, pokud stály na vyšším stupni kultury, rozličným, často úplně protivným filosofickým názorům. Politické sjednocení mělo přirozeně za následek, že oni národové se nejen poznávali, ale také, že jejich náboženské a filosofické názory na sebe vzájemně působily a se prolínaly. V duchovním chaosu, který takto

---

[1]) Irenaeus, Adversus Haer. I. 30. — Hippolytus, Philosophumena, V. 2. 6. 11. 23.

[2]) Kessler, Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche, 1903. XII. Str. 181: „Die Quelle aller „Gnosis“ und namentlich die Quelle aller ophitischer Gnosis ist nicht die Lehre des persischen Zarathustra, nicht phönizisches Heidenthum, nicht die Theorie und Praxis der griechischen Mysterien, sondern die alte, jetzt neu bekannt gewordene, babylonisch-chaldäische Landesreligion.“

vznikl, soudili mnozí, že v každém náboženství a v každé filosofii je skryta nějaká pravda a nějaká správná myšlenka, i když je vyjádřena odlišnými formami a různými symboly. Komu by se zdařilo tyto pravdivé součástky ze všech známých náboženství vyluštit a sloučit eklekticky v jedinou soustavu, ten by objevil náboženství, které by stálo nejblíže pravdě a jež by mohlo uspokojiti každého ducha po pravdě toužícího.

V takové náladě oněch dob a v takových synkretistických snahách třeba hledat také počátky gnosticismu. Egypt, Babylonie a celá přední Asie byly kraje, kde různí národové a tudíž i různá náboženství a rozličné světové názory nejvíce na sebe narážely a kde proto synkretistické vření bylo největší: to nám vysvětluje, že právě zde gnose nejvíce kvetla. Do Říma, Italie a západních krajů zaléhaly pouze vzdálené vlny synkretistického hnutí, které mělo svůj střed právě v řečených končinách.

Gnose hned při svém vzniku setkala se s křesťanstvím, které jako nová duchovní moc se počínalo šířiti v řecko-římském kulturním světě a vnikalo do všech vrstev obyvatelstva. Gnose nemohla jinak než věnovati pozornost tomuto novému náboženskému zjevu. Proto od počátku učinila křesťanství a především osobu Kristovu předmětem svojí spekulace vybírajíc si podle své eklektické methody z učení křesťanského to, co považovala za vhodné a slučitelné s ostatními svými názory. Když gnostik Herakleon okolo r. 160 napsal komentář ke čtvrtému evangeliu, tu je to dokladem pro všeobecnou tendenci gnose hledati a přijímati poznání všude, kdekoli se k tomu naskytne příležitost, tedy i v křesťanství. Při tom gnostikové postupovali zcela libovolně, neviděli a nechápali, co je vlastní podstatou učení Kristova, takže to, co z křesťanství převzali, bylo jen karikaturou skutečného Evangelia podmaňujícího si právě celý svět. Dosvědčují to nejstarší gnostické sekty počínajíc Cerinthem a dokety, jejichž stopy nalézáme už v Novém Zákoně. Gnosticismus přejímal mnohé myšlenky a názory křesťanské slibuje svým vyznavačům poznání nejhlubších pravd a posledních záhad bytí, takže mnohého hloubavého ducha mezi křesťany svedl do svých léček. Tatian, žák svatého Justina, a později sám svatý Augustin jsou toho důkazem. Při tom však gnose podkopávala samy základy křesťanství, takže Otcové druhého a třetího století právem vidí v gnosticismu největšího a nejnebezpečnějšího nepřítele křesťanství.

Základní naukou společnou všem gnostickým soustavám je d u a l i s m u s, který vysvětluje původ poznatelného světa sloučením dvou

protivných principů: dobra a zla, světla a tmy. Tento kosmický dualismus má svůj odraz i u člověka v dualismu anthropologickém. Jako svět vznikl spojením světla se zlou hmotou, tak i lidská duše je částicí světla, která je ve hmotném těle jako v žaláři upoutána a vězněna. Cílem člověka musí býti, aby jeho duše byla z tělesného vězení osvobozena a mohla se vrátiti do říše světla, kde jest její původ. Hlavním prostředkem, jímž se duše může osvobodit od zlé hmoty a dojíti spásy — a to je druhá podstatná známka gnosticismu — je p o z n á n í — gnose! Tím, že člověk pozná svůj původ, svůj cíl a své postavení ve stvořeném světě, tím samým nabude i sil, aby se vyprostil ze zlé hmoty a nepřátelských kosmických mocností, které usilují o záhubu duše a její vysvobození ohrožují.

Také dle starší nauky mandejské, jež ještě neznala Krále světla, existuje nejvyšší princip dobrý, Pirâ, z něhož postupnými emanacemi vyřinuly se ostatní duchové bytosti nižšího řádu. Pirâ není nic jiného než gnostický Propator nebo Bythos. Vedle říše světla je tu však i svět temnoty ovládaný Ruhou a jejím synem Urem se sedmi planetami. Na povrchu temnoty dole v hlubinách povstala země sražením černých vod. — Tedy jest v mandeismu zásadní dualismus, i když není do všech důsledků proveden.

Jako pro jiné gnostiky, je i pro Mandeje poznání cestou k osvobození a spasení duše. Proto mandejský spasitel, který lidstvu přinesl toto poznání, sluje Mandâ d'Hajje-Poznání Života! Mandâ d'Hajje, jak viděti z jeho jména, není než zkonkretisovanou představou abstraktního pojmu gnose. Člověk proto má toužit po poznání a snažit se, aby ho nabyl. Tak už jan Křtitel v Ginze prosí Mandâ d'Hajje: „Buď mi milostiv a zjev mi tajemství Králů o velikém Plodu světla . . ."[1])

Jak v obou zásadních rysech, tak i v četných jiných podrobnostech nalezáme shody mezi mandeismem a ostatním gnosticismem.

Tak tvůrce světa Ptahil není než gnostický demiurg pokládaný za jednu z nejnižších emanací božské prabytosti.

Duše dle názoru mandejského je částicí světla upoutaná v těle, která touží po říši světla jako po svém pravém domově.

Vzestup duše, která po smrti musí projíti strážemi matart, a která bývá jejich vládci propuštěna dále, když dovede pronésti správné heslo, až konečně se povznese do nejvyšší sféry světla, je nauka, která je příznačnou nejen pro Mandeje, ale pro většinu gnostických sekt.

[1]) Ginza s. 193.

Také křest, který má pro Mandea takový význam a jest u nich středem náboženských úkonů, zařazuje Mandeje do okruhu sekt gnostických. Víme z Otců, kteří psali proti gnostikům, že v Přední Asii a hlavně v Babylonii bylo mnoho sekt, jež se vyznačovaly častými omýváními a opětovanými křty ve vodě. Už o Essenech bylo známo, že k jejich náboženským zvyklostem náležejí četné levitické koupele. Svatý Epifanius[1]) mluví o sektě Sampseů, kteří Boha uctívali křtem, a vodu, kterou měli za cosi božského, pokládali za zdroj života. Totéž platí o Elkesaitech, o jejichž křestních obřadech mluví Hippolyt, sděluje nám mezi jiným, že — právě tak jako dnešní Mandeové, — křest přijímali ve vodě jsouce oblečeni ve svém rouchu.[2]) Sekty tyto, které se v dolní Babylonii udržely do pozdních století, arabští spisovatelé nazývají el-Mughtasila, t. j. omývající se čili Baptisté. Stejný smysl má i jméno Šubba (sing. od sabi'un), které se vyskytuje v Koránu. A tímto jménem dodnes Arabové jmenují Mandeje. Ba zdá se, že tento název je skryt už ve jménu sekty Masbotheů, o které mluvil Hegesipp dle zprávy Eusebiovy. (Hist. Eccles. V. 22, 7.)

V těchto křtech, jež byly pro gnostické sekty tak charakterističkými, vidí Brandt[3]) zbytek přírodního semitského náboženství. Možné to je, ač mimo Israelity se v semitských náboženstvích, hlavně v assyrskobabylonském, s náboženskými omýváními nesetkáváme. V každém případě křest, u Mandeů tak vysoce vážený, je vedle jiného také důkazem, že Mandeje třeba zařaditi mezi gnostiky.

*

Srovnávací věda náboženská hledí určiti vznik mandeismu a jeho postavení v náboženském vývoji národů přední Asie. K tomu cíli snaží se především stanoviti vztahy mezi naukou Mandeů a mezi náboženstvím oněch asijských národů, mezi nimiž Mandeové od pradávna žili.

Na prvním místě tu jsou Babyloňané. Neboť Mandeové žijí, pokud historické zprávy sahají, v jižní Babylonii a mandejština je jihobabylonským nářečím aramštiny. Než tu přímo překvapuje, jak málo styčných bodů je mezi náboženstvím mandejským a babylonským, a to jak v náboženských ideách, tak i v náboženských vý-

[1]) Epiphanius, Adv. Haereses, I. 248.
[2]) Hippolytus, Philos. IX, 15.
[3]) Brandt, Mandäische Religion. s. 177.

razech. Hibil Ziwa, totožný s Mandâ d'Hajje, který sestoupil do říše temnoty ovládané Ruhou a přemohl jejího syna Ura, má sice jakousi podobu s babylonským Mardukem, který také na rozkaz bohů začal boj s mocností chaosu a tmy zvanou Tiamat. Ale jsou tu i podstatné rozdíly. Marduk, když přemohl Tiamat, stal se tvůrcem viditelného, spořádaného světa, čehož u Hibila Ziwa není: svět už před tím povstal jako nezdařilé dílo demiurga Ptahila. — Tím méně lze připustiti stotožňování mandejského Krále Světla s babylonským Eâ, které hájí Kessler.[1]) V babylonském náboženství důležitou úlohu jako božstva mají planety a o ně se opírá system babylonské astrologie. Mandeové sice znají planety i jejich jména, ale jsou to síly zlé, synové Ruhy, nepřátelé člověka činící úklady jeho spáse.

Stejně málo, ba ještě méně vztahů lze nalézti mezi Mandeji a mezi pohanským náboženstvím *západních kmenů aramských a fenických*. Písmo mandejské má totiž tvary značně podobné starému písmu nabatejců, kteří sídlili na jihovýchodu Palestiny. Byl to především Lidzbarski, který se pokoušel nalézti vztahy mezi Mandeji a náboženstvím kmenů, které v oněch končinách východně Palestiny sídlily. Nenašel však ničeho mimo identitu, a to více než pochybnou, mezi mandejskými uthry Šilmai a Nidbai a mezi božstvími, jmenovanými na nadpise v Šeich Barakât poblíže Aleppa, Selamanes a Madbachos.[2]) Po hlavním božstvu uctívaném Nabatejci Dusares není v náboženských knihách Mandeů nejmenší stopy. — Tedy výsledek zkoumání je tu velmi hubený a, jak řečeno, více než pochybný.

V knihách mandejských je dosti slov *perských*, která však jsou vesměs pozdějšího původu a vysvětlují se prostě tím, že Mandeové žili dlouhou dobu pod vládou perskou chovající se k nim celkem blahovolně a snášelivě. Přímé závislosti na náboženství perském u nich však není. Dualismus sám je sice původu perského, ale Mandeové jej převzali nikoli z parsismu, nýbrž z gnose, nehledě na to, že u Mandeů dualismus není důsledně a přísně proveden. —

Je to jen dvojí náboženství, *židovství a křesťanství*, o jejichž působení na náboženskou nauku mandejskou nikdo nepochybuje a pochybovat nemůže.

Knihy mandejské jsou sice přeplněny nenávistí, záštím a pomluvami jak židů tak křesťanů, současně však vidíme, že oboje náboženství nejen znali, ale že z něho převzali řadu postav, událostí a

[1]) Enzyklopädie für prot. Theologie. 1903. XII. s. 182.

[2]) Lidzbarski, Das Johannesbuch. Gießen 1915, s. XX.

idejí. Při tom ovšem za účelem apologetickým vše se svého hlediska upravují, mění a překrucují, aby u čtenářů vzbudili zdání, že oni podávají události dle historické pravdy a že knihy židovské a křesťanské jsou jen porušením skutečného zjevení.

V Ginze, která jako nejstarší součástka mandejské literatury především přichází v úvahu, setkáváme se se starozákonními jmény zeměpisnými. Je tu jmenován nejen Jordán, ale i Betlém, Karmel, Sinai. Nejen prarodiče lidského pokolení slují Adam a Eva, ale i názvy tří prvních patriarchů: Abel, Sem, Enos jsou převzaty a přetvořeny v Hibila, Šitila a Anoše. Stali se z nich uthrové, kteří od počátku jsou ochránci a pomocníky lidstva jakož i udržovateli pravého náboženského poznání. Ginza zná Noema (Nû) a jeho tři syny, jež jmenuje Sum, Jam a Jafet. Zná dále Abrahama, Mojžíše, Davida, Salomona atd.

O potopě praví Anoš: „Povolali hříšníci anděly hněvu a rozkázali jim: Sestupte k zemi Tibil (hebrejské „tebel“, země) a řekněte Noemovi: Zbuduj archu. Zavolej a postav tesaře, jdi a kácej cedry v zemi Libanonu a ženské cedry na hoře Jaturu. Řekněte mu: Postav tam tesaře a zbuduj archu, vezmi z každého druhu dva, samce a samici, a dej je do archy, kterou zbuduješ, neboť chceme svět zničiti.“[1]) Archa sluje v Ginze „kubitah“, což není nic jiného nežli řecký název archy „kibótos“.

Také stará židovská tradice jeví v Ginze svůj vliv. Archa po potopě přistála u hory Qardun, mezi zlými démony je Lilith, Salomonovi jsou poddáni démonové a zlí duchové atd., vesměs věci spadající do talmudistického podání.

Sídlo uthrů a blažených duší se jmenuje „škina“, což není nic jiného než starozákonní „šechina“, oblak to, který se vznášel nad archou úmluvy jako viditelný symbol přítomnosti boží. Název mandejských chrámů „maskena“ je totožný s hebrejským „miškân“, t. j. stánek, v němž byl Bůh na poušti uctíván.

Záští a odpor k židovskému náboženství jeví se tím, že z bytostí dobrých Starého Zákona stávají se bytosti zlé a demonové. Jméno „elohim“, jehož kmen u všech Semitů označuje Boha, je u Mandeů zcela odstraněno a nahraženo abstraktním „Mandâ d'Hajje“. Slovo „allah“, kde v mandejských knihách přichází, je původu pozdějšího a v nejstarších částech Ginzy je ho užito ve smyslu zlém. Ruha, duch boží, který se dle Genese vznášel nad vodami, stává se principem všeho zla. Ze světla „or“, které Bůh dle Genese nejprve stvořil, stal

[1]) Ginza 263.

se obr Ur, syn Ruhy, stejně zlý jako tato. Starozákonní jména Boha: Adonai, el-Šaddai, el-El, Jokabar (veliký Jao), Jorabba (mocný Jao) vyskytují se sice v Ginze, ale jsou vesměs různá jména zlé planety Sâmiše, slunce. Biblický název dobrých andělů „malach" stává se označením duchů zlých, kdežto dobří andělé slují uthrové.

Biblická jména jsou u Mandeů namnoze přetvořena a vyskytují se ve formě, jež se dosti liší od tvarů v Bibli. Někde se to dá vysvětliti tím, že Mandeové znali ony názvy jen z ústního podání a že je dle nepřesné výslovnosti pozměnili. Ale ve většině případů se zdá, že změny ony jsou úmyslné. Autoři knih mandejských, i když znali správné znění slov biblických, přece je mění, aby jim vtiskli jakési zdání původnosti a u svých stoupenců vyvolali domnění, že oni, a ne židé, jsou v držení správné tradice. Úmyslnost tato je patrna u názvu města Jerusalema. Hebrejské „Jerušalaim" změnili Mandeové na „Urušlam", což etymologicky značí „Ur to udělal". Tak už v samém jménu bylo naznačeno, že původcem nenáviděného Jerusalema je zlý obr Ur! Markabta, vůz planet, je hebrejské „merkabba", čili vůz, na němž dle vidění Ezechiášova seděl Bůh, oblíbený to předmět spekulací rabínských.[1])

Také Mohamed použil v Koránu postav a událostí biblických, o kterých doslechl. Vliv starozákonní Bible u Mandeů je nejen nepoměrně větší než v Koránu, ale zdá se, že spisovatelé mandejští Starý Zákon znali nejen z ústního podání, ale že ani samy starozákonní knihy jim nebyly neznámy. Tak Ginza v traktátu 174[2]) líčí zjevení Mandâ d'Hajje na zemi slovy vzatými ze žalmu 114 o východu Israelitů z Egypta. A v témže traktátu vyskytují se podobné narážky na Isaiáše 5, 20 a 5, 11.

V tradici mandejské, uchované v posvátných knihách sekty vidíme nejen úzké a blízké vztahy k starozákonnímu židovskému náboženství, i když Mandeové toto náboženství stíhají celým záštím, ale tato mandejská tradice dokonce klade vznik mandeismu do Palestiny, a to do hlavního jejího města Jerusalema. Ať už kdo toto podání vykládá jakkoli, v každém případě je nanejvýš pozoruhodným.

Dle Ginzy je založení Jerusalema počátkem všeho hříchu a zla na zemi a je také počátkem všech falešných sekt, které mandeismus potírají. Od potopy až do založení Jerusalema dle Ginzy (str. 300) duše

[1]) Ezech. 1, 1—20.

[2]) Ginza s. 178.

vystupovaly k světlu. Když Anoš Uthra přišel na zemi,[1]) aby povzbudil ochabující horlivost Mandeů, tu dověděla se to Ruha a spikla se se svými syny, sedmi planetami, aby činnost Anošovu překazili. Usnesli se postavit město Jerusalem, který by se stal zdrojem vší nečistoty, zloby a smilství. Sestoupili nejprve na zemi u Betlema a chystali se k dílu, když tu hlas Anošův z oblaku zvěstoval, že z tohoto místa povstane jeho 365 učeníků. Proto Ruha se syny ještě se snesla na druhá dvě místa, ale i zde slyšeli stejnou předzvěst. Planety měly už své vozy porouchané a křídla zlámaná, a proto nezbylo jim než založit Jerusalem tam, kde později stál jako hlavní město židovské. Jerusalem stal se bydlištěm židů a, jak si to Ruha přála, původem všeho zla na zemi. Než osud a předpověď Anošova se musily naplnit. Anoš sestoupil na zemi vzav na sebe podobu lidskou a přišel do Jerusalema. Tam uzdravil židovskou princeznu Mirjaj (Marii) a pokřtil ji v Jordáně. Z ní se zrodili synové Jakif a Beni-Amin (Jakub a Benjamin), od nichž pochází oněch předpověděných 365 učeníků, kteří byli počátkem a semenem sekty Mandeů. Židé rozzlobeni jejich odpadem, povraždili je. Pro tento zločin Anoš zničil Jerusalem. Praví sám o sobě v Ginze:[2])

Zpustošil jsem Jerusalem,
Zde krev mojich učeníků byla prolita!
Pobil jsem židy,
kteří pronásledovali kmen Života! (O. p.)

*

[1]) Ginza 336—344.
[2]) Ginza s. 343.

Učení M. Jana Husi.

Napsal Dr. Bohumil Spáčil. (Č. d.)

Stanovisko spisovatele „Učení Husova" k osobě Husově.

Třeba uznati, že K. na rozdíl od mnohých jiných obhájců Husových není bezpodmínečným chvalořečníkem kostnického mistra.

Nejenom připouští, že Hus byl „fakticky v praxi neposlušný",[1]) nejenom doznává Husovu závislost na Wiklefovi,[2]) pro každého znatele obojích spisů ovšem naprosto zřejmou, nýbrž často poukazuje na bludnost a nejasnost mnohých mistrových názorů a na slabiny jeho argumentace. Mnohý názor Husův jest i dle K. radikální,[3]) kuriosní,[4]) „extremní a extravagantní",[5]) „nehorázný" „nehistorický",[6]) „přemrštěný",[7]) „více než kritický".[8]) Mistr je mnohdy nejasný: nesprávně definuje[9]) a „zřejmě směšuje pojmy".[10]) Stanovisko jeho jest někdy jednostranné[11]) a tendenční.[12]) Schází mu také hloubka,[13]) odpovědi jeho jsou někdy zběžné, kusé, neúplné.[14])

Bludná je také v některých věcech jeho argumentace,[15]) někdy nesrozumitelná.[16]) Buduje na nesprávných předpokladech,[17]) ignoruje některé body protivníků,[18]) vyvrací podivně námitky,[19]) žádá na protivníku věci neoprávněné,[20]) dovolává se z Písma věty, která tam není,[21]) uvádí výroky k věci nepatřící,[22]) argumentuje důvodem nejasným a neprůkazným.[23])

---

[1]) I, 455.
[2]) I, 354, 355; 359; II, 140; 191; 388.
[3]) II, 338.
[4]) II, 199.
[5]) I, 354; II, 140.
[6]) II, 150; 251.
[7]) II, 135.
[8]) II, 56.
[9]) I, 354.
[10]) Tamže.
[11]) II, 51; 324; 388.
[12]) „Hus mluví s tendencí protipapežskou" (II, 264). — „Vidíme, že jest to [Husův projev o pravomoci králově zastavovati důchody kněžstvu] spíše politicko-scholastická apologie královy konfiskační politiky než řešení otázky o poměru moci světské k duchovní." (II, 365.)
[13]) I, 175.
[14]) II, 101; 136; 225; 347.
[15]) II, 38; 156.
[16]) I, 354,
[17]) Tamže.
[18]) II, 101.
[19]) I, 355.
[20]) II, 133.
[21]) II, 239.
[22]) II, 373.
[23]) II, 191.

Konečně se zdají i K. Husova „četná přirovnání a obrazná rčení namnoze drsná a někdy i (podle našeho cítění) hrubá“,[1]) „kritika kněžstva od Krista odpadlého ovšem prudká a bezohledná“,[2]) výrazy mimotně drastické,[3]) projevy někdy nenávistné.[4])

Tyto výtky Husovi činěné jsou však v knize K. výjimkou. Jinak lze téměř z každé stránky jeho spisu vyčísti, že stojí zcela na straně Husově. K. má za to, že představení církevní jenom proto zakročili proti Husovi, poněvadž se chtěli zbaviti nepohodlného kazatele, který skutečné zlořády církevní autoritou samou podporované káral.[5]) Také od Pálče a Stanislava „nerozdělily Husa dogmatické a církevně právní zásady o církvi a papeži, nýbrž .... mravní indifference Pálčovců a jejich schvalování nemravného kupčení s odpustky pod ochranou papežovou konaného“.[6]) Počínání odpůrců Husových a církevní autority samé je tedy násilím, umlčováním reformního díla, surovým dotekem, znásilňováním svědomí, kaceřováním, omezováním svobodné vůle.[7]) Při tom se vytýká arcibiskupovi neústupnost,[8]) jiným zastancům katolické církve proti Husovi hrubost, nadutost, povrchnost.[9])

K cíli o sobě špatnému užívají špatných prostředků: infamace, intrik, nedokázaných tvrzení, zkomolené žaloby, paušálních a perfidních obvinění předkládáním článků lživých a pomluvačných.[10]) Husovi byla „vrhána na krk oprátka kacířství“,[11]) již od r. 1412 „byl na něho splétán provaz“.[12]) A tak nedivu, že byl pronesen rozsudek nespravedlivý,[13]) hlavně proto, poněvadž „Husovo reformní dílo bylo nečistýma rukama pod rouškou klerika přetvořováno a stlačováno na úmyslné šíření bludů a štvaní proti kněžstvu“.[14])

Proti tomuto temnému obrazu Husových odpůrců je postavena v knize K. postava Husova do světla nejpříznivějšího. Ve straně Husově „bylo více smiřlivosti než ve straně protivné“[15]); Hus sám byl „smírný a taktní charakter“,[16]) měl „jemný právní cit“,[17]) upřímnou náboženskou pokoru,[18]) jeho stanovisko vůči papeži bylo, aspoň před

---

[1]) II, 415.
[2]) II, 477.
[3]) Tamže.
[4]) II, 485.
[5]) I, 41, 54; II, 468, 478, 480.
[6]) II, 23. Srv. II, 205.
[7]) I, 52, 54, 55, 57, 63, 380, 382; II, 353, 476.
[8]) I, 380.
[9]) II, 372, I, 281.
[10]) I, 454; II, 69, 85, 205, 276, 490, 491, 492.
[11]) II, 497.
[12]) II, 490.
[13]) II, 79, 168 a n. j. m.
[14]) II, 493.
[15]) II, 118.
[16]) II, 8.
[17]) I, 449.
[18]) I, 377.

r. 1412, uctivé a pokorné,[1]) jeho obrana je důstojná[2]); velebí se jeho taktnost, oportunost, mírnost, zdrželivost, rozvážnost, „po česku zanícená kritičnost“.[3])

Že Hus byl „fakticky v praxi neposlušný“, K. sice, jak jsme svrchu viděli, přiznává, ale omlouvá ho. Hus „musil přirozeně protestovati nyní, kdy církevní autorita zakazovala kázání slova božího lidu“,[4]) jeho opposice protipapežská byla odůvodněna.[5]) „Svůj odboj podporoval hluboce biblickým supranaturalismem“,[6]) „v protiodpustkovém tažení Husově měl své místo moment eminentně mravní“,[7]) kázání, v němž se přímo obrací proti zákazu kázati a napadá preláty církve, je dle K. „pozoruhodným projevem ušlechtilého idealismu, jenž Husa tehdy ovládl“.[8]) A tak papežskou bullou z 20. prosince 1409 zakazující z nejvyšší moci apoštolské všecko kázání v Praze byly „brutálně zvráceny . . . krásné ideály kněžství a charitativního napravování zesvětštělého kleru od apoštolských kazatelů“.[9])

Zaujatost K. pro Husa a proti jeho odpůrcům jeví se též ve způsobu, jakým mluví o názorech obou stran a jak je hodnotí. I Husovi někdy vytkne sice nějakou slabinu v učení nebo důkazech, jak jsme viděli, ale na názorech a vývodech jeho protivníků nenalézá skoro nic dobrého. Jejich názory a výklady jsou extrémní, bizarní, absurdní, ethicky sterilní, nekorektní, neethické a logicky nedůsledné,[10]) pojmy bizarní, schematické, úzkoprsé, filosoficky konfusní,[11]) argumentace, dedukce a odpovědi jalové, sofistické a násilné, bombastické a šarlatánské, očividně neprůkazné,[12]) tancují mezi vejci,[13]) bijí do Husovy hlavy místo do své vlastní.[14]) To všecko platí hlavně o Pálčovi a Stanislavu, jejichž nauka jest, jak jsme se už zmínili a později ukážeme, v podstatě katolická, a jejichž argumentace někde sice přestřeluje nebo jest nedostatečná, ale celkem přece věcná a průkazná.

Naproti tomu netají se K. svojí sympathií pro názory Husovy, a to mnohdy ještě dříve než byl, jak se domnívá, dokázal podstatnou jejich korrektnost. Hus pojímá církev „se stanoviska eminentně ethického“,[15]) jeho idea o moci klíčů jest „ethická . . . vyplynuvší z vysokého pojmu spásné ekonomie hříšného člověka“,[16]) jeho pojem zákona

[1]) I, 380.
[2]) I, 458.
[3]) II, 24, 25, 400, 414.
[4]) I, 371.
[5]) II, 21.
[6]) II, 71.
[7]) II, 20.
[8]) I, 359.
[9]) II, 353.
[10]) I, 261, 262; II, 258, 286.
[11]) II, 166; 251.
[12]) I, 433; II, 203, 204, 218, 237.
[13]) II, 231.
[14]) II, 220.
[15]) I, 31.
[16]) I, 330.

božího „eminentně bohoslovný a mravní“,[1]) jeho výklad o poslušenství ve spise „O šesti bludech“ obracející se dosti určitě proti zákazu kázání jest „pevný a ethicky povýšený projev o poslušnosti“.[2]) Hus žádaje od svých odpůrců důkaz z Písma nebo z rozumu nebo z přímého zjevení anebo ze zkušenosti, „bystře a účinně vyráží zbraň z rukou protivníkových“.[3]) Hus popíraje pravomoc špatného papeže stojí na stanovisku „ideálně morálním a moralistickém“.[4]) Husova argumentace pro thesi, že král má moc donucovací a trestní i v církvi, je „skvělá a logicky i věcně nerozborná“,[5]) jeho názor, že spravedlivý upadnuvší do smrtelného hříchu ztrácí ipso facto právo na panství „quoad Deum“ má „vysloveně moralistní tendenci“.[6])

I tam, kde K. musí nějakou nesprávnost názoru nebo nedostatečnost důkazu u Husa připustiti, hledí ho pokud možná omluviti. Jeho nový pojem církve byl samočinně vyvoláván historickou skutečností, t. j. velikým západním schismatem,[7]) jeho popírání papežství jako právního a historického útvaru bylo „moralistním korrektivem známých kurialistických thesí o papežské světovládě“,[8]) podobně jako jeho názory, z nichž „zejména protivníci činili důsledky, že dle Husa kněz, jsoucí ve smrtelném hříchu není knězem ani pánem“, vyvíjely se „reakcí přemrštěných názorů protivníkův a jako jejich korrektiv“.[9]) Páleč rozlišuje církev hmotnou a církev predestinovaných „měl ovšem pravdu“, ale také „Hus měl svou pravdu, klada toliko jeden pojem církve, totiž církve konečně svatých; jeho pravda měla pak tu přednost, že byla hlubší a organičtější“.[10]) Hus se sice „opravdu dovolává věty, která na uvedeném místě Písma se nenachází, a Páleč uvádí biblický citát správně“, ale „Husův výklad je duchu Písma bližší“.[11])

*

Přehlédneme-li všecko, co jsme o předpokladech spisovatele „Učení M. Jana Husi“ řekli, že totiž necítí katolicky, popírá základní dogmata katolická, častěji přímo ukazuje svoje protikatolické smýšlení a zcela veřejně straní Husovi, pak vzniká otázka, zdali je při takovýchto předpokladech vůbec možno, aby objektivně posoudil, jaké bylo Husovo učení.

Představme si na př., že by naší státní autoritou byl odsouzen příslušník nějakého jiného národa, na př. maďarského nebo německého

[1]) I, 352.
[2]) I, 392.
[3]) II, 131.
[4]) II, 235.
[5]) II, 375.
[6]) II, 391.
[7]) II, 282.
[8]) II, 68.
[9]) II, 378.
[10]) II, 230.
[11]) II, 239.

pro své podvratné názory o státě a národnosti a pro odpor k státní autoritě. Považoval by se autor, který s odsouzencem výslovně sympathisuje, s námi národně a státně nejenom necítí, nýbrž samo naše právo národní a státní popírá, za kompetentního a objektivního soudce o názorech odsouzencových na stát a národnost?

Ale přes to máme za to, že by K. i při svém protikatolickém smýšlení a své sympathii pro Husa přece byl mohl podati obraz učení Husova v podstatě objektivní, kdyby nebylo toho, co jsme nazvali třetím předpokladem jeho spisu: neznalosti některých bodů učení katolického. Tu je hlavní a vlastní slabina celého jeho díla.

*

Nesprávné a nejasné theologické názory spisovatele „Učení Husova".

Předeslati by bylo možno, že někde překlad latinského theologického výrazu je nepřesný, ba i zcela nesprávný. Tak překládá K. „gratia adventitia" = milost vynalezená,[1]) „argumenta solubilia" = řešící,[2]) „licite" = slušně,[3]) „appropriate" = vlastně,[4]) „indifferenter" = zvláště,[5]) „aequivoce" = dvojsmyslně nebo předestřeně[6]) (což jest aspoň nepřesné).

Větší vadou jest, že někde citát na potvrzenou nějakého výroku uvedený neobsahuje to, čeho se K. dovolává. V přehledu literatury (I, 9) uvádí také třísvazkové Dějiny dogmat od J. Tixeronta. Později (I, 239) cituje G. Tixeronta I, 85 na důkaz svého tvrzení, že u Matouše „království nebeské" čili „církev" znamená ještě říši boží obsahující pouze spravedlivé. Tixeront na tom místě mluví o nauce sv. Pavla o království božím; poněkud dříve (62 dd.) píše o pojmu „království božího" u Matouše, ale tam praví, že království boží dle Mt ve svém dovršení v nebi ovšem bude obsahovati pouze spravedlivé, že však království boží čili církev na zemi se skládá ze spravedlivých i hříšníků.

Vlastnost církve, již bohoslovci nazývají „catholicitas iuris", vysvětluje K. tak, že církev jest „katolická učením a zřízením, resp. svým určením a posláním od zakladatele svého přijatým" (I, 300), a dovolává se L. Billota, Tractatus de Ecclesia Christi 207. V katolické dogmatice však se definuje „catholicitas iuris" jako právo církve a moc jí od Krista daná všude se rozšiřovati, a vskutku podává i Billot na uvedeném místě (ve druhém vydání str. 214) tento výměr: catholicitas iuris est destinatio et potestas ad diffusionem universalem.

[1]) I, 248.
[2]) I, 38.
[3]) I, 96.
[4]) II, 114.
[5]) II, 154.
[6]) II, 389.

V citátě I, 208, pozn. 1 uvedená myšlenka Scheebenova o viditelnosti Církve obsahuje více, než co K. nahoře v textu tvrdí. Praví tam K., že církev jest cosi „skutečného a viditelného, a to nejen proto, že tělo její skládá se z lidských jednotlivců na zemi žijících, ... nýbrž i proto, že toto tělo žije účinkem vykupitelského díla způsobeného vstoupením Krista s nebes a přijetím na se lidské podoby.“ Rozeznává tedy K. dvojí viditelnost církve: nejprve viditelnost, již nazývají theologové „visibilitas materialis“, a jež záleží v tom, že církev je společnost z viditelných lidí složená, a potom viditelnost jakousi záležející v tom, že církev žije účinkem vykupitelského díla vtěleného Syna Božího (o Kristu lidskou podobu přijímajícího nelze theologicky mluviti). Katolické bohosloví rozeznává také dvojí viditelnost: materiální jako K., a pak formální: Církev je viditelná nejenom jako společnost z viditelných lidí sestávající, nýbrž jako nadpřirozená společnost Kristem založená, v níž i nadpřirozená složka ze zevnějších projevů je poznatelná; a jako důvod takovéto viditelnosti udává bohosloví to, že církev je založena od vtěleného Syna Božího a je pokračováním jeho díla. V Kristu Bohočlověku byl také Bůh sám ze zevnějších projevů a úkazů samé lidské přirozenosti viditelný. To praví Scheeben na uvedeném místě. K. ovšem, jak později uvidíme, takovéto formální viditelnosti neuznává.

K. se domnívá, že Husova nauka, že „hříšný pán není pánem před Bohem, byť zůstával pánem před lidmi a před lidským právem“, jest pravdou katolickou, „že i Sedlák musil to uznati“ (II, 393). Ale Sedlák v uvedeném citátě (St. t. II, 293) píše: „Že ten, jenž jest ve hříchu smrtelném, nemá před Bohem panství hodně čili záslužně, jest nauka v křesťanství tak samozřejmá, že by jí nebyl musil Viklef dokazovati a hájiti dlouhými filipikami.“

Správně rozeznává K. tradici božskou, apoštolskou a církevní, a právem se v tom odvolává na Franzelina (I, 77). Ale že by také tradice církevní se ukládala „nejvyšší autoritou církevní k věření“, jak dále nesprávně tvrdí K., Franzelin ani v citovaném textu ani nikde jinde nepraví. Na uvedeném místě (str. 15) praví pouze, že církevní tradice předpokládá zjevenou pravdu o pravomoci církve jisté zvyky (tradice) zaváděti, a že tedy ten, kdo by církevní tradice uznávati nechtěl, by se prohřešoval proti víře proto, že by popíral věroučný základ těchto tradicí, ne že by tradice takové samy se předkládaly k věření.

Správně K. cituje (I, 66) Harenta na doklad, že „podle oficiálního učení katolického článek o církvi není podstatnou pravdou zjevenou“; ale když hned přidává: „a podrobení se církvi samo o sobě vykládá se toliko jako ctnost morální, jež jest nižší ctností theologálných čili oněch, které bezprostředně o Boha se opírají“, dokládaje se téhož textu Harentova („Foi“, col. 167), směšují se tu dvě věci, proti jejichžto směšování Harent právě ve zmíněném textu se obrací. Vyvrací totiž H. námitku protestantů, že prý církev učíc, že ona, resp.

její učitelský úřad, je zachovatelkou a hlasatelkou zjevení božího, víru redukuje na podrobení se církvi a článek o církvi prohlašuje za podstatnou pravdu zjevenou. Na to H. odpovídá nejprve na základě výroků církevního úřadu učitelského, že církev považuje jiné pravdy zjevené za podstatnější než článek o církvi; a pak rozeznávaje úkon víry, jímž věříme zjevení boží církví nám předkládané, a podrobení se nebo poslušnost církevní autoritě, praví: Když věříme zjevení autoritou církve nám podávané, věříme ne pro autoritu církve, nýbrž pro autoritu boží, je tedy taková víra ctnost theologální, a takovou věrou přijímáme všecky články církví hlásané, i článek o církvi sám. Naproti tomu, podvolujeme-li se autoritě církevní poslouchajíce jí, je to ctnost mravní, nikoli ctnost theologická.

K. se obrací (II, 241) proti výroku P á l č o v u o moci kněžské, který v podstatě (odezíraje od nepřesné poněkud terminologie) zní: Kněz vysvěcený na kněžství ve smrtelném hříchu je sice neschopen k vykonávání kněžství, přece však lítostí může dosíci milosti a nepotřebuje nové ordinace. Dle všeho tedy tu Páleč chce říci, že kněz ordinovaný ve stavu smrtelného hříchu je platně ordinován, ale pro svůj hřích nesmí nebo nemůže vykonávati svého úřadu. Tento názor korriguje K. takto: „Podle katolického učení ordinace má za bezprostřední účinek zvláštní milost (χάρισμα), jež jest netoliko milost darmo daná, nýbrž zároveň milost osobně posvěcující a proto milost trvalá čili habituální, kterou ordinovaní berou účast na kněžství Kristově. Proto se také žádá na ordinovaném stav milosti.“ Na doklad jsou uvedena dvě místa ze S c h e e b e n a. Mají-li býti slova K. opravou výroku Pálčova, který „patrně bloudí“, pak jim nelze rozuměti jinak, než že kněz ve smrtelném hříchu ordinovaný vůbec kněžství nepřijímá, že tedy jeho ordinace není platná, a to proto, že účinkem této svátosti jest jedna nerozdílná milost, která jest zároveň milostí darmo danou a rozmnožením milosti posvěcující. Takového bludu ovšem Scheeben tvrditi nemůže.

A vskutku na prvém uvedeném místě (Handbuch der kathol. Dogmatik IV, 753) praví sice, že charisma, o němž píše sv. Pavel (1 Tim 4, 14 a 2 Tim 1, 6—7), bylo zároveň milostí darmo danou a milostí posvěcující, ale o něco níže (764) zcela určitě rozeznává dvojí účinek svátosti kněžstva: milost darmo danou, jíž se vtiskuje charakter i dává kněžská pravomoc, a rozmnožení milosti posvěcující; na druhém citovaném místě pak (IV, 768) zřejmě učí, že k tomu, aby někdo při svěcení rozmnožení posvěcující milosti obdržel a kněžství h o d n ě přijal, nesmí býti při ordinaci ve smrtelném hříchu.

K. nesprávně píše také tam, kde se dovolává sv. Tomáše Aq a scholastiků na důkaz, že i scholastikové hájili mínění Husovo, dle něhož Písmo je s v r c h o v a n ý m s o u d c e m z j e v e n í. K. tu směšuje dvě věci: Písmo jako soudce zjevení a Písmo jako theologický důkaz nějaké zjevené pravdy. O tom však více dále, poněvadž se tu jedná o nejosudnější omyl spisovatele „Učení M. Jana Husi“.

Už při těchto příkladech nepřesných nebo nesprávných citátů K. jsme naznačili nebo uvedli některé jeho nesprávné neb nejasné názory o víře, církvi, tradici, svěcení kněžstva, právu majetkovém. Bohužel je třeba řadu jejich značně rozmnožiti. Pomíjíme tu těch výroků, kde nejasnost jest pouze v tom, že se myšlenka snad jinak správná vyjadřuje nepřesnými theologickými výrazy. Tak myšlenka, že člověk i po křtu může zase zhřešiti, není správně vyjádřena slovy, že „k ř e s t sám sebou nemá moci spasné milosti" (I, 174). Podobně nepřesně se praví, že z á z r a k y „umožňují svědectví boží", že jsou „certa argumenta jsoucnosti zjevení a tudíž víry" (1, 16). Zázraky jsou svědectvím božím a důkazem, že zjevení skutečně od Boha pochází.

Ale dělí-li K. z á z r a k y na morální a interní (tamtéž), není to už jenom nepřesnost, nýbrž nesprávnost. Bohoslovci rozeznávají zázraky fysické a morální (mravní). Zázrak fysický jest nějaký zjev ve fysickém řádě, který se z přirozených fysických zákonů nedá vysvětliti, nýbrž pouze zasažením moci boží v řád přírodní. Takovým zázrakem bylo na př. zachránění tří mládenců v ohnivé peci, o němž nám Písmo vypravuje, rozmnožení chlebů, uzdravení slepého od narození, vzkříšení Lazarovo atd. Zázrak mravní jest nějaký zjev v řádu mravním, nějaký svobodný čin lidský nebo řada svobodných činů, které se z přirozených sklonů a podnětů nedají vysvětliti, nýbrž zase přímého působení božího na nitro lidské a na osudy lidí vyžadují. Takovým zazrakem bylo na př. okamžité a trvalé obrácení sv. Pavla, rychlé rozšíření Evangelia Kristova při tolika překážkách a nedostatku všech přirozených prostředků a pod. Právě tyto morální zázraky jsou vlastně povahou svou nejprve interní, ale mohou se ovšem projevovati a pravidelně se vskutku projevují na venek, a stávají se pak stejně pádnými důkazy zjevení božího jako zázraky fysické.

K. nerozumí katolickému učení o p o s l u š n o s t i. Dle katolického názoru je pravá vniterní poslušnost nejenom ctností vyžadující veliké síly vůle, která musí tu často rozhodně přemáhati svoji náklonnost, a proto je ctností neobyčejně statečnou, nýbrž také ctností velmi rozumovou. Předpokládať poslušnost, že musíme rozumem nejprve jasně poznati, že ten, koho máme poslouchati, má skutečnou autoritu, dále, že to, co poroučí, náleží v oblast jeho pravomoci, a konečně že neporoučí něco zřejmě hříšného. Pravíme zřejmě hříšného, neboť nestačí k odepření poslušnosti pouze, když se nám snad osobně zdá, že věc přikázaná jest nesprávná.

(P. d.)

Posudky.

Ivan Ohijenko, Kostjantyn i Mefodij, ich žyttja ta dijal'nist'. Istoryčno-literaturna monografija. Častyna I stran 322, častyna II stran 400. Varšava 1927—1928. Vyšlo jako tom I a II díla Istorija cerkovno-slov'janskoj movy a jako kniha III a IV Studij do ukrajins'koj gramatyky.[1])

Thema tak obsáhlé a složité, jakým jest otázka o životě a působnosti sv. Cyrila a Methoděje, třeba čas od času revidovati s použitím všech nových dat a poznatků, získaných z různých oborů věd. Hlavní badatelská práce se přirozeně musí soustřediti na kritice pramenů, ježto podle jejich hodnocení složí se i celkový obraz. Široce založená, dvousvazková práce Iv. Ohijenka, professora varšavské pravoslavné fakulty, vyšlá již v letech 1926—1927 litografovaně, má ráz spíše informativní než badatelský, seznamuje vás se všemi problemy, týkajícími se života a působnosti slovanských apoštolů. Každý oddíl je provázen obšírnou bibliografií, a kromě toho ještě v II. svazku ve zvláštní kapitole (str. 199—254) sestaven přehledně podrobný soupis literatury o sv. Cyrilu a Methoději od XVII. století až do nynějška. Obdivuhodná sčetlost, výsledek mnoholetých studií, umožnil Iv. Ohijenkovi napsati dílo, které i odborníku dobře zapracovanému poskytne mnoho podnětů, a každému jinému bude vítanou pomůckou pro rychlou orientaci ve spleti otázek a názorů o thematě stále živém.

V krátkém úvodě (str. 8—13) nastiňuje Oh. význam díla sv. Cyrila a Methoděje, arci někdy poněkud frázovitě (na př.: „sv. bratři byli velikými revolucionáři"; nadšení svádí pana spis. někdy k retorismu, jak jej nemile cítíme u P. Lavrovského v díle „Kyrill i M. kak pravoslavnye propovědniki", Charkov 1863). Potom líčí O. mládí soluňských bratří, jejich vstup do veřejného života, missijní práce, zvláště v Chazařích a na Moravě, cestu do Říma, kde mladší bratr Konstantin umírá, dosáhnuv schválení slovanské bohoslužby od papeže. O. přerušuje častěji své vypravování delšími exkursy, tak na př. úvahou Ruské překlady v Chersoně v roce 860 (str. 94—122) zmínkou o vykopávkách v Římě, ve chrámě, kde Konstantin byl pohřben (str. 298—301) a statí o literární práci Konstantinově (str. 302—315) a nárysem jeho charakteristiky končí 1. část a zároveň i I. svazek svého díla.

V II. svazku v 2. části (str. 5—131) popisuje působnost Methodějovu v arcidiecési moravsko-pannonské, jeho uvěznění ve Švábsku, jeho boje s trojjazyčníky na Moravě, druhou cestu do Říma, cestu

[1]) Tato recense byla původně psána pro Analecta Ordinis S. Basilii Magni (Zapysky Čyna Sv. Vasylija Vel.) ve Lvově, kde také vyšla v jazyce ukrajinském (svazek III, 1930, str. 676—684). Snad nebude, vzhledem k důležitosti předmětu, zbytečno, když ji zde otiskujeme česky.

do Cařihradu a před vylíčení jeho smrti a pohřbu vsouvá opět delší literárně-kritickou úvahu o jeho překladech Písma a bohoslužebných knih (71—121), načež stručnou charakteristikou končí. V 3. části (132—198) se obírá osudy žáků Methodějových, vypráví o jejich krutém vypuzení z Moravy, o zániku říše Svatoplukovy, o rozšíření liturgie slovanské u jižních a východních Slovanů a o jejich úctě v církvi východní-slovanské i západní. Čtvrtá část (199—251) je zevrubný přehled literatury cyrilo-methodějské od XVII. století až po naše dny, a konečně pátá a poslední část (261—340) jedná o pramenech života a činnosti obou, jež popisuje a kriticky hodnotí v obvyklém pořádku, napřed slovanské, potom latinské, řecké, německé a materielní. Na konci přidán zajímavý pokus o přehled ikonografie cyrilomethodějské (340—389), a doplňky k I. i II. svazku. Již z tohoto stručného nástinu vysvítá zřejmě bohatost látková, a zároveň vnitřní struktura celé dvousvazkové práce, která má býti podle autora jen částí velkého díla (t. j. Istorija cerk. slavj. movy).

Ohijenkovo dílo je určeno, jak se výslovně podotýká (I, 6) pro „čtenáře z kruhů široké veřejnosti", a proto prý z psychologických příčin je podán přehled cyrilomethodějské literatury a pramenů až na konci druhého svazku. Tím se však stalo, že čtenář, nepoučený o významu jednotlivých pramenů, zůstává bezradný, kde stavěna někdy vedle sebe mínění protivná o též věci. Právě proto, z psychologických příčin měla kapitola o pramenech (II, 261—340) býti postavena v čelo celého spisu, a také předcházející kapitolu o literatuře cyrilomethodějské (II, 199—251) bychom z methodických důvodů viděli raději též na počátku I. svazku, po stati o pramenech.

Všimneme-li si blíže napřed těchto dvou kapitol, musíme odmítnouti paušální podceňování práce katolických učenců o otázce cyrilomethodějské, kterým vyčítá subjektivnost (II, 93, 201, 211). Některé práce katolických učenců mají ovšem tu a tam nedostatky, ba některé jsou zcela pochybené,[1]) ale jistě to neplatí o všech, a také ne o těch, kteří v životě a v díle sv. Cyrila a Methoděje nacházejí prvky unijní, neboť se při tom opírají o určitá f a k t a. Bylo by zajímavo právě o těchto faktech slyšeti názor autorův. Tak na př. nedočteme se u Ohijenka n i c ani o tak zvaných „slovanských scholiích" v církevněslovanském překladě nomokanonu, o nichž je dosti početná a pozoruhodná literatura. Objevil je ve dvou rukopisech, Soloveckém z XV. století a Trojicko-Sergievské lavry ze XVI. století, A. Pavlov, vynikající znatel slovanského překladu Kormčaje neboli nomokanonu a uveřejnil ve stati „Anonimnaja grečeskaja statja o preimuščestvachъ Konstantinopolskago patriaršago prestola". (Vizantinskij Vremennik t. IV, 1897, str. 143—154). V těchto dvou doplňcích neboli scholiích k 28. kanonu chalcedonského oekumenického sněmu vyvrací se předcházející výklad o přednostech cařihradského patriaršského stolce, a

[1]) Na př. vratká theorie archiváře Fr. Snopka o dvou Klimentech, z nichž jeden byl učeníkem sv. Cyr. a Meth., kdežto druhý Kliment-Chrabr, autor života Konst. a Meth., žil později, byla vyvrácena Fr. Grivcem, a oba jsou katolíci.

dokazuje se důvody historickými i theologickými, že primát, nejen cti, ale skutečný primát jurisdikce patří římskému papeži. A. Pavlov, ač sám pravoslavný, nedovede si jiným způsobem vysvětliti, kterak se mohla objeviti tato „papistická" scholia, tato, jak sám praví, „apologie římského primátu a polemika proti cařihradskému patriarchátu", než že pocházejí od samého sv. Methoděje, který byl sufragánem papežské stolice, jehož missijní a literární činnost se dála v oblastech římského patriarchátu a jemuž se dostalo svěcení na biskupa od papeže. To vše dokazuje A. Pavlov solidními a nikým nevyvrácenými důkazy. Jeho objev a jeho studie daly podnět k celé řadě statí katolickým učencům, kteří odtud právem vyvozovali, že stanovisko sv. Methoděje, a tudíž i sv. Cyrila k primátu římského papeže bylo kladné (positivní). Uvádím některé z nich: P. Martin Jugie: Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape (Bessarione 1918), potom týž v Echos d'Orient (1920, avril-juin, n. 118, str. 238 násl.) a v Theologia dogmatica christianorum orientalium (Paříž 1926, I. str. 225—229); M. d'Herbigny v Theologica de Ecclesia (1921, II. 150—151), v Études (5. Oct. 1921); Fr. Grivec: Doctrina Byzantina de primatu et unitate Ecclesiae (Kroměříž 1922, str. 83—101, cap. VI. „Scholia Slavica de primatu ecclesiae") atd.[1]) Toho všeho, zdá se, Ohijenko nezná. Velmi trapně působí dále, neví-li professor pravoslavné theologie, co jsou to odpustky, a píše-li takovou nehoráznost, jakoby „všem, kdož přijdou po čas jubilea od 5. do 13. července (r. 1863) na Velehrad, papež slíbil plné odpuštění hříchů"! (II, 211.[2])

Jiný nedostatek shledávám v partiích, které mají nám vykresliti historické pozadí dobové pro život a činnost sv. Cyrila a Methoděje. U Ohijenka není k historické synthesi ani dosti průpravy, ani myšlenkové šíře, ani vyrazové síly. Myslím při tom hlavně na způsob, jakým Ohijenko líčí poměry v církvi v Cařihradě, rozpor mezi patriarchou Ignatiem a císařským dvorem, vstup Fotiův na stolec patriaršský, spor Fotiův s papežem Mikulášem I. S křiklavými anachronismy líčí spor ignatijanů a fotijanů (I, 36—41) jako boj strany konservativní, mnišské, chovající se k studiím s krajním pohrdáním, a strany Fotiovy, liberální, která si vážila osvěty a šla s duchem doby (str. 39), uměla si vážit sama sebe a své východní církve (str. 40), a proto se stavěla proti nárokům římského papeže. Tento primitivismus historické koncepce, a vše, co z něho Ohijenko dále vyvozuje, se dá vysvětlit jen neznalostí dějinné skutečnosti. O tom, jak věci se skutečně zběhly, nejlépe informuje klassické třísvazkové

[1]) O scholiích těch psali ještě: M. d'Herbigny: L'Unité dans le Christ (Orientalia Christiana A. IV, 1923, n. 1, str. 23—24); Fr. Grivec, Cerkev (Ljubljana 1924, str. 185 násl.); Prof. M. A. Taube, Rim i Rus v domongolьskij period (Katoličeskij Vremennik, Paříž, II. 1928, str. 161); prof. J. Vajs v Časopisu katol. duchov. (1922, str. 31); J. Vašica v Hlídce 1922.

[2]) Ohijenko tu není daleko od P. Lavrovského, který kdysi (Kirill i Methodij . . . 1863, str. 314) psal, že pozemskému náměstku Spasitelovu katolický západ připisuje právo odpustků, t. j. rozhřešení nejen minulých, ale i budoucích hříchů!

dílo J. Hergenröthera (Photius), které se sice uvádí mezi prameny (I, 33 a jinde), ale jehož znalost v celém podání nikde se neprojevuje. Mohlo by se namítnouti, že je to dílo římského kardinála, — ale pak tu máme spis protestantského professora Ernsta Perelse: Papst Nikolaus I und Anastasius Bibliothecarius (Berlin 1920), kde všechny tyto události, týkající se sporu mezi oběma stranami v Cařihradě a celý spor mezi Fotijem a Římem je znovu a kriticky probrán; i tento spis, vyšlý již r. 1920, se tu sice cituje (II, 302), ale sledu jeho znalosti nikde nepozorovati. Naivní jest na př. charakteristika Mikuláše I na str. 260 sv. I! O arcibiskupu syrakusském Řehoři Asbestském je zmínka na str. 39 (t. I), ale jeho důležitá role ve sporu Ignatija s Bardou a Fotiem není naznačena. Bibliothekáři Anastasiovi Oh. křivdí, když jej líčí jako člověka jednostranného, jako „zarytého, lítého nepřítele Fotijova" (I, 65); není pravda, že Eleutherius, který unesl dceru papeže Hadriana II, byl bratrem Anastasiovým (I, 268 a 274, pozn. 2): byl jeho bratrancem, synem biskupa Arsenia, strýce Anastasiova; rovněž v II. svazku (str. 301—2) obraz Anastasia je vykreslen matně, o pokání tohoto vzdoropapeže není tu zmínky.

Nedostatek historické perspektivy zavinil také nekritické přeceňování slovanské bohoslužby v náboženském a kulturním životě Slovanů. Slovanská liturgie, která byla jen jedním z prostředků k cíli, jímž bylo pokřesťanění moravských Slovanů, označuje se jako jejich nejhlavnější práce (I 210) jako „svaté svatých" (!) Konstantinovo (I 291); „bohoslužba živou řečí měla obroditi slovanský národ k samostatnému životu" (I 257); „z malých slovanských národů zahynuly všechny ty, které si nezavedly bohoslužbu v rodném jazyce" (!) (I 239); Cyril a Methoděj byli na Moravě uvítáni „nejen jako vyslanci byzantského císaře, ale i jako hlasatelé národní církve, učitelé, kteří přišli založiti církev na Němcích nezávislou" (I 199) etc. Ohijenko zaměňuje slovanskou liturgii a hlásání slova božího v řeči lidu srozumitelné (I 210, 215). Cituje s pochvalou zastaralé tirády Znamenského (I 211) o slovanské bohoslužbě, jako že prý bohoslužba v jiném než národním jazyce je psychologickou absurdností! Ohijenko by rád i nynější církevní slovanštinu zaměnil za lidový jazyk ukrajinský, jak opatrně naznačuje dlouhým citátem z Golubinského (I 241). Tyto upřílišené a jednostranné chvály slovanské liturgie byly již několikrát odmítnuty, zvláště od A. Brücknera a Matije Murka.[1])

Velmi by bylo prospělo celému dílu, kdyby byl autor při konečné úpravě do tisku škrtl všechna místa, kde se táž věc vypráví dvakráte, mnohdy týmiž slovy, nebo aspoň v poznámce odkázal k předchozímu místu; tím by kniha nabyla větší kompaktnosti a přehled-

[1]) A. Brückner v Göttinger Gelehr. Anz. 1911, Nr. 10 (Jahrg. 173), str. 608, a Wahrheit über die Slavenapostel (1913), str. 116—7; M. Murko, Die slav. Liturgie an der Adria. (Österr. Rundschau, Wien 1905, svaz. II, str. 177)

nosti.[2]) Někde dokonce vznikají nesrovnalosti tím, že podruhé se táž věc vykládá jinak, na př. dosazení Fotija na stolec patriaršský (sv. I, str. 38—9 a 70); na str. 62 a 186 (II. sv.) se tvrdí, že sv. Methoděj posvětil 29. června 884 kostel sv. Petra a Pavla v Brně, kdežto na str. 317 (II. sv.) se dovídáme, že zápis o tom je padělán[3]); str. 15 (I. t.) čteme, že „Slovankou byla jistě i matka Konstantinova", kdežto o něco dále (str. 18) se tvrdí, že rodiče Konstantina, otec i matka, byli Řekové; str. 193 a 265 (II. t.) Ohij. hájí názor, že životy Kir. i Met. jsou sepsány ode dvou různých autorů, kdežto 267 (II. t.) pokládá za pravděpodobno, že oba životy sepsal Kliment. Takových menších nesrovnalostí jest ještě celá řada

Počítal bych ke kladným hodnotám díla, že Ohijenko všude hledá samostatný výklad spletitých problemů. Zvlášť obšírně se tu obírá ruskými překlady v Chersoně v roce 860 (I, 94—122) a trojjazyčným kacířstvím (I, 210—243). Jsou to vlastně dvě samostatné monografie, vsunuté do životopisu sv. Cyrila a Methoděje. V první se proti běžné theorii normansko-gotské dokazuje, že Evangelium a Žaltář, psané „ruš'kými (nebo ros'sky nebo ruskimi) písmeny", jež našel Konstantin v Chersoně a jež s pomocí člověka, mluvícího tou řečí, se naučil čísti, náleželo kyjevským Slovanům a bylo tudíž psáno v jazyce slovanském, toliko přízvukem se lišící od slovanské mluvy, známé Konstantinovi od malička z okolí Soluně; proto stačilo, osvojil-li si „silu řeči" („silu" Ohijenko vykládá jako „akcent"), aby jí plně rozuměl. Výklad ten souhlasí s jeho hypothesou, pro niž v pramenech není pražádné opory, že missie chazarská se týkala vlastně Slovanů: prý pohané v chazarské říši byli většinou Slované, ti prý z řevnivosti proti židům a mohamedánům poslali do Cařihradu poselství žádat o učitele křesťanské víry (I, 81—82, 93, 108), prý překlady Evangelia a Žaltáře do řeči Slovanů (Poljanů) vznikly v Kyjevě, byly psány řeckým ústavem (I, 115—6), a Konstantin je později vykořistil pro svůj překlad (I, 117).

Tento výklad, v jednotlivostech dosti přesvědčivý (na př. sila = akcent), v celkovém obrazu má své slabiny, neboť slovanský účel a ráz missie chazarské je čirou kombinací autorovou, přejatou od Lamanského (I, 147), ničím z pramenů neodůvodněnou. K podobným dohadům nebo spíše nápadům autorovým sluší připočísti také tyto: že Konstantin se vzdal úřadu bibliotekáře při chrámu sv. Sofie pro nedůvěru a aversi patriarchy Ignatija k lidem učeným (I, 43);

[2]) Tak se opakuje na př. totéž srovnání, ostatně nic nedokazující, Konstantina se Stefanem Ustjužskym na str. 24 a str. 183; odpor patriarchy Ignatija proti Bardovi str. 38 a 70; str. 171 násl. a 183 násl. opakují se celé stránky: co bylo řečeno o vzniku slovanského písma, znovu se praví o vzniku slovanských překladů; str. 263 a 286 totéž líčení poměrů v Bulharsku; v II. svaz. str. 115 a 168 totéž o graecismech v cyrilomethodějských překladech a j.

[3]) Stejně nezaručena je zpráva, uvedená od Ohijenka na str. 198 a 206 I. svaz., že 29. června 863 posvětil Konstantin v Olomouci chrám sv. Petra, a o svěcení kostela v Litomyšli (I, 204 a 206; II, 185).

že Konstantin přeložil již za svého pobytu na hoře Olympu Evangelium a Žaltář na jazyk slovanský (I, 76), že pohané v říši chazarské byli většinou Slované (1, 81—2); že patriarcha Fotij chtěl poslati Methoděje za biskupa do Kyjeva (I, 151); že Konstantin, aby dosáhl úředního schválení písma a překladu pro Slovany, již dříve pořízeného, zosnoval jakousi „politickou hru" u přítomnosti moravského poselstva (1, 174) a j. Patřím k těm, kdo se raději zřeknou výkladu, než aby tvořili dohady, v pramenech ničím nepodepřené.

Ke konci rád bych přidal některé menší opravy a doplňky, neboť snadno se vysvětlí a omluví, že při díle tak rozsáhlém a při tak ohromném množství materiálu, jaký třeba zpracovati při historii sv. Cyrila a Methoděje, vloudí se sem tam nějaké nedopatření. V I. svazku: str. 23, pozn. 1, kde se mluví o chrámu sv. Demetria v Soluni jako o turecké mešitě, třeba dodati, že po válce balkánské (1913) s navrácením Soluně pod panství řecké v tomto chrámě byla opět obnovena křesťanská bohoslužba, ale ve světové válce za požáru v Soluni (27. srpna 1917) byla i tato basilika poškozena; str. 157 zmíněná zde bulla papeže Evžena II je falsum z X. věku (srov. V. Novotný, České dějiny I, 291, pozn. 2 a G. Friedrich, Cod. diplom. Bohemiae I, č. 366 str. 332—334); str. 180 v listě papeže Jana VIII „Industriae tuae" z r. 880 je třeba čísti „litteras . . . sclaviniscas a Constantino q u o n d a m (nikoli quodam) philosopho repertas", jak čte již Fr. Pastrnek (Dějiny slovan. apoštolů Cyr. a Meth. 1911, str. 257), a dále třeba dodati ke str. 56—57, 300 II. sv., že listy papeže Jana VIII, týkající se sv. Methoděje, pokud se chovají ve vatikánském rukopise, mezi nimi i bulla „Industriae tuae" byly vydány faksimilované od Jos. Vajs-a (Joannis VIII PP. epistolae ad Svatopluk principem et Methodium archiepiscopum. Romae 1924, 4°, s latinskou předmluvou); str. 186 a 229 se tvrdí nesprávně, že Bessové byli Slované[1]); str. 202 Děvín se ztotožňuje s Velehradem, který na str. 198 (pozn.) se klade do Starého Města u Uher. Hradiště; to je ovšem nemožné, neboť Děvín, vzpomenutý několikrát v annálech fuldských, může býti jen Děvín nad soutokem Moravy a Dunaje[2]); str. 213 Ohijenko tvrdí, že Konstantin „začal konati bohoslužbu slovansky hned, jakmile přijel na Moravu . . ., dovolení asi provisorní měl z Cařihradu", to však je proti svědectví pramenů, Ohijenko se tu příliš ochotně řídí P. Lavrovským (Kir. i Meth. str. 253), a není to jen Ginzel, nýbrž i Fr. Pastrnek (Dějiny 75), který pokládá za pravděpodobnější, že před cestou do Říma byly konány jen horlivé přípravy k zavedení slovanské liturgie výchovou kněží, a rovněž i V. Jagić (Entstehungsgeschichte der ksl. Sprache[2], 1913, str. 23) „alles war nur Vorbereitung dazu"; str. 212 Ohijenko myslí, že „úplné řecké bohoslužby

[1]) Bessové byli thrácký kmen; srv. L. Niederle, Manuel de l'antiquité slave, t. I (Paris 1923), str. 70.

[2]) O otázce děvínské srv. důkladnou studii prof. E. Šimka „Děvín" v „Památkách archeologických" XXXII, 1921, str. 1—53, nověji jedná o ní Dr. J. L. Červinka, Slované na Moravě a říše velkomoravská (Brno 1928, str. 98—110).

Konstantin na Moravě nikdy nesloužil, neboť pro Moravana by byla řecká bohoslužba zrovna tak nesrozumitelná jako latinská", a přece víme ze staroslovanské legendy o Met. (kap. XVII), že i později nad mrtvým tělem sv. Methoděje se konala „služba cr'kovnaja" nejen slovansky, nýbrž i latinsky a řecky; str. 281 Ohijenko tvrdí, že první slovanská liturgie v Římě za Hadriána II byla konána v obřadě řeckém, a rovněž v II. svaz., str. 38, 39, 99 dokazuje, že obřad slovanský za Methoděje na Moravě a v Pannonii byl byzantský, ale tato these je novějšími výzkumy silně otřesena; tak je nyní jisto, že slovanská liturgie v Čechách, kam byla přenesena z Moravy v době cyrilomethodějské, byla obřadu západního, římského, nová práce benediktina Cuniberta Mohlberg-a (Il Messale glagolico di Kiew, sec. IX, ed. il suo prototipo romano del sec. VI—VII, Atti della Pontif. Accad. Rom. di Archeol., ser. III, Roma 1928) dokonce pokládá samého Konstantina za překladatele římského missálu (Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae), jehož opis se nám zachoval ve známých Kyjevských listech.[1]) V II. svaz., str. 184, se praví, že nejstarší zpráva o působení sv. Methoděje v Čechách (pokřtění knížete Bořivoje) se nachází u Kosmy z XI. stol., ač o tom mluví již legenda Křišťanova v X. stol., kterou i Ohijenko s J. Pekařem pokládá za dílo vrstevníka sv. Vojtěcha; str. 193 násl., vykládá neodborně o kanonisaci: prý „řádná kanonisace soluňských bratří v západní církvi stala se teprve za našich časů," když papež Leo XIII (1880) rozšířil úctu sv. Cyrila a Methoděje encyklikou Grande munus na celou církev západní (!), a proti západní církvi staví slovanskou církev (?), která „kánonisovala Konstantina hned po církvi západní, a Methoděje kdysi na poč. XI. století, a možná i dříve" (194); str. 312 t. zv. Dalimilova kronika jest uvedena omylem mezi latinskými prameny; str. 336 ke zprávám o t. zv. křížích cyrilomethodějských, které Ohijenko přijímá za historické, třeba se chovati hodně skepticky (naposled o tom viz J. K. Červinka, Slované na Moravě ... 1928, str. 241—3, kde je také udána literatura); mimochodem poznamenávám, že kaple Cyrilka na Velehradě, o níž se Ohijenko zmiňuje na str. 336 („obnovil ji olomoucký biskup Bedřich Fürstenberg, ale uvnitř ji ozdobil úplně po katolicku"), vloni byla uvnitř opatřena ikonostasem.

K bibliografii (II. sv.) ještě poznamenávám tyto novější publikace: ke str. 120—1 J. Vajs, kniha Rut v překladě staroslovanském (Praha

[1]) Jediný A. Brückner (Die Wahrheit über die Slavenapostel 1913, str. 107) si povšimnul a schválil interpretaci Fr. Snopka (Studie Cyrillomethodějské, Brno, 1906, str. 161—165, separ. z Hlídky), a Nová kniha o slov. apoštolích, Čas. Mat. Mor. 1912, str. 8—9) „vskoře že v's' cr'kovnyj čin priem', nauči je ... tajněi službě" (leg. slov. o Konstantinovi, kap. XV), jak čtou tři nejdůležitější rukopisy, oba rukopisy Vladislava Grammatika z let 1469 a 1479 a I. rukopis lvovský (sv. Onufrija), kdežto jiné čtou místo priem' — prělož' (přeloži) — podle Snopka (a Brücknera) se tím praví, že Konstantin „přijal" na Moravě celý církevní řád římský, vzdal se řeckého a přijal obřad římské církve. Pastrnek (Dějiny 201) proti Šafaříkovi a Miklosichovi, kteří čtou „priem'", přijal čtení „prělož'" a neuvedl ani v poznámkách tuto důležitou variantu!

1926); týž, Evangelium sv. Marka a jeho poměr k řecké předloze (Praha 1927); ke str. 250 spis Fr. Grivce: Slovanska apostola sv. Cir. in Met., vyšel také v českém (Olomouc 1927) a německém překladě (Mainz 1928); str. 276 k českým překladům legendy Konstantinovy třeba dodati ještě vydání Dr. Jos. Teige, Život sv. Konstantina, řečeného Cyrilla (Akademická knihovna, čís. 3, Praha 1920 — je to otisk Pervolfova překladu z Pramenů děj. čes., I, 1873), a můj nový překlad: Život a pochvala sv. Cyrila, učitele slov. národa (Stará Říše na Moravě, 1927); na str. 312 chybí důležitý spis Pekařův: Die Wenzels- und Ludmila-Legende und die Echtheit Christians (Prag 1906).

V celku, třebas jsme byli nuceni tu a tam na leccos upozorniti, dlužno říci, že spis professora Ohijenka přináší bohaté poučení o thematě, které je se zájmem sledováno nejen všemi Slovany, nýbrž celým učeným světem. Velmi správně zdůrazňuje Ohijenko (II, 258) potřebu nové kritické edice všech písemných pramenů, týkajících se sv. bratří, která by nejen usnadnila práci badatelů, ale mohla je přivésti i na nové cesty. Také rozvoj byzantologických studií slibuje rozjasnění leckteré, posud nerozřešené záhady ze života a činnosti sv. Cyrila a Methoděje. *Jos. Vašica.*

Statistický přehled republiky československé. Sestavil státní úřad statistický. Praha 1930. S. 312 a 11 kartogramů. C. 25 K.

Vedle podrobných a ovšem obsáhlých publikací čs. státního statistického úřadu bude tato nevelká a zcela prakticky uspořádaná příručka prokazovati dobré služby všem, kdo hledají krátkého a snadno přístupného poučení v některém oboru národové statistiky čs. státu, jeho správy, jeho živností, příjmů a výdajů. Velmi pečlivě vyhotovené diagramy dobře znázorňují stručné výklady slovní a podrobný ukazatel slov usnadňuje hledání — všem slušným přáním tedy příručka vyhovuje.

Mladý katolík. Organisační příručka Sdružení katolické mládeže v Československu. Sestavil Adolf Pelikán S. J. Nákl. Sdružení, Praha 1630. S. 154, 5 K.

U takových návodů, jak zakládati a udržovati spolky mládeže, mimoděk se krok za krokem naskytuje otázka: kde začít a kde přestat?, i jest na snadě, že čtenáři a používatelé této knížky budou míti mnoho přání, co by tam ještě býti mělo a co by snad mělo býti jinak. Pro praxi na př. bylo dobře, oddíl o styku s úřady (hlášení schůzí atd.) zpracovati a podati co nejpřesněji; proč, je známo. Seznam doporučitelných spisů nevím, vyhoví-li; ostatně připojena k němu poznámka, že zevrubný seznam vyjde zvlášť — mohl by tedy ten zde v knížce nahrazen býti něčím jiným. Časopisy „Šťastná rodina“ nebo „Náš domov“ nepatří přece mezi časopisy náboženské (68)! Náboženské přednášky členů samých (s. 32, II)?

nevím, nevím! Společné pobožnosti stavovské ovšem jsou prospěšné; avšak nebudiž zapomínáno nebezpečí, aby se nestávaly jen parádami — pobožnost „ve skrytě“ (Mt. 6, 6), jednotlivá, soukromá, nebudiž méně vštěpována. Podobně spolkové a osobní vyznávání víry: na př. několik uniformovaných děvčat nebo mladíků dostaneš do náboženského průvodu (procesí) snadno, ale hledej mezi týmiž mladíky, kdo by bez uniformy nesl kříž neb korouhev, nebo se předmodloval, to už nepůjde tak snadno! Divadlo je pěkná věc, je-li pěkná, ale nepřeceňujme ho: mát v sobě i nebezpečí pro mládež, a to nejen obsahem her! Zpěv, podle not cvičený, sborový zpěv za to budiž mnohem více pěstován. Velebení národních krojů stává se již anachronismem. Atd. — používáním příručky se jistě přijde na mnohé, co by ji zlepšilo; zatím budiž doporučena tak, jak je.

* * *

Ant. Šrámek, Bukovští. Román. Brno 1930. S. 208.

Mladý brněnský spisovatel, o jehož knize drobných lyrických próz „Vězněný bůh“ jsem tu referoval před 2 lety, nezapře ani v tomto svém prvním románovém pokuse lyrika. Román sám tím ovšem nemálo utrpěl. Měla to býti jakási válečná kronika horácké vsi z Novoměstska, jejíž mužové a jinoši jdou na vojnu s tajným vzdorem a úmyslem nestřílet a pokud možno přeběhnout, zbylí pak doma chystají se také k jakémusi tajnému odporu; z těchto zůstane na konec jen vychytralý všeuměl Mihola, jenž se uplatňuje jako pytlák, zatím co jeho druhové na vojně padají, přebíhají nebo se vracejí jako mrzáci a ženy i dívky pracují a trpí, odolávají i hřeší, doma i v Brně, aby pak všichni, spravedliví i provinilí, vítali radostně den osvobození. Autor úmyslně nezvolil si nějaké ústřední postavy, chtěl míti hrdinou celou obec a vlastně celý horácký kraj postavený náhle do sporu s takovým nepřátelským živlem, jako byla válka a všechno to, co ji provázelo. Kde se tu dovedl upoutati na několik skutečných postav a dějů, jako je na př. jmenovaný Mihola nebo příběh nešťastné Lidky, Madly a pod., tam působí jeho vypravování opravdu životně i hřejivě. Většinou však rozbíhá se stále v množství episodických drobných příběhů a zvláště lyrických náladových pasáží, jimiž je román, zvl. v první části, zrovna přeplněn. Jsou pěkné tam, kde promlouvá z nich básníkova láska k rodnému kraji a jeho lidu, zato jinde, zejména v úvodních poznámkách o počátcích války, odpuzují frázovitostí a hledaností.

Egon Hostovský, Danajský dar. Román. Praha 1930. S. 195.

Také románová prvotina E. Hostovského — vydal před 2 lety novelu „Ghetto v nich“ — jedná o válce. Ta je mu právě oním „danajským darem“ — v kontrastu k oslavné řeči jakéhosi frázovitého řečníka-učitele, jenž na jednom místě románu velebí po převratě před dětmi

válku jako „veliký dar“. Dorůstající děti jsou právě hrdiny románu: matka, jejíž jedinou starostí bylo sehnati rodině jídlo, umírá jim krátce před koncem války, otec, redaktor socialistického listu, slaboch a alkoholik, brzy po svém návratu z vojny rozvrátí rodinu, a tak vyrůstají oba bratří-studenti spolu se starší sestrou-písařkou v otráveném ovzduší poválečné doby, oddávajíce se skoro bezmocně vlastním chorobným sklonům i vlivům špatného pražského okolí. Mladší hoch končí sebevraždou, starší stává se pak ve 20 letech zahořklým skeptikem a pessimistou, jemuž se celý život jeví jako „hnusná komedie“. „Člověk by se uřehtal nad lidskou blbostí“, opakuje si na konec „když vidí vážnost, s kterou pášou lumpové dvacátého století svá zvěrstva“. Vedle těchto „lumpů“ jsou už v románě jen jejich ubohé beznadějně ztracené oběti, z kladných typů pak jen dva, židovský student, jenž pracuje jako vášnivý anarchista, a hrbatý účetní Valenta, stoupenec jakési sekty „Obec křesťanů“. Autor jej hodně zkarikoval, třebas do jeho úst vložil správný názor o často v románě diskutované otázce o vlivu války: „Proč všechuo házet na hlavu válce? Sami jsme vinni. . .“ Podobně jako v románě Šrámkově rozbíhá se také zde děj často jen v množství episod, jež mají dokumentárně, nakupenými fakty zobraziti a dokázati zhoubné účinky války na dorůstající mládež. Je tu sneseno tolik životního rmutu, že výsledný dojem ani nemůže býti jiný než hořkost a — odpor k lidem. *M.*

Helena Mniszkowa, Květ magnolie a jiné povídky. Nakl. A. Neubert, Praha 1930. S. 136, 10 K.

„Květ magnolie“ jest nikoli neobyčejný příběh, jak snoubenec odjíždí z Villefranche do Indie na studie, a snoubenka se mu zatím vdá za jiného. V druhé povídce Japonec Ajudži Sadio Oktohama se na lázeňském koncertě baví se spisovatelkou o dojímavosti hudby, a v třetí („Ve sněžné noci“) vylíčen štědrý večer na polském venkově, na faře a u sedláka, a kaplanova strašná jízda ve vánici k nemocnému příteli.

Ve všech těchto povídkách, přeložených od Dra Mir. Zelenky, mluví se o silách okkultních, jasnovidu a telepathii, které zvláště v třetí zasahují i do děje.

Čtvrtá („Primice“, přel. Jarosl. Sudík) vypravuje, jak v novoknězi teprve od primičního kázaní při obětovaní a dále tajemná síla víry vítězí nad jeho nevěrou, s níž přistoupil k oltáři, a podmaňuje si jej docela, odlučujíc jej od dosavadní nevěry i nemravnosti. (Na titulní straně proto vymalován panáček v taláře a vedle ladné ženské poprsí). —

Co p. překl. Dr. M. Z. v předmluvě praví o spisovatelce, je celkem pravda. Ale co praví o překládání nebo o psaní cizích jmen a slov, není již tak samozřejmé, a on sám ve francouzských citátech (z části chybně psaných!) se tím neřídí. Tiskových chyb je v knížce víc než třeba, ale i mluvnických, na př. jak tomu myslíš; zmocňuje srdce; bál se jej; stopy krvácí; krajiny nedostižné ani nej-

levnější fantasii; připouštět (48) m. doufati n. pod.; mimo atmosféry (gen.); přijezdší (m. přijevší) a j.

Z polského Parnasu. Vybral a přeložil Jan Karník. Nakl. L. Kuncíř, Praha 1930. S. 186.

V tomto výboru, který svým dílem také má přispěti k oživení literárních styků polskočeských, zastoupeni jsou, arci jenom nerozsáhlými básněmi: Konopnicka, Rydel, Staff, Tuwim, nejčetněji Kasprowicz a Zegadlowicz. Jednostranným ho netřeba nazývati (jak p. překl. činí), jelikož právo výběru jest samozřejmě volné. A zde podané ukázky dobře vyznačují své původce neb aspoň je nám předvádějí po stránce zvlášť hodnotné, idealní.

Překlady jsou plynné a prosodický správné; co do tohoto se uvarovaly vady časté v starších překladech z polštiny, totiž nečeského přízvuku v podobných slovech. Na s. 27. má býti rým: na mě — tlamě (m. na mně), na 80. trocheje: pozřela mha (m. mha p.).

Vydavatelstvo Žofie Harbichové v Nové Říši poslalo nám na oznámení tyto vesměs úhledně vypravené sešitky, vydané v letech 1925—7, jejichž pisatelem vesměs označen „Poutník“: „V zajetí touhy a života“, verše 1918—26 (s. 16), „Hovory s večností“, prosa (s. 20) — „Otakaru Březinovi Poutník“, „Gotické sny“, prosa — „na památku putování za Mistrem 1916—26 vděčný Poutník“, „Buď vůle Tvá!“, prosa (s. 12) — „Slovo vytrysklé z hlubin rodu, své matce útěchou podává P.“, „Hlas její písně“, veršem i prosou (s. 28) 1917—24, „Hlas Jihu“, verše (s. 16), a kromě toho korekturní sloupce prós „Vlny k druhému břehu, památce svého mistra [O. Březiny] Poutník k 25. březnu 1930“.

Rozhled

Náboženský.

Liturgie.

Doslovně (leiturgia) znamenal by výraz ten dílo, práci, službu lidovou, pro lid (laos, erg..). V Helladě leiturgos obstarával nějaký veřejný (státní) úřad, ale ze svého i náklad na to potřebný. Obojí výraz pak značil veřejný úřad a úředníka vůbec, v biblické řečtině zvláště bohoslužbu a jejího vykonavatele. V biblické latině se slovo to nevyskytuje. Když pak v latině církevní zobecnělo, odvozováno a vykládáno různě, při čemž na snadě bylo také latinské litare, obětovati (ostatně také z řečtiny: prositi a podobné; litanie!). Takto se z původní lidoslužby stala bohoslužba, při čemž uchována jedna část původního významu v tom, že liturgií se rozumí po přednosti bohoslužba veřejná, bohoslužba pro lid a za lid, ne tak pobožnost soukromá.

Bohoslužba má dvojí stránku: vlastní jádro, bohoctu, a zevnější provádění, viditelné a slyšitelné. Lat. caerimonia, ač také značí posvátnost a posvátnou úctu, vztahuje se obyčejně na tuto stránku zevnější. Obřad.

T. ř. liturgické hnutí neboli ruch dneška ubírá se dvojím směrem. Jednak chce na pamět uváděti slova (texty) liturgie, která tím více upadají v zapomenutí, čím méně se — bohužel — při bohoslužbách používá modlitebních knih, a tato slova a jakož i úkony při nich vysvětlovati ve vztahu k vlastnímu jádru bohoslužby. Nejde jen o tu neprávem tolik kaceřovanou latinu nebo jen o výklad obřadů z úctyhodné starobylosti zděděných, jichž význam nám nyní z části není samozřejmý: jde hlavně o hlubší proniknutí a osvojení toho, co praví, po př. znamenají, a to právě za účelem modlitby a bohoslužby — pozdvižení myslí k Bohu.

Tato snaha, již by někdo nazval popularisující, není ovšem nic nového. Náleželať sama sebou vždycky již k vyučování začatečníků a nestávala se ani u pokročilých zbytečnou. Tím naléhavější se stala, když rozmáhaly se proudy nepřející náboženským obřadům vůbec, na př. v protestantismu, který sice nade vše kladl kerygma, hlásání slova, ale bez důvodu je příliš odděloval od zděděných spasných úkonů bohoslužebných. Vždyť bylo a jest možno obřadnictví upříliš ovati, tak jako jest možno i radno je tu a tam zjednodušiti, ale domněnka, že odstraněním obřadů se slouží pravému náboženství v duchu a v pravdě, je docela mylná, jelikož lidské složité přirozenosti odporující.

Druhý směr, převahou vědecký, snaží se probádati jednak původ a dějiny obřadů, jednak útvary jejich u různých náboženských společností v přítomnu. Pokud se tu pěstuje t. z. srovnávací věda náboženská vůbec, obsahují její studie i náboženství mimokřesťanská, jak

starověku, tak nynějška. Co do starověku ovšem nutno velmi často čeliti bujnému evolutionismu, který ze všelidských analogií rád dělá genealogie, t. j. z podobných zevnějších obřadův ukvapeně zestrojuje vývoj a závislost věcí v jádře podstatně různých a navzájem nezávislých.

Tento druhý směr, liturgické bádání, je teprve v začátcích. Synthese obojího směru, kde by tento působil na onen v řečeném smyslu zjednodušení, jest ještě daleká. I studium různých ritů křesťanských má vděčnou úlohu, vésti časem k žádoucímu sblížení a vzájemnému zpodobení: snahy specialistů, stopovati do podrobna všecky rozdíly, jsou s vědeckého hlediska zajisté chvalné, ale výše než vědecká soběúčelná akribie je tu zájem věcný, totiž bohoslužebný, náboženský.

Vědecké bádání ostatně samo ukazuje, že ne všecky liturgické formy, na př. na východě, vyvíjely se ze života, cítění náboženské obecnosti, ale spíše v jakési hierarchické jednostrannosti, tak že myšlenková a citová účast lidu nenalézá v nich žádoucích podnětů a požitků. Jeví se to na hranicích různých ritů se západním, jenž i lidové pobožnosti nejen ponechává dost volné půdy, ale ji i v správných kolejích řídí. Ukvapeným se tedy ukázal požadavek theoretiků chrániti do podrobností t. z. svérázu oněch ritů a nepovolovati přechodu k západnímu. Poukazovati k nepokojům a zmatkům odtud někdy vznikajícím nemůže býti vážnou námitkou: dějiny náboženských bouří mezi lidem ukazují jasně, pro jaké malichernosti a od jakých činitelů pocházely a ještě pocházejí, a že velmi často pastýřskou obezřelostí mohly býti zamezeny. Ba pokroku, prohloubení náboženskému možno i nutno sloužiti i tím, že se lid učí rozeznávati mezi vlastní podstatou bohoslužby a mezi změnnými případky jejími — ne sice tak, aby tyto vůbec si znevažoval, vždyť nějak se bohoslužba podle naší složité přirozenosti zevně jeviti má a vždycky všude jevila, ale tak, aby se učil jimi jako prostředkem se povznášeti k jádru, k pravdě, dokonalé bohoctě a proto s povolanými učiteli jejími volil ty, které mu za vhodné naznačí, zvláště při bohoslužbě veřejné, společné.

A konečně v nadšení pro nově oživovaný liturgický ruch dlužno nezapomínati na to, že liturgií se spasné dílo Kristovo v mystickém jeho těle, v církvi, nevyčerpává, leč bychom slovem liturgie chtěli rozuměti právě celé to dílo. Avšak toho významu slovo to dosud nemělo a nemá: dosud rozumí se jím vůbec jen veřejná, společná bohoslužba církve, kdežto spasná činnost církve té obsahuje kromě toho celou řadu jiných úkonů, především svátosti, pak kázání, katechesi a práci karitativní, tedy úkonů, jichž liturgickými nezoveme.

Že u nás nesprávně se psává (jako jinde ve vědeckých spisech o liturgii toho onoho světce) o slovanské liturgii nebo bohoslužbě místo o východním, řeckém nebo ruském obřadě a o pouhém „slovanském“ bohoslužebním jazyce, což také není jedno, bylo již častěji vytčeno.

*

Hochkirche v Německu
jest proud blížící se v něčem katolictví, ač ze strachu nechce se zváti římsko-katolickým. Rád by zavedl na př. mši, breviář, křížovou cestu, marianské pobožnosti a písně, exercicie a 3. řád sv. Františka.

*

Volnomyšlenkáři v Německu
slavili letos 25letí svého svazu, jenž prý má 2000 místních skupin a přes 600.000 členů. Soc. demokraté se k nim hlásí jako „přirození spojenci", jelikož prý — i přes radnou zdrželivost v otázkách světového názoru (známá to Bauern- u. Arbeiterfängerei!) — jsou s volnomyšlenkáři na stejném stanovisku co do zesvětštění veškerého vyučování.

Spalování mrtvol, jeden z hlavních článků programu, znamená jim nejen zmodernisované opatření mrtvol, nýbrž také nový způsob úcty k nebožtíkům, nový Totenkult s novým obsahem, přiměřeným novému nazírání na život a na svět.

Jmění volnomyšlenkářského svazu obnáší asi 3,480.000 M a je z velké části uloženo v jistých úvěrech poskytnutých obcím na budování krematorií. —

Jak je tomu u nás s náklady na krematoria, není nám známo. Nově zřízené brněnské platí obec (snad spolu ze svého pohřebního ústavu?); podle dosavadního velmi chabého provozu bude na ně notně doplácetí.

*

Augsburské vyznání
(Confessio Augustana), základní to listina lutheranismu, slavila 25. t. m. 400leté jubileum. Sestavena Melanchthonem a podána 7 knížaty a 2 městy císaři Karlu V na důkaz, že reformisté se neodchylují od církve. Lutherovy odchylné nauky jsou tam podány v obojetných výrazech, katolická nauka o ospravedlnění chybně, třebas to bylo ještě před Tridentským sněmem.

Císař odevzdal listinu katolickým theologům, kteří ji důkladně probrali a bludy její vyvrátili, ale jeho snaha, aby protestanté to uznali, vyšla na marno.

(Odpadlý) marburský theolog prof. Heiler nazývá ještě dnes Augsb. vyznání „größtes kirchengeschichtliches Irenikon": že jím nebylo, možno viděti z jeho neupřímného obsahu, ale i z toho, že na staletí rozdvojilo církev severních krajů; správněji proto zove göttingský pastor J. Lortzing den 25. čna 1530 „černým dnem německých dějin".

*

Sadhu Sundar Singh
o němž tu psáno 1925, 222, našel obhájce v právě jmenovaném Heilerovi, ale kromě jiných protestantů vystoupil proti němu sám

gen. tajemník „Evang. Bundu“ Braeundlich, jenž odbyv tuto „špinavou mlhu mysticismu“ podotýká: „Jsou internacionální snahy o radikalní zničení náboženského života.“ Jejich sídlo a zřídlo zdá se býti v Paříži a záležejí v tomto: náboženství zesměšňovati, mezi jeho stoupence vnášeti pochyby a zmatek — proto pořád noví a noví hlasatelé „lepšího“ náboženství.

Titanský jest boj, který proti tomu všemu vede katolická církev se svým papežem v čele — žel že skoro sama! —, ale dokud si lidstvo zachová špetku zdravého rozumu, „špinavá mlha“ ta ho neudusí, právě zásluhou katolické církve, strážkyně víry, jelikož rozumu.

*

Anglie.

V ležení Catterick (hr. York) staví britské vojsko kostel na památku katolických vojáků padlých ve světové válce; třetinu nákladu (3000 l.) hradí ze sbírek. Za zvláštní zmínku zde stojí zpráva ta, an kostel je zasvěcen sv. Janě z Arcu, v čemž Angličané chtějí věnovati smírnou obět za účast zaslepených předků v odsouzení a popravě svaté hrdinky. —

Nejasné jsou poměry na Maltě. Náčelník vlády l. Strickland je katolík z italské matky, ale při posledních volbách zakázali biskupové (Caruana a Gonzi) voliti jeho stranu, jelikož pracuje ve prospěch protestantismu. Boje mezi obojí stranou jsou urputné; nedávno mohl se arcib. Caruana vrátiti z dómu jen pod policejní ochranou. Anglie svého vyslance u Vatikánu poslala jinam. Zdali ve sporech rozhodují též důvody národnostní — Strickland prý nadržuje angličině, ač ústava z r. 1921 klade vlaštinu za rovnoprávnou — nelze ze zpráv zjistiti. —

Pověsti, že anglická vláda usiluje také o to, aby z Jerusalema byl odvolán patriarcha Barlassina a svět. biskup Dr Fellinger (Rakušan), se nepotvrzují; je to jen přáním zionistů, kteří oba hodnostáře viní z nadržování Arabům.

*

SS severoamerické

měly r. 1929 přes 20,078.000 katolíkův, o 83.944 více než rok před tím. Kněží přibylo 572; ze 26.925 kněží bylo 9052 řeholních. Také seminaristů přibylo o 1614 — 16.300 v 135 ústavech. Kostelů přibylo 230 — 18.166. Chlapeckých kollejí je 218, dívčích středních škol 743, obecných farních škol 7225, sirotčinců 329, nemocnic 624.

Vědecký a umělecký.

Náboženské umění výtvarné v nynějšku nemá valné pověsti. Hledají-li se v jiných odvětvích uměleckých nové cesty, nové slohy, platí to především o výtvarném. Co přinesla moderna, celkem nehodí se do předního útulku toho umění, do kostela. Umělci toho směru ovšem dávají vinu tomu, že se nechce uznati přední požadavek jejich, právo osobního výrazu. Avšak ten subjektivismus, jak se v jistých směrech pěstuje, nedochází porozumění a uznání ani v profánních dílech, leda právě u umělců a kritiků stejného směru. Což ovšem je na obecenstvo příliš málo. V umění náboženském nezbytno subjektivitu sloučiti s danou objektivitou událostí a tajemství. A to jest možno jen tehdy, když tato nějak oživuje umělecký subjekt, uměleckou osobnost.

Vlámsko, kraj velkých umělců dřívějška, má svoji družinu umění náboženského De Pelgrim (poutník), která se snaží jíti touto dráhou. Předsudek o absolutní suverenitě uměni není jejich zásadou: umění jest jim službou Bohu a člověku. Není tím vyloučen ani osobní ani národní svéráz. Jejich výstavy (1927 a letos) jsou mezinárodní, ačkoli zatím z odlehlejší ciziny málo obesílané; byla však na letoší přece i díla z Jugoslavie a z Polska, nemluvíc o Italii.

Zásadou nahoře vyslovenou není však řečeno, že by dobré dílo náboženského umění mohl vytvořiti jen umělec — opravdu-li jinak umělcem — náboženského smýšlení a cítění. Nebyl by to sice obvyklý případ, ale nemožný není, aby se i jinak smýšlející a cítící umělec na ty chvíle pohroužil a vžil do nějakého náboženského námětu tak, že by tentokrát pracoval v jeho duchu. Srovnání na př. s básníkem nebo hercem pokulhává, ale nekulhá docela.

Starou otázku, patří-li do kostela jen díla po výtce umělecká, či smějí-li tam, v něm i na něm, býti též díla umělecky méněcenná, ovšem ne vůbec nevkusná, účelnost rozhoduje kladně: pokud to které dílo, s právě vyslovenou výhradou, slouží účelu a úkolu chrámu, poskytovati totiž svým dílem podnětů „pozdvižení mysli k Bohu“, jest jeho místo tam nesporné, A ovšem také naopak! Třebas je žádoucno, aby v každém případě také umělecký vkus byl pěstován a vychován, hlavním účelem to není, jakož nejeden náboženský námět sotva může býti zobrazen tak, aby docela vyhovoval přísným požadavkům umělecké pravděpodobnosti, opírajícím se o požadavky vědecké (anatomické atd.), a přece zobrazován býti má a zobrazován bývá ku vzdělání pozorovatele.

*

m. — Jan Kochanowski.

Počátkem června oslavovali Poláci — za značné účasti jiných Slovanů — velmi vřele tohoto svého klassického básníka, od jehož narození uplynulo 400 let. Také u nás byl K. s oblibou překládán již od prvních

pěstitelů styků českopolských, nedávno pak vyšel skoro současně dvojí překlad jeho „Trénů“, E. Chalupnického a Jana Karníka, jenž věnoval mu také pěknou studii v knize „Pod perutí bílého orla“.

Poměr K-ého ke katolickému náboženství rozebírá nyní podrobněji proslulý liter. historik prof. Ign. Chrzanowski v „Przeglądu Powsz.“ Básník byl vychován v tradici katolické, ale nebyl slepý k oné „rakovině zkaženosti“, která v letech jeho mládí rozežírala církev. Nikdy však, pln uměleckého klidu a umírněnosti, nebije do ní tak zlomyslně jako na př. Rej, a zvláště nikdy se nevysmívá ani zbožnosti ani nauce církevní.

Je také pravda, že mu působila obtíže některá náboženská tajemství obsažená v dogmatech; proto se v mladých letech klonil k protestantství a protestanté ho také pokládali za svého člověka a zasypávali ho chválami. Ale přesto K. nejen k nim nepřešel, nýbrž po návratu do vlasti vystupoval na obranu církve katolické se stejnou upřímností, s jakou dříve odsuzoval chyby jejího duchovenstva. Nechutí k protestantství naplnilo ho zvláště pozorování následků reformace, jež rozbila dřívější náboženskou jednotu a roznítila lidskou nenávist i krvavé války.

K. byl v základě duší upřímně náboženskou, jenž věřil celým srdcem v Boha a v Prozřetelnost a vysoko hodnotil mravní život, uspořádaný podle nauky Kristovy. Pracoval v tom směru také sám o sobě, ba hlásal, že i politika musí býti nutně podložena mravními zásadami a že nejpevnější oporou státu jest mravnost jeho občanů.

Jako básník nebyl K. geniem ale měl nevšední talent lyrický, živou obrazivost, upřímný cit a smysl pro krásu. Svůj talent rozvinul úsilovnou prací, zejména dlouhým studiem literatury starověké a italské. Jeho nejpřednější zásluhu vidí Chrzanowski v tom, že rozšířil neobyčejně obor polské poesie: před ním znala polská poesie jedině praktický cíl, didaktický nebo satirický. K. uvedl do ní svět lidské duše: svou básnickou tvorbou vyznával se ze svých vlastních citů, vyzpíval v ní svou lásku k Bohu, vlasti a přírodě, k ženě a dítku, své osobní touhy a naděje, bolesti a smutky.

Druhou zásluhou K-ého jest, že on teprve dal polské poesii básnický jazyk a vůbec krásnou formu. První z básníků píšících polsky pochopil, že sám talent nebo nadšení nevytvoří opravdu krásné básně, že není velké poesie bez vědomé umělecké práce, ba že i prostota poesie bývá nejednou ovocem mozolné práce. Poněvadž bez krásné formy není opravdové poesie, možno K-ého právem nazývati tvůrcem polské poesie: před ním byly v Polsku jen verše.

*

Hugo Wast

je přijaté spisovatelské jméno (vl. Dr Gustavo Martinez Zuviria) vynikajícího katolického romanopisce v Argentinii. Narodil se 1883 v Sierra de Cordoba, kde s rodinou v létě přebývá. V zimě jako advokát a politik působí v Buenos Ayres.

Díla jeho na začátku neuznávána; prvý román z r. 1911 „Květ broskve“ těžko se probíjel. Nyní však jest i v mimošpanělských literaturách znám i slaven. Přední jeho romány jsou: „Kamenná poušť“ (rodiště), „Neúprosná“, „Krkavčí dům“ (z revoluce 1877), „Černé údolí“.

*

mn.—Lidový popěvek o Husově rodišti u Prahy. Po rozpravách o rodišti Husově u Prahy (Hlídka 1924) byl jsem upozorněn jedním řeholníkem, že v oné krajině skutečně si za jeho dětství lidé vyprávěli, že Hus pocházel z jejich Husince a nikoli z jihočeského. V pražských „L. L.“ 13. dubna t. r. praví nejmenovaný pisatel, že zachytil hospodský rozhovor o rodišti Husově, do něhož zasáhl hospodský takto: „Říkejte si, co chcete, já dobře vím, o který Husinec jde. Pročpak bychom už byli jako kluci zpívávali: Nedaleko Prahy stojí Husinec, kde byl zrozen Jan Hus, český vlastenec . . . A tomu už je pěkná řádka let.“

*

Noviny
starověké i novověké vznikly z potřeby oznamovati, co nového, především „nahoře“, aby lidé věděli, čím se říditi. Tento úkol v jádře zůstal hlavním až dosud, jakkoliv obsah novin se rozšířil: jak ve světě vysoké politiky, tak mezi lidem dává se přednost novinám, které rychleji a bohatěji zpravují o tom, co nového.

V našem novinářství naproti tomu převládl — jednak z nedostatku peněz na zpravodajství, jednak z lenosti neb neschopnosti spolupracovníků, čísti a v čas podati zprávy, zvláště z ciziny — zvyk novinářů, vlastním rozumem či rozoumkem přemílati, co se stalo či nestalo, aniž se čtenář vždycky pořádně doví, oč vlastně jde. Je kolikrát k smíchu ta ctižádost novin, míti také „úvodník“. Šaldův Zápisník praví o tom (s. 281): Do redakcí českých novin neproniklo ještě přesvědčení běžné na západě jako denní světlo a zdravý vzduch: totiž, že účelem novin je rychlé a svědomité referování čili reportáž. V tomto směru žijí české noviny ještě ve stavu rajské nevinnosti nebo, nevěříš-li v ni, ve stavu tak doby bronzové; podle jejich názoru hlavní věcí v novinách je řečnění, polévání skrovných faktů různou ideologickou omáčkou podle té které politické barvy, až ty skrovné faktíčky v ní úplně utonou a sem tam vyčuhuje z nich jen zcela malý zbyteček. Věru, české noviny vypadají, jakoby byly psány pro idioty, pro lidi, kteří neumějí myslit a soudit, kteří nemají zubů, jimiž by si rozmělnili tu hubeuou potravu faktů a událostí, která se jim podává: redakce vykonává tu kousací práci za ně, a jako nemluvňatům servíruje jim obyčejně kašičku již přežvýkanou ve vlastních přepečlivých ústech mateřských. Nenamáhej si, miláčku, zbytečně svou soudnost! My myslíme za tebe; ty nemusíš dělat opravdu nic jiného, než číst, a ovšem číst pouze očima, ne

také myslí a rozumem nebo obrazností; jen polykat očima, jako dítě polyká pusinkou. Basta, basta. Což nestaráme se o tebe s péčí přímo příkladnou?“

*

Utopia.

1516 vydal blah. mučeník Tomáš More pod tím jménem prvý román o státě komunisticky řízeném na osamělém ostrově (u - topia, po řecku utvořené slovo, = ne - místo; Němci říkají Nirgendsheim). H. Brockhaus ve svých studiích o umění na Athosu připadl na myšlenku, že kolem 1513 arcibiskup Gabriel Merino z Bari navštivil Athos, aby na 5. Lateránském sněmě (1512—7) podal zprávu o tamním zřízení, podle něhož by církevní stát a církev mohla býti reformována. Návrh byl zamítnut, a tož vydán ve změněné podobě (něco vynecháno, něco přidáno, mnišské poměry vylíčeny jako světské atd.) ve Flandřích od T. More s přátely reformy Erasmem a j. Jen zasvěcenci věděli, že 1. kniha jedná o reformě církevního státu, 2. o svobodě náboženství.

Jelikož reklama na základě B—a spisu asi prohlásí „Utopii“ za jeden ze spisů reformačních, stůj zde o něm tato zmínka. Znalci jej totiž sám prohlašují za utopii, totiž za vymyšlený, historicky nedokázaný román, tak že odpadají důsledky.

*

Otravný vzduch

býval — podle domněnky archeologů — hnán do hrobek egyptských a snad i babylonských, o nichž nás teď poučují vykopávky anglo-americké výpravy v Ur, již vedle prof. C. L. Vooley. V díle „Před 5000 let“ popisuje dobu sumerskou v území Eufratu a Tigridu, jež následovala po osazenství kmene Martu neboli Amurzu z Malé Asie a po druhém od kmenů arabských a vyznamenává se netušeným dosud pokrokem ve stavitelství (klenba!), sochařství, kovotepectví atd. Umělecké poklady, nalezené tu v hrobkách královských, předčí ještě nad ony, které objeveny na př. v hrobce Tut - ench - Amunově.

Hrobky ony jsou plny lidských koster, mužských i ženských — vojáků s přilbami a oštěpy, dvorních dam s ozdobami a j. Jde tu zřejmě o lidské oběti, jimiž pohřeby královských osob provázeny, a jelikož na mrtvolách nepozorovati známek násilného zabití, soudí se, že jako v Egyptě tak i zde utráceny otravnými plyny.

*

Stěhování ptactva

zaměstnává odedávna pozorovatele přírody, jimž se podařilo již leckterý předsudek opraviti, na př. co do délky letu mezi odpočinky, co do výše letu atd. Pud sám dosud vysvětlen není: celkem o něm nelze říci více, nežli že je to pud dědičný, v jistých obdobích nějakými fysiologickými pochody probouzený, jenž ale není přesně

zákonný, an se měnívá podle pohlaví a stáří a může i zmizeti, neboť některé druhy se i přestávají stěhovati. Každy výklad na př. podle vzduchových proudů, podle vyšší teploty, podle různého vzduchotlaku, podle proudů magnetických dosud známých, naráží na výjimky, které určitého pravidla nepotvrzují. Podle toho třeba dosud posuzovati zprávy, že ten onen přírodozpytec objevil zákon ptačího stěhování.

Opět a opět se ozývá odpor severnějších krajů proti ničení našich milých a užitečných zpěváčků na jejich hromadné dráze v krajích jižních, ale zdá se, že bez úspěchu.

*

KNIHOPIS.

I de la Brière, L organisation internationale du monde contemporain et la papauté souveraine. Spes, Paris 1930 S. 284, 20 sv.

J. B. Domecq, Vocabulaire de psychologie. Cattier, Tours 1929. S. 122.

A. Dyroff, Reden, Ansprachen u. Vorträge d. Gr. Georg v. Hertling. Mit einigen Erinnerungen an ihn. Bachem, Köln 1930. S. 240, 3·60 M.

M. Falla, Lineamenti dè metafysicà generale. Vita e Pens., Milano 1929. S. 459, 20 l.

E. de Faye, Problèmes de la vie chrétieme. Fischbacher, Paris 1929. S. 167.

H. Geld, Die Juden u. Judengemeinden Mährens in Vergangenheit u. Gegenwart. Jüd. Verlag, Brünn 1929. S. 636, 45 M.

G. Gundlach, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt u. d. Jesuitenordens. Herder, Freiburg 1930. S. 120, 4·50 M.

Ch. Ledré, Las émigrés russes en France. Spes, Paris 1930. S. 288, 12 fr.

K. Lugmayer, Die gesellschaftlichen Rundschreiben Leo XIII u. seiner unmittelbaren Vergänger. Typogr. Anstalt., Wien 1930. S. 464, 17 S. (83 K).

G. Niemeier, Die Methoden u. Grundauffassungen der Religionsphilosophie d. Gegenwart. Kohlhammer, Stuttgart 1930. S. 213, 7·80 M.

G. M. Paris, Tractatus de Ecclesia Christi. Marietti, Taurini 1929, S. 254 82 l.

N. Peters, Unsere Bibel. Die Lebensquellen d. hl. Schrift. Bonifaciusdruck., Paderborn 1929. S. 544, 9 M.

W. Piotrowicz, W nawiasie literackim. Wilno 1930. S. 253.

M. J. Rouet de Journel et J. Dutilleul, Enchiridion asceticum. Loci SS Patrum et scriptorum eccl. ad asscesim spectantes. Herder, Freiburg 1930. S. 666, 13 M.

G. Schnürer, Kirche u. Kultur im Mittelalter. I. 1954, s. 426. II. 1926, s. 560. III. 1929, s. 464. Schöningh, Paderborn.

P. Siwek, V pogonmi za nieskończonością. Konferencye apologetyczne wygłoszone w r. 1929 w Paryżu. Wydawnictwie ks. Jesuitów, Kraków 1930. S. 252, 3·50 z.

Vychovatelský.

Maturity
šťastně či nešťastně, jak kde a kým, skončeny a na čas se o nich zase přestane mluviti. Nářků na ně poslední dobou beztak ubylo, a kromě hlasův odbornickych bývaly to obyčejně nářky z útrpnosti nad ubohými maturanty, mnohdy zapomínající, že žádná poctivá zkouška není zábavou a že život studentský — život veselý s jeho sporty a legracemi všeho druhu třeba přece také někdy přerušiti — studiem. Lamentujíť nad nynějšími maturitami i profesoři, a to vysokoškolští — nad tím totiž, že maturitní řešeta dneška bývají tuze velkooká, propouštějíce na vysoké školy tolik materialu méněcenného.

Námitky proti maturitám nejsou všechny nevěcné. Zvláště ne námitka vzatá právě z úkolu maturity: ukázati, že abiturient nabyl toho vzdělání, jehožmá střední škola poskytnouti, t. z. všeobecného. Nemožno arciť vymeziti, kde všeobecné vzdělání začíná a kde přestává. Ale že ledaco z toho, co se při maturitě žádá, ku všeobec. vzdělání nepatří, o tom sporu není. Neškodí sice nikomu, naučil-li se víc než bude v životě potřebovati, a ještě méně to, že jeho všeobecné vzdělání je všeobecnější než jeho souseda: ale jde o to, nutno-li takovými poznatky, které se beze škody za půl roku, za rok zapomenou, přípravu k maturitě a ji samu ztěžovati. Tříbil se také jimi rozum, pamět, soudnost, dobrá! Ale jde o odříkávání při zkoušce!

V jednom vídenském týdeníku navrhuje se z toho a jiných důvodů, nikterak sentimentálních: zrušiti zkoušky zralosti vůbec, čas na jejich přípravu vynakládaný využitkovati ku pravidelnému vyučování, spokojiti se obyčejným pololetním vysvědčením, ale za to na vysokých školách zavésti odborné přijímací zkoušky, odborné totiž podle toho, co by tam kdo chtěl studovati.

Návrh je jistě zcela rozumný a lze jej snadno provésti. Vysokým školám by velmi prospěl, svobodě ve volbě učení by neublížil. Víme, že přijímací zkoušky do střední školy mnohému zkoušenci ublíží: představme si jen hocha z venkovské školy najednou postaveného v cizím prostředí před cizího „professora“ atd., jak snadný je tu omyl v žákových schopnostech, kolika schopným bylo takto studium znemožněno a naopak.

Při odborných zkouškách vysokoškolských by toto nebezpečí nebylo sice docela zamezeno, ale jistě velmi omezeno, a výběrem by se prospělo jak vysokému učení, tak vědeckému pokroku.

*

Studovaný proletariát
dělá starosti i — nepřelidněné! — Francii, tak že se v tisku objevil vážný návrh, pro maturanty zřizovati školy rukodělné. Jako prý v SS amerických intelligent průměrně málokdy

vydělá přes 6 doll. denně, kdežto vyučený zedník mívá jich až 16, tak ve Francii na př. poptávka po vychovatelce s platem 250 fr měsíčně vynese třebas 60 nabídek, kdežto poptávka po kuchařce za stejných podmínek ostane bez nabídky. Lékárníků ve Francii r. 1914 bylo 1468, r. 1925 2950, lékařů r. 1913 8247, r. 1927 17.196.

V bojích o školu, zda jednotná či differencovaná, se školným či bez něho (jako ve SS), universitní vzdělání kdekomu, postup bez výběru či s výběrem atd., zapomíná se příliš na toto poslední. Jde-li umění odjakživa žebrotou, není to tuze čestné, aspoň ne v případech skutečného umění. Odsouditi nesprávnou školskou politikou k žebrotě studovanou intelligenci bylo by nejenom nečestné, ale krajně nebezpečné.

*

Mládež škole odrostlá v nejrozhodnějších letech postrádá náboženského poučování mimo kázání pro všechny. Pokračovací školství se zdokonaluje směrem obecného, tedy ne pouze odborného vzdělání (pro učně všech oborů), převážná část oné mládeže však (rolnické, nádenické) nemá vůbec žádného dalšího vyučování, leč snad ve školách hospodářských: o náboženství však ani ta ani ona již nikde neslyší, leda snad posměšné a nenávistné poznámky proti němu. Co si pak ze školy zachránila nebo uslyší v kostele, daleko nestačí, tím méně stačí tu a tam konaná přednáška ve spolcích. Není tedy divu, že náboženských vědomostí, které přece jsou podkladem náboženského vědomí, přesvědčení a života, je tak poskrovnu, a že náboženství se mládeži v nejlepším případě stává jen záležitostí spolkovou, bojovným heslem naproti druhým, a ne tím, čím po přednosti býti má, pravidlem a směrnicí osobního života.

V Nizozemí haarlemský biskup se synodou nařídil v každé farnosti radu mládeže, aby péče o mládež, jak ji různé spolky pěstují, byla prováděna spojitě a jednotně. Má býti postaráno o náboženské poučování mládeže do 17 let. Za tím účelem se zřizují dvoje marianské kongregace, mužské a ženské, a to po dvou oddílech: pro mládež do 17 let, právě s oním úkolem vyučovacím, a druhý oddíl pro mládež nad 17 let, která již začíná vystupovati ve veřejném životě.

*

Řecko-katolická akademie ve Lvově.

Po válce založená ukrajinská universita ve Lvově se neudržela, kněžský dorost pro Rusíny se odchovává na jmenované akademii, založené od metropolity Šeptyckého. Celkem zařízena podle předválečných fakult rakouských, ale studie trvají 10 půlletí. Posluchačů jest nyní 170. Profesorů má býti podle stanov 12 řádných a 6 mimořádných. Vydává se tam latinsky a malorusky časopis Bohoslovia (od r. 1923) a sbírka „Opera theologicae societatis Ucrainorum".

*

m. — Dva methodické směry v americkém školství. Jak referují pražské „Pedag. rozhledy“ (1930 č. 5), plují v současné americké škole vedle sebe a proti sobě dva methodické, navzájem velmi odlišné proudy. První směřuje k společnému vyučování, skupinové práci a silně zdůrazňuje samostatnost a iniciativu žákovu. Škol tohoto směru možno viděti v Americe velmi mnoho, od nejradostnějšího třídního života až po to, co bychom mohli nazvati pokračováním dětských zahrádek.

Proti tomuto třídnímu vyučování stojí zcela jiný směr. Ten chce býti práv jednotlivci, chce jeho ducha vyvíjeti ve vyučování ne hromadném, ale jednotlivém, a to prácí. Děti pracují každé samo pro sebe; jeden hoch se zabývá počítáním zlomky, druhý řeší úlohy skupiny I., třetí kontroluje, má-li správne výsledky svého počítání, čtvrtý řeší úlohy skupiny II., určené jen pro ty, kteří v I. skupině mají chyby a pod. Tak je tomu skoro ve všech předmětech.

Je samozřejmé, že při této methodě veliký význam má kniha a že rozhovor při vyučování ustupuje do pozadí. Ale i při hromadném vyučování ve třídě se vychází z toho, co žáci doma neb v knihovně již četli; každý žák má povinnost alespoň 2 hodiny týdně pracovati v knihovně, aby se naučil s knihami zacházeti a samostatně pracovati. Stává se tedy v amerických školách kniha osou, kolem níž se otáčí celý školní život.

Můžeme tedy snad doufati, že za několik let přijde opět kniha ke cti také — u nás?

*

Žákovské noviny a časopisy u nás porůznu a jen s vydatnou pomocí dospělých vydávané, v SS Ameriky se rozmnožily prý až na 5000, strojem psaných i tištěných. V universitě Columbia (New-York) sešlo se tuhle 1500 hochů i děvčat, vydávajících asi 700 svých časopisů, poradit se o směrnicích této práce, dopisování a redigování.

Beze sporu je to zaměstnání z nejušlechtilejších, jež ale není beze stínů, jest-li ponecháno jen žactvu samému. Jeden z nich jest, že se tak u mnohých vychovává lehkovážné velikášství naproti vážné spisovatelské práci. Napsal-li před lety jeden (soc. dem.) kritik, že školní úloha (Schulaufsatz) snadno vychovává Schundliteraty, platí to o oněch časopisech zvýšenou měrou.

Hospodářsko-socialní.

hd. — Majetek států.

Číslice o něm uveřejňované mohou ovšem býti jen přibližné. Koho zajímají, musí býti pamětliv nejen toho, ale pokud by odtud chtěl souditi o příjmech jak státu, tak jeho jednotlivých příslušníků, musí pamatovati také na cizozemské zatížení toho kterého státu, pak na mezistátní hodnotu jeho peněz a konečně na výši životní spotřeby jednotlivců (index).

Nejvyšší obnosy na jednotlivce připadají ve Švycarsku, pak v Anglii a Nizozemí (Holandsku); nejnižší v Rusku (pokud možno příslušným výpočtům věřiti), poněkud vyšší v Polsku, Maďarsku, Rumunsku, Jugoslavii a v Italii.

Anglie a Švycarsko umísťují ze svého ročního příjmu asi 4% v cizině, Belgie, Francie a Holandsko asi 3%. Většina evropských států však vypůjčuje.

Největším dluhem zatíženo jest Německo (válečné náhrady podle Youngova plánu 35 milliard M, ostatní závazky do ciziny 15 milliard, proti čemuž má pohledávek jen asi 10 milliard M). Přes to však připadá na jednoho příslušníka víc než ve všech nových státech; arci jsou také břemena vyšší než jinde.

*

Anglické noviny.

Sotva tu (minule) otištěna zpráva o velikých nákladech anglických novin, přichází jiná, že londýnský raník „Daily Chronicle", jenž měl 1 million nákladu, zanikl, totiž spojen s jiným deníkem liberální strany „Daily News". Vysoké náklady vysvětlují se totiž hlavně tak, že se obecenstvu kromě různých sensací poskytují pojistky, vypisují ceny atd., což arci stojí mnoho peněz, až se jich konečně nedostává.

*

Kobylky v Palestině.

Hrozná tato rána pro jihovýchodní vegetaci, zvlášť osení, byla v jižn Pialestině z části odvrácena. Od Chan Junis až skoro k Bersabee postavena plechová přehrada 38 km dlouhá a 30—35 cm vysoká. Té nemohouce vylíhlé kobylky přelézti táhly podél ní a padaly do jam půldruha m dlouhých a aspoň 1 m širokých i hlubokých, vykopaných vždy po 12 m. V polonaplněných jamách kobylky ničeny; byl případ, že jedna jáma rozměru 6 : 3 : 1½ v krátké době takto vyprázdněna 15krát.

Příval létajících kobylek ovšem takto odvrácen býti nemůže, tu třeba pomýšleti na jiné prostředky. Ale tento příklad vlády jest poučný i pro jiné případy, a to nejen v Palestině, ale třebas i u nás, kde nejúčinnějším prostředkem proti záplavě myší, housenek, chroustův atd. se zdá dávati je do — novin.

Politický.

U nás.

Sněmovna odchází na prázdniny, vyřídivši pramálo z vytčených úkolů, v nichž takořka ve všech jde o zatížení rozpočtu, aniž se udává úhrada. Hrozíme-li se slov: nové daně!, nepřímo budou nová cla atd. o nic příjemnější, leda že postihnou hlavně některé části obyvatelstva; nepřímo arci skoro všechny.

Protivy mezi stranami socialistickými a ostatními mařily práci sněmovny. Ale vidí-li ten, který dříve nic nedělal, satisfakci v tom, že ti druzí po něm nedělají také nic, je to pro obecnost útěcha slabá.

V ústavním světě vůbec poměry, jaké nastaly v Praze, vodívají k odstoupení vlády nebo k rozpuštění sněmoven.

*

Rumunsko

nepřestalo sice býti královstvím, ale bylo za nezletilého krále řízeno státní radou, když následník Carol zač. r. 1926, ačkoli ženat a otec tehdy jmenovaného následníka (Michala), uzavřel t. z. morganatický (stavovsky nerovný) sňatek s jakousi Lupescu a proto byl od tehdejší liberální vlády, ještě za živobytí otce, krále Ferdinanda, zbaven následnictví a vypovězen z říše; jelikož nyní po jeho náhlém návratě a uznání králem bessarabský (pravosl.) metropolita Gurie prohlásil, že pravoslavná církev tehdy rozvodu (rozluky) s královnou Helenou neuznala, šlo by tu vlastně o dvojženství. (Pravoslavná církev totiž slova Spasitelova o rozchodu manželů pro cizoložství vykládá jinak než katolická.) Záleží teď na smíru s královnou, ale — . Liberální strana (Bratianu), která Carola vypudila, nyní jej přijala a uznala, a ostatní též.

Krátce před příjezdem královým podepsal nuntius Dalci a rumunský ministr osvěty listinu, kterou se uvádí v platnost dlouho projednávaný konkordát (7. čna).

*

Indie.

Povstání se šíří a stává se násilným, ale není první ani ještě poslední. Tisk všechny zprávy o něm horliyě šíří, a to nejen že má zas něco nového, ale také ze škodolibosti k Anglii.

Rub oprávněné jinak touhy po samostatnosti Indů prozrazuje věcná úřední zpráva komise Simonovy anglické vládě: kdyby se Indie tak jak jest ponechala sobě samé, obyvatelstvo se vyvraždí, neboť je tu 70 milionů Pariů, s nimiž ostatní kasty ještě dlouho se nespojí — Gandhi sám si jich nevšímá! Jeden z vůdců těch „nečistých“ podle „Osservatore Romano“ prosí papeže o přispění...

*

Jak si v Číně vypovídají válku.

I v čínské republice panuje zavist a řevnivost mezi předáky, a ti se neštítí ubohou zemi ničiti novými válkami. Tu nynější proti presidentu Šang Kai-Šek-ovi, který teď Čínu ne bez úspěchu řídí, bylo předvídati, neboť soupeři se překonávali ve zdvořilůstkách. 10. února psal guvernér v Šansi Yen presidentovi: Se slzami v očích musím Vám oznámiti, že přišel čas, abyste odstoupil. Navrhuji Vám, abyste podnikl cestu do ciziny. Bylo by mi potěšením, kdybych Vás mohl vyprovoditi. Na to president, že si musí to potěšení odříci, ana mu povinnost káže, vytrvati na místě. Yen (a Feng) 7. března ohlásí, že jistě se odeberou do Evropy. Ale jejich tlupy (zatím připravené k válce) je uprosí, aby jich neopouštěli, a tož zůstanou, a je vojna!

*

Politické pozadí eucharistického sjezdu v Karthagu popisuje Punicus ve víd. „N. Reich". Asi 150.000 účastníků v té africké pustině — toť jistě velkolepý výsledek.

Sjezdu právě tam se domáhal tamní arcibiskup Lemaître. Belgický dvůr byl by jej měl rád v Belgii, které letos slaví 100letou památku své samostatnosti; Italie tomu přála, ale památka sv. Augustina dala převahu.

Lemaître psal do Paříže: Když my tu děláme, co je k slávě boží, dělejte Vy, co by zvedlo čest Francie. Pak jel sám do Paříže „ohmatat tepnu vlády". A Doumergue mu řekl, že ta je na 100°, ba Poincaré jej ujistil, že ta jeho je na 101°, — a bylo mu řečeno, aby jen zařídil vše co nejlépe, o peníze aby se nestaral. 4000 kněží mohou jeti zdarma.

Zástupce papežův na sjezdě měl býti Vlach, ale papež sám jmenoval Francouze (kard. Lepicier). Ale Mussolini nechtěl do vlašských vod pustiti válečnou loď, jež by zástupce odvezla. Tu Pius sám najal pro něj loď, a 400.000 lir za ni mu Francie hradí. Arcibiskup Lemaître navštívil tunisského velitele Maçerona, aby skrze něj čestné předsednictví bylo nabídnuto moslimskému beyovi. I to v Paříži přijato.

Ještě více než v Chicagu bylo tu pozorovati směs národů a vyznání, totiž jako v území missijním; kard. Lepicier sám musel bydleti ve ville kteréhosi žida.

Takto národní řevnivost sice poněkud zmenšila účast mimofrancouzskou, ale jinak přispěla k nečekaně slavnému průběhu sjezdu.

HLÍDKA.

Mandeové.

Napsal Dr. Tomáš Hudec. (O.)

Mandejské knihy znají také křesťanství a křesťanskou nauku uloženou v Evangeliích. Jsou to hlavně dvě křesťanské postavy, jež upoutaly pozornost Mandeů, ovšem různým způsobem: Jan Křtitel a Ježíš Kristus.

Jan Křtitel těší se největší úctě jako jeden z předních hlasatelů a representantů mandejského náboženství. Naproti tomu v Išu-Mšiha, v Ježíši Mesiáši, vidí podvodníka a úhlavního svého nepřítele.

O Janu Křtiteli jednají v Ginze traktáty 188—196 patřící k nejstarším součástkám této knihy, neboť tu není ještě stopy nauky o Králi Světla. Jinak mimo tuto partii Ginza o Janu málo mluví a Jan nikde nehraje oné význačné role, jaké mu pozdější mandeismus připisuje.

Dle uvedených traktátů Jan působil po 42 léta u Jordánu a pokřtil v něm nesčíslné duše. Tu se mu ukázal Mandâ d'Hajje v podobě malého chlapce starého tři léta a den, a žádal si býti od něho pokřtěn. Jan si chce odpočinout a odkazuje Mandâ d'Hajje na příští den. Mandâ d'Hajje prosí nejvyšší bytost, aby seslala na Jana spánek a aby noc byla zkrácena na jedinou hodinu. Když se Jan ze spánku probudil, překvapuje jej Mandâ d'Hajje otázkou o způsobu jeho křtu. Jan odpovídá: „Vrhám lidi do Jordánu jako ovce před pastýřem. Svou holí je skropím a vzývám nad nimi jméno Života.“ Na naléhání učeníků konečně sestupuje do Jordánu, aby žádosti Mandâ d'Hajje vyhověl a tento kráčí za ním. Než tu Mandâ d'Hajje rozestřel nad Jordánem své světlo. Jordán vystupuje z břehů a na to

coufá nazpátek, tak že Jan zůstal na suchu. Ryby i ptáci otevírají ústa a velebí Mandâ d'Hajje. Jan nyní chápe, že má před sebou toho, v jehož jménu udílel dosud křest, a žádá ho, aby vložil na něj svoji ruku, vzal jej s sebou a zjevil mu všechna tajemství. Mandâ d'Hajje praví: „Vložím-li na tebe ruku, opustíš tělo. Jan odpovídá: Viděl jsem tebe a nechci déle zde býti. Tu Jan zemřel a ocitl se v místě světla a jasu, kde přednáší prosbu za své stoupence, kteří jsou znamením života poznamenáni, kteří byli čistým křtem pokřtěni a nad nimiž bylo vzýváno jméno mocného Prvního Života."

Příchod Mandâ d'Hajje k Jordánu, žádost, aby byl pokřtěn, Janovo zdráhání: vše to jsou patrné reminiscence na vypravování Evangelií o křtu Kristově. Ba i ono světlo, jež se rozlilo na Jordánu, je ohlasem křesťanské legendy zaznamenané už svatým Justinem,[1]) který píše, že po křtu Páně „světlo veliké ozářilo místo ono".

Jak už řečeno, stojí tyto traktáty, nadepsané „O odchodu Janově", v Ginze úplně osaměle. Osobnost Janova, o níž se Mandeové dověděli, byla jim velice sympatickou, poněvadž Jan uděloval křest, a to v Jordánu, tedy týmže způsobem, jako byli křtěni i Mandeové. Tím se stalo, že Jan se pozvolna stal hrdinou mandeismu, ač ve starší periodě byl zcela neznám. Stoupající úcta Jana Křtitele dala vznik Knize Janově, Sidra d'Jahjâ, v níž je legenda Janova široce rozpředena. K původnímu mandejskému systému Jan Křtitel však nepatřil, jak mezi jinými dokazuje sám Brandt.[2])

Vedle Ruhy a Sedmera patří mezi původce falešných náboženství také zakladatel křesťanství Išu-Mšiha, Ježíš Mesiáš. Ginza vypravuje o něm různé podrobnosti, ovšem s nenávistného hlediska mandejského.

Ruha a planety pojaly plán „stvořiti lživého Krista, aby všechny světy svedl ke hříchu a rozdělil svět mezi lidi dle hranic a řeči a aby převrátil řeč v ústech lidských".[3]) Tento Mšiha se ztotožňuje se zlou planetou Nbu, t. j. Merkurem. Narodil se v Jerusalemě, když byl Paltus (t. j. Pilát) králem světa. Jeho matkou byla Ruha d'qudša, ale vstoupil do lůna panny, kde zůstal po devět měsíců. Jeho jméno Amunel (Emanuel), ale sám se nazýval Ježíšem Spasitelem. Ohněm byl oděn, ohněm zahalen, v ohni prováděl zázraky.[4])

---

[1]) Dle Brandt, Mand. Religion s. 138.
[2]) Mand. Religion s. 139.
[3]) Ginza s. 247.
[4]) Ginza s. 29.

Když dorostl, vstoupil do domu židovského národa, osvojil si jejich moudrost, převrátil Thoru a všechny jejich činy. Říkal jim: „Já jsem pravý bůh, jehož Otec sem poslal. Já jsem prvním, já jsem posledním poslem. Já jsem Otec, já jsem Syn, já jsem Duch svatý. Pojďte, vizte, já jsem ten, který křísí mrtvé, působí zmrtvýchvstání a dokonává vykoupení. Já jsem Anoš Nazorejský.“ — Když Jan v oné době uděloval křest, přišel k němu Ježíš Kristus, přiblížil se pokorně a přijal křest Janův a moudrostí Janovou stal se moudrým. Pak ale převrátil řeč Janovu, změnil křest v Jordánu, změnil věci spravedlivosti a kázal zločiny a klam ve světě. Než Anoš Uthra, který přišel do Jerusalema, odhalil podvod Ježíšův a usvědčil římského Krista jako lháře. Tento byl od židů spoután a přibit na kříž.[1])

Kristus, proti němuž Ginza bojuje a jehož tak nenávidí, je zástupcem křesťanství, a to křesťanství byzantského, od něhož, jak vidět, bylo Mandeům zakoušet utlačování a pronásledování. Byzanťané považovali se za potomky Římanů a proto se sami nazývali „Romaioi“. V semitských jazycích dodnes slují „rumi“, t. j. Římany. A z té příčiny i Kristus, v něhož věřili Byzanťané, má v Ginze stále přívlastek „římský“.

Mezi stoupenci římského Krista mají Mandeové zase ve zvláštní nenávisti mnichy, jejichž askesi zesměšňují a na něž hromadí všechny myslitelné pomluvy a ohavnosti. Svátosti křesťanů jsou jen napodobením toho, co ustanovil Mandâ d'Hajje. Nejhorší věci, jež si lze představiti — lidské sperma, výkaly, menstruační krev — tvoří součástky křesťanských svátostí. Ba křesťanům se tu připisuje již rituelní vražda: „Zabijí židovského chlapce, vezmou z jeho krve, zapekou ji do chleba a podávají to za pokrm.“ [2])

Že tato nenávist, vyhnaná na nejvyšší stupeň, je opravdu ohlasem a výsledkem pronásledování, jakým byli Mandeové od byzantských křesťanů stíháni, dosvědčuje rada, kterou dává Ginza svým vyznavačům: „Když Kristus vás utlačuje, řekněte mu: Náležíme k tobě. Ale v srdci ho nevyznejte a neodpadněte od slov svého pána, vznešeného Krále světla. Neboť lživému mesiáši nejsou skryté věci zjeveny.“[3])

Kdy asi bylo ono pronásledování, jehož patrnou ozvěnu nalezáme v Ginze?

Dolní Babylonie, sídlo Mandeů, byla dlouho před Islamem pod vládou perských Sasanovců, kteří se k Mandeům chovali tolerantně.

[1]) Ginza s. 51.
[2]) Ginza s. 227.
[3]) Ginza s. 29.

Brandt[1]) myslí, že to byla církev nestoriánská, která v Persii se těšila plné volnosti a velkému vlivu a která tak krutě stíhala Mandeje jako odbojné sektáře. Než proč potom Mandeové Krista nazývají důsledně „římským", kdežto Nestoriáni byli nepřáteli úředního pravověrného křesťanství byzantského? A pak, jak Lagrange podotýká, není myslitelno, že by vláda Sasanovců byla trpěla tak kruté vystupování Nestoriánů proti klidným Mandeům. Nelze také mysliti na ony doby, kdy vojska císařů Mauritia anebo Heraklia v bojích proti Peršanům pronikla do Dolní Babylonie, neboť obsazení těchto krajů bylo jen krátké a přechodné. Právem proto Lagrange[2]) se domnívá, že je to nejpravděpodobněji potlačování, které postihlo Mandeje tak jako ostatní sektáře za císaře Theodosia. Theodosius vydal totiž r. 425 zákon, jenž nařizoval vypudit ze všech měst manichejce, bludaře a všechny ostatní sekty. Kruté důsledky tohoto zákona bylo zakoušeti i Mandeům.

Třebas Mandeové křesťanství tolik nenáviděli, neubránili se přece jeho vlivu. Vliv tento pozorovat v učení o Anošovi, jak jej hlásá nauka o Králi světla. Mandeové pociťovali potřebu postaviti svým vyznavačům před oči postavu, která by tvořila protiváhu vůči křesťanskému Kristu, ba která by jej svou mocí a velebností ještě převyšovala. Touto postavou se stal, jak už dříve na to poukázáno, Anoš Uthra. Anoš byl znám sice už staršímu mandeismu, ale teprve v nauce Krále světla stal se v mandejském pantheonu zjevem, který počal zatlačovati do pozadí samého Mandâ d'Hajje. Měl se státi Mandeům tím, čím byl křesťanům Kristus. Proto jsou přenášeny na Anoše rysy vzaté z osoby Kristovy a Anoš se stává kopií Krista, ovšem kopií matnou, neživou a postrádající naprosto oné životnosti, jakou se vyznačuje Kristus Evangelií.

Anoš — tak jako Kristus — zjevil se na zemi v době Paltusa, krále světa. Odebral se do Jerusalema oděn jsa v roucho z oblaků. Kráčel v tělesné podobě, neměl však šatu těla. „Uzdravoval nemocné, vracel zrak slepým, očišťoval malomocné, vzpřimoval chromé a plazící se po zemi, aby mohli choditi, dává mluviti hluchoněmým a oživuje mrtvé."[3]) Každý vidí, že pisatel tohoto líčení Anošovy činnosti užil jako předlohy slov Kristových, kterými odpověděl na dotaz učeníků Janových, zda on je ten, který má přijíti. (Mt 11, 5.) —

[1]) Die Mandäer s. 43.
[2]) Revue biblique 1927 s. 497.
[3]) Ginza s. 30.

V Jerusalemě Anoš usvědčil Krista jako podvodníka a způsobil, že jej židé ukřižovali. Z Jerusalema rozeslal do celého světa 365 svých učeníků, kteří měli všude hlásati mandejskou nauku.

Vliv křesťanský vidět i při mandejském přijímání zvaném Pichta a Mambucha, jež nejsou než kopií, a to opět kopií neživou a matnou, křesťanské Eucharistie. Že Mandeové napodobili křesťanské svátosti, není ostatně ničím novým. Činili tak gnostikové od prvopočátku, jak dosvědčují svatí Otcové, kteří tento zjev připisují vlivu démonů.[1])

Kdežto náboženství babylonské, perské a fenické nezanechalo v nauce mandejské téměř žádných stop, je patrno z toho, co bylo řečeno v předešlém, že mandeismus je prostoupen vlivy židovskými a křesťanskými, a že tudíž od prvopočátku ještě byl v nějakém úzkém vztahu k těmto náboženstvím.

*

Aby poměr mandeismu ke židovství a křesťanství byl správně určen a správně oceněn, bylo by třeba předem rozřešit otázku, kdy a kde sekta mandejská povstala. Odpověď, v kterém kraji a v kterém časovém období nauka mandejská vznikla, je rozhodující též pro stanovení vztahu jejího k náboženství židovskému a křesťanskému. Než právě tato odpověď, jež má v našem předmětu takovou zásadní důležitost, je nesmírně nesnadná, a nejlepší znatelé mandeismu zaujímají tu diametrálně protivné stanovisko. Dvě příčiny jsou zdrojem těchto nesnází.

První příčinou je ta okolnost, že nemáme až po Ignatia a Jesu skoro žádných zpráv o původu Mandeů. Otcové, kteří popisují a potírají všemožné herese, Ireneus, Epifanius, Hippolytus atd., neznají Mandeů ani dle jména, ani v gnostických naukách, jež líčí, není takové, která by s učením mandejským plně souhlasila. Jediný Theodor bar-Chôni z osmého století mluví určitě o Mandejích. Zpráva jeho má mimořádný význam, právě proto, že je jediná, ale o její historické ceně se úsudky naprosto liší.

Řečené nesnáze pramení dále z toho, že knihy mandejské, jak všichni připouštějí, v té formě, v jaké se nám dochovaly, pocházejí až z doby po Islamu. Je pravda, že jsou v nich části původu staršího, což také všichni učenci připouštějí, ba některé traktáty jsou velmi staré. Než nemáme žádného kritického měřítka, abychom ony staré části mezi novějšími s jistotou určili. A ještě tíže je říci, kdy

[1]) Justin, Apologia k Anton. 182. — Tertullian, De praescriptionibus haereticorum (40) píše: „A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur."

takové staré části povstaly. Není tu žádné pevné půdy, na níž by se mohlo budovat. Vše tu jsou jen dohady a hypothesy, takže subjektivním domněnkám je tu otevřena brána dokořán! — A tu pozorujeme zajímavý zjev. Rationalisté hleděli kdysi posunout sepsání našich Evangelií do doby co nejpozdější, až někdy do poloviny druhého století, aby tak mohli snáze popříti historičnost jejich zpráv o Kristovi. V případě Mandeů je to právě naopak. Zde vidět u rationalistů, byť ne u všech, utajenou snahu položit vznik mandejské sekty do doby co nejstarší. To proto, aby na základě toho dokázali, že není mandeismus závislým na křesťanství, nýbrž křesťanství na mandeismu, anebo aspoň že obojí, mandeismus i křesťanství, má své kořeny ve starém baptistickém hnutí, které tu bylo ještě před vystoupením Kristovým! — Reitzenstein je hlavním zástupcem tohoto radikálního směru, který by rád skutečnost, to jest závislost mandeismu od křesťanství, postavil na hlavu. —

Nestorián Bar-Chôni žil asi v 8. století. V jedenácté knize svých scholií vypočítává všechny mu známé sekty a náboženství. Mezi jiným mluví tam i o sektě Dosteů. Vypravuje, že byla založena žebrákem jménem Ado. Pocházel z Adiabeny a odstěhoval se se svými druhy do kraje Maišân, t. j. Meseny v jižní Babylonii u stoku Eufratu a Tigridu. Byl churavý, lenivý a vyžebrával si potravu od mimojdoucích. Stoupenci, kteří se okolo něho shromáždili, hráli na bubínek (či cimbál), jak to činívají žebráci. U řeky Ulai setkal se s mužem jménem Pâpa, kterého požádal o dar, a který mu později poskytl i útulek, protože pro nemoc nemohl jako žebrák dále jíti krajem. Pâpa zjednal mu postavení u hlídačů palem, ale ti ho pro lenivost vyloučili jako neschopného. Tu vystavěl mu Pâpa chýši u cesty, aby mohl od kolemjdoucích vyprošovati si almužnu. Jeho otec slul Dabdâ, matka Em-Kušta, bratři Šelmai, Nidbai, Barhajje, Abizecha, Kuštai a Šitîl. Stoupenci jeho — tak vypravuje Bar-Chôni, — jsou známi pod různými jmény, nejvhodnějším však bylo dle mínění autorova nazvati je Adoity. Své učení převzali do Markionitů, Manicheů a Kanteů. Jako doklad uvádí citát z Ginzy jednající o Ptahilu a dodává: V Maišanu je nazývají Mandeové, Maškeneové ... v zemi aramské slují Nasoreové a stoupenci Dostiho.

Je tato zpráva Theodora Bar-Chôniho, kterou poprve uveřejnil Pognon,[1]) spolehlivou a zasluhuje víry, či je to jenom zmatená a neobratná kompilace, které nelze důvěřovat? Že je tu řeč o Mandeích,

[1]) Pognon, Inscriptions Mandaïtes. Paris 1898. p. 154.

o tom nelze pochybovat, protože autor uvádí Mandeje jménem, ba dokonce ukazuje, že zná jejich posvátnou knihu Ginzu.

Mezi bratry Adovými jsou jména, která jsou vzata z mythologie a z náboženských obřadů mandejských: Šelmai, Nidbai, Kušta atd. Už Nöldeke[1]) z té příčiny se vyslovil o historičnosti Ado: „Že by člen takové mythologické rodiny byl historickou osobou, to mi nijak nejde na rozum.“ Podobně Brandt[2]) odmítá zprávu Bar-Chôniho úplně.

Na druhé straně třeba uvážit, že Theodor Bar-Chôni pocházel z jižní Babylonie z Kaškaru u Wâsitu, jeho rodná řeč byla mandejštině velmi blízkou, nebyla-li zcela totožnou. Znal Mandeje, znal do jisté míry i Ginzu. Peterson, který, ač sám rationalista, počal se stejnou rázností jako učeností potírati domněnky Lidzbarského a Reitzensteinovy o starobylosti Mandeů, poukazuje na tyto důvody a má za to, že zpráva Theodora Bar-Chôniho historické jádro má. Píše: „Sdělení Theodora Bar-Chôniho ovšem se nehodí do smělých dohadů srovnávací náboženské vědy, které určovaly hledisko, a proto se na ně nedbalo. A přece tato sdělení zasluhují vážného povšimnutí už k vůli osobě autorově, neboť Theodor Bar-Chôni pocházel z Kaškaru, t. j. z krajiny Maišân, a ve svojich zprávách o sektách v Mesopotamii nepoužil — jako v jiných částech své knihy scholií — západního podání (Epifania atd.) Proto jeho sdělení o leckteré, jinak zcela neznámé sektě v Mesopotamii, mají pro nás jedinečnou cenu, poněvadž pocházejí od svědka, který žil uprostřed těchto sekt, ba který, jak dokazuje citát z Ginzy, nahlédl do literatury těchto sekt[3]) Peterson vidí ve slovech Bar-Chôniho důvod, že sekta Mandeů vznikla až v době po Islamu.

P. Lagrange, který se v mnohém přidává k názorům Lidzbarského, připouští také, že zpráva Bar-Chôniho má historické jádro, a že je ohlasem vzpomínky na to, že Mandeové z Aramska, kde byl jejich původ, přes Adiabenu se přestěhovali do Meseny.[4])

Jak vidět, historičnost zprávy Bar-Chôniho dá se posoudit jen v souvislosti s jinými důvody, jimiž věda se snaží vysvětlit původ Mandeů.

Brandt[5]), a s ním jiní učenci, hájí mínění, které už zastávali

[1]) Nöldeke, Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. XII. S. 146: „Daß ein Mitglied einer solchen mythologischen Familie eine historische Persönlichkeit sei, will mir durchaus nicht in den Sinn.“

[2]) Brandt, Die Mandäer s. 33.

[3]) E. Peterson, Urchristentum und Mandäismus. Zeitschrift f. d. NT. Wissenschaft. 1928 s. 64.

[4]) Revue Biblique 1927 s. 498.

[5]) Mandäische Religion s. 72. — Die Mandäer s. 34.

Petermann a Nöldeke, že totiž původ Mandeů třeba hledat v jižní Babylonii v jejich nynějších sídlech, kde byli od historických časů usedlí. Aby vysvětlil, proč u Mandeů severní strana je považována za posvátnou a za sídlo bohů, připouští Brandt domněnku, že tito jihobabylonští Semité bydleli dříve v severnějších krajinách, kde bylo na severu viděti osněžená temena horská. Než to mohlo býti pouze v dobách předhistorických, poněvadž řeč mandejská je totožnou s jihobabylonským aramejským nářečím. Jihobabylonské nářečí, v jakém jsou sepsány knihy mandejské, je hlavním důvodem — a to jistě důvodem velmi závažným — těch, kdož vznik mandeismu vidí v Jižní Babylonii.

Původním náboženstvím těchto jižních semitů, jak Brandt myslí, byla lidová víra v démony, hlavním obřadem náboženským pak omývání v tekoucí vodě, které rovněž bylo majetkem všech semitů. V době náboženského synkretismu kněží tohoto lidu počali jeviti zájem o gnostické ideje a gnostické knihy, které k nim ze Západu přicházely. V naivní víře pokládali tyto knihy za zjevení přicházející s nebes a snažili se, aby svůj lid s nimi seznámili. Proto bez výběru a bez kritiky překládali a zpracovávali je v domácím nářečí. Tak vznikly posvátné knihy mandejské s jejich chaotickým rázem. S gnosí převzali i název Mandeů, t. j. gnostiků. Protižidovská gnose, jejíž traktáty byly přejaty Mandeji, nám zase vysvětluje, proč knihy mandejské jsou naplněny takovou záští proti židovskému náboženství.

Než Lidzbarski, když vydal „Das Johannesbuch der Mandäer“,[1]) v předmluvě k tomuto dílu vystoupil s názorem zcela jiným, který podepřel důvody neobyčejně pádnými. Dle Lidzbarského mandejské náboženství jeví v kultu i nauce takové vlivy židovské, že mandeismus se vytvořil za přímého vlivu židovství nebo nějaké židovské sekty. „Židovské živly poukazují nikoliv na židovství kanonické, ale na židovství heterodoxní s pohanským zabarvením.“ Mandeové vznikli poblíže Jordánu, nejspíše v Zajordání nedaleko pohoří Hauránu. Zde se vytvořila mandejská nauka se všemi svými charakteristickými známkami. Teprve odtud, když k tomu byli donuceni násilným pronásledováním, opustili Mandeové svá sídla u Jordánu a odstěhovali se do jižní Babylonie. Tento původ Mandeů vysvětluje nám jejich úzkou závislost na židovství a také na křesťanství, jež se počalo v oněch dobách z Palestiny šířit do okolních krajů.

Důkazy, které Lidzbarski podává pro tuto svoji theorii vedle uve-

[1]) Das Johannesbuch der Mandäer. Gießen, 1915 s. XVII.

dené Knihy Janovy také v „Mandäische Liturgien“ a v „Ginze[1]) jsou, stručně shrnuty, tyto:

1. Hlavním důvodem je, že Mandeové nazývají každou tekoucí vodu Jordánem. Pojmenování toto nedá se vyložit, jak činí Brandt, že slovo „jordan“ si u Mandeů uchovalo původní appellativní význam označujíc každou tekoucí vodu. I když ve starých semitských jazycích snad tento význam kdysi snad mělo v době, kdy Mandeové vznikli, žádný semitský jazyk si tento appellativní význam neuchoval. V této době Jordán označuje pouze a jedině palestinskou řeku Jordán. A tento význam mělo slovo Jordán původně i u Mandeů, kdy tito v blízkosti Jordánu byli usazeni a v něm konali svá náboženská omývání. Že později každou řeku nazývali Jordánem, to byla výpomoc z nouze: poněvadž byli donuceni od Jordánu se vzdálit, hledali fiktivní náhradu v tom, že počali každou tekoucí vodu nazývati Jordánem.

2. Mandeové nazývají své chrámy „maskena“, tedy výrazem, který mezi semitskými jazyky přichází pouze v starozákonní hebrejštině, kde označuje stánek, v němž Hebrejové v době pobytu na poušti uctívali Boha. Převzetí tohoto názvu ze starého Zákona dá se vysvětlit jedině tím, že Mandeové povstali z židovství nebo židovské sekty, a že tedy byli původně usedlí na hranicích Palestiny.

3. Písmo mandejské svými tvary je velmi podobné písmu nabatejskému. Říše Nabateů v době Kristově se rozkládala na jihovýchodu Palestiny majíc hlavním městem skalní Petru. Tedy i z toho plyne, že původní sídla Mandeů třeba hledati v těchto končinách u hranic Palestiny.

4. V liturgii mandejské hraje velkou roli vinná réva. Tato je však v jižní Babylonii neznámá, kdežto v Palestině a okolních krajích se hojně vyskytuje.

5. Mandeové sami ve své tradici odvozují svůj původ z Jerusalema, kde se Anoš jako hlasatel mandejské nauky v tělesné podobě objevil a odkudž rozeslal své učeníky do celého světa. Legenda tato skrývá v sobě historické jádro, totiž matnou vzpomínku, že Mandeové na počátku sídlili nedaleko Jerusalema a že zde skutečně vznikli.

6. Nenávist proti židům, kterou jsou knihy mandejské přeplněny, lze vysvětlit jen pronásledováním a útiskem, který bylo Mandeům od židů zakoušeti a kterým byli donuceni svoje sídla opustiti. To se však mohlo státi jenom v kraji, který byl pod vrchní vládou židovského státu a kde tento stát ochotně propůjčil světské rameno farisejské orthodoxii k potlačování odbojných sekt. Tedy buď v Palestině nebo v Zajordání.

[1]) Mandäische Liturgien. S. XV. nn. — Ginza VI. nn.

V Babylonii byli sice židé četně usedlí, ale neměli takové moci ani takového vlivu, aby mohli některé jiné náboženské společnosti utlačovat a pronásledovat.

Se západním původem Mandeů souvisí další hypothesa Lidzbarského: že totiž Mandeové vznikli d ř í v e n e ž k ř e s ť a n s t v í![1]) V úvodu ke Ginze prohlašuje: „Ať je tomu jakkoliv, zdá se mi v každém případě nemožným položiti počátky mandeismu do časů křesťanských.“ Pronásledování Mandeů mohlo se dáti jen tehdy, dokud židé tvořili neodvislý stát, tedy za časů Hasmoneovců. Římská správa by takového pronásledování nebyla připustila. Ginza dále očekává, že Anoš zboří Jerusalem. Tato naděje mohla vzniknouti, dokud Jerusalem ještě stál, a to u sekty, jež sídlila poblíže Palestiny: sektáři usedlí v Babylonii nemohli míti na zničení palestinského hlavního města žádného zájmu.

Důvody Lidzbarského působí na první pohled značným dojmem, takže i sám P. Lagrange se přiklonil k jeho názorům a vidí vznik Mandeů někde v blízkosti Jordánu.[2])

Ale důkazy Lidzbarského nejsou přece jen rozhodující a otázka původních sídel mandejských není jimi definitivně rozřešena. Byl to Peterson, který ve dvou článcích uveřejněných v Zeitschrift für N. T. Wissenschaft[3]) je vyvrací bod za bodem s mimořádnou učeností, a to tak, že v některých bodech jeho polemice nelze upříti oprávněnosti. Poukazuje předně na to, a uvádí doklady, že v syrské liturgii se názvu „Jordánu“ častěji užívá v symbolickém smyslu na označení křestní vody. Proč by podobný symbolismus nemohl býti i u Mandeů? V podobném symbolickém smyslu přichází u gnostiků (u Naassenů a jiných) i název Jerusalema jako označení zlého Eónu. Že i u Mandeů třeba Jerusalemem rozuměti takový gnostický Eón, potvrzuje počet učeníků Anošových, kteří byli z Jerusalema vysláni. Číslo 365 — tolik bylo učeníků Anošových, — u gnostiků označuje nový Eón, který nastoupí na místo starého. Osoba Jana Křtitele, jenž má u Mandeů tak význačné místo, byla i u jiných gnostiků předmětem spekulace, jak patrno z gnostického spisu Pistis Sophia. Svůj první článek končí Peterson slovy: „Nemohu . . . souhlasiti s hypothesou o západním původu Mandeů. Padne-li však tato hypothesa, pak jest velmi nepravděpodobným, že Mandeové sahají do doby předkřesťanské nebo do prvních dob křesťanství. Mám dokonce pochybnosti, zda se Mande-

[1]) Ginza s. VIII.

[2]) Revue biblique 1927 s. 488—494.

[3]) Bemerkungen zur mandäischen Literatur. 1926. S. 236—248. Urchristentum und Mandäismus. 1928. S. 55—97.

ové ustavili jako samostatná sekta v době před Islamem.“ — A v druhém článku píše: „Když tedy Theodor Bar-Kônai dosvědčuje existenci Mandeů na konci VIII. století, smíme vznik sekty položiti zcela všeobecně do VIII. věku. Pognon byl dle mého mínění úplně v právu, když už roku 1899 pravil, že vznik Mandeů je třeba si představit mnohem později, než se obyčejně za to má. (Inscriptions Mandaites. S. 254).“

Lidzbarski, a především Reitzenstein, který hledí náměty Lidzbarského rozvést a odůvodnit, nejen že vznik mandeismu kladou do doby předkřesťanské, ale, což je závažnějším, pokoušejí se dokázat, že křesťanství při svém vzniku bylo pod vlivem mandeismu a že tato závislost je jednou ze složek, jež nám původ křesťanství vysvětlují přirozenou cestou.

Jeden z důvodů pro toto odvážné tvrzení vidí oba ve slově „Nasorâjâ-Nasoreové“, jímž se stoupenci sekty běžně označují mezi sebou vedle názvu Mandâjâ. O tomto názvu, jenž je do jisté míry vskutku záhadný, třeba říci několik slov.

V Novém Zákoně Ježíš Kristus se často nazývá Nazarénos, což jest jistě přídavné jméno odvozené od názvu městečka Nazaret, kde byl Ježíš vychován. Vedle toho se však vyskytuje skoro stejně často název druhý Nazóraios. Ve Skutcích apoštolských (24, 5) se dočítáme, že stoupenci učení Ježíšova slují Nazóraioi. Kdežto Řekové nazývali stoupence Ježíšovy Christianoi, kteréžto název poprve povstal v Antiochii (Skutky Ap. 11, 26), mezi semity stal se název Nazóraios všeobecným označením křesťanů. V Talmudu sluje křesťan „ha-nôsri“, v syrštině „nosrâjâ“, v arabštině „an-nâsara“.

Dosavadní exegetové pokládali většinou slovo Nazóraios za vedlejší formu k Nazarénos a odvozovali ji rovněž od jména Nazaretu, ač to naráželo na nemalé linguistické nesnáze.

Zcela novou cestu nastoupil L i d z b a r s k i[1]) při výkladu jména Nazóraios. Dle něho nemá Nazóraios ničeho společného se jménem Nazaretu. Pochází od kmene „nasar“, který často se ve Starém Zákoně vyskytuje a značí „zachovávati“. Nôser je nomen agentis od tohoto kmene, nôsri pak příslušník společnosti, jejíž členové jsou „nôser“, t. j. zachovávají určité předpisy. Jméno Nazóraioi značí tedy „zachovávající“ či „observanti“.

Už v době před Kristem — tak dí Lidzbarski — vzniklo v pořící Jordanu baptistické hnutí, jehož stoupenci se nazývali Nazóraioi, Nasoreové, a to proto, protože „zachovali“ přesně předpisy týkající se

[1]) Mandäische Liturgien. S. XVI. nn. Ginza s. IX. nn.

levitické čistoty a omývání. Z tohoto baptistického hnutí vyšel Jan Křtitel, k němu patřil i Ježíš Kristus: proto jak sám Kristus, tak i jeho stoupenci byli nazýváni Nasoreji. Než s tímto předkřesťanským baptistickým hnutím souvisejí a z něho vyšli také Mandeové! A tak se stalo, že obě nauky, ač mezi nimi vládne takové nepřátelství, jsou až do dnešního dne označovány stejným jménem Nasoreů!

P. Lagrange jak ve svém komentáři k sv. Matouši,[1]) tak ve článku o mandeismu v Revue biblique[2]) přichyluje se k mínění Lidzbarského, že totiž Nazóraios nepochází od jména Nazaretu, ale že je to opravdu nomen agentis. Má však za to, že nepochází od hebrejského kmene „nasar", ale spíše od syrského „nesar" = chváliti, velebiti. Tak snad druzí nazývali první křesťany v Palestině, protože svou zbožností obrátili na sebe pozornost. Od názvu křesťanů byl název „nasorejský" přenesen na zakladatele křesťanství Ježíše Krista.

Než jak k tomu došlo, že Mandeové se sami nazývají Nasoreji? Jsou skutečně obě náboženství, křesťanství a mandeismus, jen dvě větve, jedna rozvinutá a druhá zakrnělá, vyrůstající z téhož kmene starého baptistického hnutí?

Aby takový poměr křesťanství a mandeismu mohl býti vědecky prokázán, bylo by třeba mnohem závažnějších důvodů, nežli je pouhá hypothesa opírající se o domnělý původ názvu Nasoreů. Proč se Mandeové nazývaji též Nasoreji, dá se vyložit jednodušším a pravděpodobnějším způsobem a netřeba bráti útočiště k takovým dalekosáhlým dějinným kombinacím, jak to činí Lidzbarski a po něm Reitzenstein. Brandt, který je tu jistě kompetentní autoritou, poukazuje předně na to, že jméno Nasoreů vyskytuje se jako označení Mandeů teprve v oněch částech Ginzy, jež patří do nauky o Králi světla.[3]) Tedy název Nasoreů vešel v užívání současně s touto naukou, tudíž poměrně velmi pozdě. Proč se tak stalo, naznačil už Abraham Ecchellensis,[4]) který vypráví, že Mandeové, když se jednalo o to, aby Mandeové patřili mezi náboženství uznaná Koránem, dávali přednost jménu křesťanů a nechali se nazývat křesťany, protože z toho měli prospěch. Korán totiž nařizuje vyhladit všechna ostatní náboženství a dovoluje aby byli trpěni pouze židé, křesťané a Sabeové. Sabeové jsou baptisté, k nimž patřili nejen Mandeové, ale i jiné sekty v Jižní Babylonii označované arabskými autory el-Mughtasila. Mandeové

[1]) Évangile sélon St. Matthieu. Paris 1923. Výklad k 2, 23.
[2]) Revue biblique 1927 s. 498—500.
[3]) Die Mandäische Religion s. 140.
[4]) Die Mandäische Religion s. 5.

považovali to pro sebe za výhodné, aby před mohamedánskou vládou platili za křesťany a tak si zajistili ochranu zákona.[1]) Vydávali se proto za křesťany, což jim bylo tím snazším, poněvadž jejich nauka o reservatio mentalis jim takové zevní zapření víry dovolovala. A tak se u nich onen název Nasoreů ujal. Starým a původním rozhodně není už z té příčiny, poněvadž vystupuje teprve časově mnohem později. Tím padá i theorie o časové prioritě mandeismu před křesťanstvím. —

Prioritu mandeismu pokouší se Reitzenstein v posledních svojich knihách podepříti novými důvody.

V knize „Das iranische Erlösungsmysterium“[2]) vidí takový důvod v postavě mandejského Anoše. V Persii, vlasti dualismu, povstala nauka, dle níž část světla uvězněného ve hmotě, byla dobrým božstvím již osvobozena a vrátila se do nebeské vlasti. Toto osvobozené světlo, či osvobozená duše je „homo coelestis“, „homo primitivus“, t. j. nebeský člověk, jenž je vzorem ostatních duší, a který, až přijde na svět, stane se i jejich vykupitelem.[3]) Očekávání tohoto člověka-vykupitele z Iránu se rozšířilo po celé přední Asii a proniklo po době exilu i mezi židy. Syn člověka, „bar-naša“, o němž mluví Daniel ve vidění (7, 13) je onen člověk-vykupitel, který z Iránu vnikl do učení pravověrného židovstva. Ovšem idea nebeského člověka u židů splynula v jedno s představou Mesiáše. Tak v apokryfní knize Henochově Mesiáš sluje synem člověka. Na tuto ideu navazuje i Kristus, když se sám nazývá synem člověka. Když se učeníci Janovi táží Krista: Jsi-li ty onen, jenž přijíti má, tu mají na mysli onoho příštího iránského člověka-vykupitele. Než i Mandeové očekávali onoho příštího vykupitele a stělesnili si jej v postavě Anošově. Anoš není dle Reitzensteina nikdo jiný než Danielův „bar-naša“, s kterýmžto názvem souvisí i etymologicky. — Tedy opět Syn člověka i Anoš jsou dva parallelní zjevy pocházející z téhož pramene, t. j. z iránské nauky o vykoupení lidstva příštím nebeským člověkem.

Domněnka tato, která činí čest románové obrazotvornosti svého autora, visí zcela ve vzduchu, poněvadž Reitzenstein ničím nedokázal existenci iránského mythu o prvotním nebeském člověku. Pozdní manichejské fragmenty, které si ještě dle svého vykládá, nejsou žádným

[1]) Die Mandäische Religion s. 164.

[2]) Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.

[3]) Das iranische Erlösungsmysterium s. 116: „Dieser „Mensch“ ist im Persischen der Erneuerer der Welt, Träger der Gottesbotschaft und Gotteskraft, der Erlöser für das ganze Geschlecht, zugleich aber der Erlöste, der als erstes Lichtwesen in den Himmel zurückkehren darf, ein Gott und zugleich der ideelle Vertreter der Seelen, die große Seele.“

důkazem. Právem dí P. Lagrange [1]) o onom iránském mysteriu, že je to „mythus v plném slova smyslu", totiž výmysl Reitzensteinův. —

V nové knize „Die Vorgeschichte der christlichen Taufe" [2]) Reitzenstein rozpřádá své myšlenky — lépe řečeno svůj román — dále. V popředí tentokráte staví křest a osobu Jana Křtitele. V pořící Jordánu existovaly už před Kristem baptistické osady, které očekávaly příštího „člověka" jako vykupitele. Křest jejich byl perského původu tak jako ono očekávání. Jan Křtitel převzal ritus jejich křtu a spojil jej s nadějí mesiášskou. Jeho název „křtitel-baptistés" „není individuálním označením platícím jen pro něho, nýbrž jest označením asketické sekty, k níž byl počítán." „Tito židovští baptisté chtěli býti pravými syny Abrahamovými a pravým lidem božím, ale svoji svatost, tedy to, co je základem jejich sekty, jistě neměli z židovství." [3])

Mladé křesťanství hledalo nějakou zevní formu, kterou by nové stoupence přijímalo do své společnosti. Učeníci Janovi většinou neuznali Ježíše za toho, „který má přijíti", zůstali sdruženi ve svých kroužcích a udělovali křest starým způsobem. Křesťané převzali křest J a n ů v, ale v pozměněné formě, neboť křest se u křesťanů uděloval pouze jednou při vstupu do obce křesťanské a, dále, křest se dál na jméno Ježíše, jehož křesťané uznávali za „člověka-vykupitele". Učeníci Janovi byvše rozptýleni uchýlili se k sousedním Mandeům, kteří při stejnosti křestního ritu je přijali jako své spoluvěřící. S učeníky Janovými dostaly se mezi Mandeje tradice o Janu Křtiteli a s tím i neobmezená úcta k jeho osobě! [4])

Než této zajímavé theorii stojí v cestě faktum přiznávané všemi, kteří se mandeismem podrobněji obírají, že totiž osoba Jana Křtitele nepatří k původnímu mandeismu, nýbrž že teprve později vnikla do učení mandejského! O tuto skutečnost se rozbíjejí všechny kombinace Reitzensteinovy, které v objemném svazku svojí nové knihy obšírně rozvádí. On sám je si slabostí svojí these dobře vědom, neboť ke konci, když byl svou theorii předložil, dodává: „Toto odvození (křesťanského křtu) předkládám zatím jako p r a c o v n í h y p o t h e s u — e i n e A r b e i t s h y p o t h e s e —; já sám ji zkouším, pokud mohu, a prosím druhé, aby ji zkoušeli také." [5])

[1]) Revue biblique 1928 s. 35: „Nous venons de dire, que c'est un mythe dans toute la force du terme, une invention de Reitzenstein."

[2]) Die Vorgeschichte der chr. Taufe. Leipzig u. Berlin 1929.

[3]) Die Vorgeschichte s. 233.

[4]) Die Vorgeschichte der chr. Taufe s. 269.

[5]) Die Vorgeschichte s. 268: „So biete ich diese Herleitung zunächst als eine

Není třeba dlouhého zkoušení a je ihned zřejmo, že se „pracovní hypothesa“ Reitzensteinova neosvědčila! Všechny knihy Reitzensteinovy o Mandeích trpí logickou chybou petitio principii předpokládajíce závislost křesťanství na mandeismu, která dokázána není a dokázána nikdy býti nemůže. Vše, co mandejská nauka má z křesťanství, nese na sobě zřejmou pečet něčeho druhotného, závislého, převzatého. Původním je křesťanství, závislým je mandeismus, nikoliv naopak. Studium mandeismu je zajímavým příspěvkem k dějinám starých sekt a hlavně gnose, počátků křesťanství ani v nejmenším objasnit a vysvětlit nemůže.

Když tedy B a u r [1]) v novém komentáři ke čtvrtému Evangeliu a L o h m e y e r [2]) ve výkladu Apokalypsy se zálibou uvádějí parallelní místa z mandejských knih, tu jsou to jistě parallely velmi zajímavé. Zcela falešný je však předpoklad obou autorů, že v těchto parallelách priorita přísluší mandeismu, nebo že obojí náboženství, křesťanství i mandeismus, čerpají z téhož společného staršího pramene.

*

Otázka o době, kdy Mandeové vznikli a o jejich původních sídlech není vědou dodnes rozřešena. Kdežto jedni kladou vznik sekty někdy do osmého století po Kristu, druzí hledají původ její ještě za časů před Kristem. Střední cestou se bere P. Lagrange,[3]) který s Lidzbarským má za to, že prvotní sídla Mandeů byla u Jordánu, snad popoblíže Arnonu. Počátky sekty však vidí u gnostiků zvaných Elkesaité, s nimiž Mandeové mají nápadnou podobu v názorech i v křestních obřadech. Dle toho Mandeové by povstali ke konci prvního století po Kristu. Pronásledování se strany židů, jímž byli tak krutě postiženi, událo se dle téhož autora za Bar-Kochby, který po dobu své vlády proti všem sektám co nejrázněji vystupoval. Tehdy se Mandeové vystěhovali nejprve do Adiabeny a potom do Meseny v Jižní Babylonii. Že takové stěhování sekt není ničím neobvyklým, dokazují z nové doby Mormoni, Mennonité, Duchoborci a jiní.

Ale i toto jsou jen pouhé dohady a kombinace. Jedna věc pouze jest jistá: Křesťanství ani v nejmenším na mandeismu nezávisí!

Arbeitshypothese, prüfe sie selbst nach, so weit ich kann, und bitte andere sie nachzuprüfen.“

[1]) B a u r, Kommentar zum Johannesevangelium. 2. Aufl. Tübingen 1925.

[2]) L o h m e y e r, Die Offenbarung des Johannes. Tübingen 1926.

[3]) L a g r a n g e, La gnose mandéenne et la tradition evangelique. Revue biblique 1927, s. 488—509.

Jak bylo kolem Brna po Švédech r. 1645.

Dr. Frant. Šujan.

O hrůzách švédských na Moravě za války třicetileté podnes matky dětem vypravují. Nejhůře bylo kolem Brna. Švédové pokusili se o Brno r. 1643 a 1645. Obhájci Brna se statečně ubránili. Na obranu města i hradu velitel brněnský plukovník Radevit de Souches dal zbořiti všechny pevnější a vyšší budovy kolem Brna na 600 kroků v. Ostatek zničili Švédové za 16nedělního dobývání od 3. května do 23. srpna 1645. Po odchodu Švédů poškození domáhali se náhrady. Tehdy městu Brnu patřily kolem města jen ulice Pekařská, Křenová, Jircháři (mezi Křenovou a Cejlem) a část Nové ulice. Ostatek patřil vrchnostem duchovním. Hartlůvka (před branou Veselou), Komárov a Ponava (Cejl) patřily kapitule sv. Petra, nynější Bratislavská, největší část Nové ulice, Augustinská a Údolní ulice, Jundrov, Řečkovice, Ivanovice a Soběšice patřily jesuitům, dolní Pekařská Johanitům, okolí sv. Anny a Kohoutovice dominikánkám, Staré Brno a Husovice s Maloměřicemi cisterciátkám v Králové kláštеře, Křídlovice a Nové sady Maxmiliánu Liechtensteinovi, Trnitá (Dornrössl) s Černovicemi, Žabovřesky a Radlín na Cejlu kartusiánům v Králově Poli, Dornych a největší část pozemků mezi Brnem a Královým Polem augustiniánům u sv. Tomáše, Ivanovice Brněnské cisterciákům velehradským a Zábrdovice se Židenicemi a mnohými dědinami premonstrátům v Zábrdovicích.

Švédové r. 1645 zpustošili všechny osady stejně bez výjimky. Jak byly zpustošeny, nejlépe poznáváme ze soupisu škody, který jesuité r. 1646 podali úředně. Originál je v zemském archivu v Brně ve sbírce Bočkově č. 5747

Předně dvůr Brněnský díl od cihel ve čtyři úhly slušně a nákladně vystavený dvě světnice, dvě komory, marštale pro 16 koní, dva sklepy a kovárna, to všechno pod klenutím stálo, potom jiné stavení dojníky, chlévy a stodoly všechno ode zdi a šindelem přikryto bylo, ten jest spálen a zbořen, kamení a cihly na Špilberk odvezeny, což, kdyby se stavěti měl, na náklad 2500 zl. vyjde. Tolikéž při městě zahrada byla, v ní patero stavení od cihel, šindelem přikryto bylo, vinohrad za dvě čtvrti velký dělaný, země pro kuchyňské věci dostatek, štěpnice s všelijakými stromy užitečnými a ořechovím vysázená, zdí vůkol a vůkol obehnaná, troje haltíře velké pro ryby. Ta podobně spálena a rozebrána jest. Šacuje se za 1000 zl.

Při témž dvoře Brněnském obseto bylo a se očekávalo
pšenice 64 měřic. Očekávalo se z toho počítaje po 1 měřici 1 kopu a z kopy 4 měřice, učiní 256 m. 341 zl. 20 kr.
Žita oselo se 77 m. Očekávalo se z toho 308 m. 308 zl.
Ječmene vyseto bylo 10 m. Očekávalo se 50 m. 50 zl.
Ovsa vyseto bylo 30 m. Očekávalo se po 6 m. z kopy 180 m. 90 zl.
Hrachu vyseto bylo 4 m. Očekávalo se z toho 4 fůry, z fůry po 4 m. učiní 16 m. 21 zl. 20 kr.
Šočovice vyseto bylo 8 m. Z toho se očekávalo 8 fůr, z fůry po 4 m. učiní 32 m. 42 zl. 40 kr.

Dvůr Řečkovský. V témž dvoře jest tvrz, pivovár, sladovny a hospoda, v níž se pivo i víno šenkovalo. To všechno od nepřítele spáleno a pokaženo. Při tom dvoře obseto bylo
pšenice 71 měřic. Z toho se očekávalo po 1 měřici 1 kopa a z kopy 4 měřice, učiní 284 měř. 378 fl. 40 kr.
Žita obselo se 64 m. Očekávalo se 248 m. 248 fl.
Ječmene obselo se 32 m. Očekávaje 32 kop a z kopy po 5 m. činí 160 m. 160 fl.
Ovsa se vyselo 54 m. Očekávaje 54 kop a z kopy 6 m., činí 324 m. 162 fl.
Hrachu se vyselo 5 m. Z toho se očekávalo 20 m. 26 fl. 40 kr.
Pšenice jaré vyseto bylo 19 m., z toho se očekávalo 19 kop, z kopy 5 měřic činí 95 m. 126 fl. 40 kr.
Šočovice obseto 4 m. Očekávaje z toho 4 fůry a z fůry 5 m., činí 20 m. 26 fl. 40 kr.
Prosa vyseto 1 m., z toho se očekávalo 30 m. 30 fl.
Při témž dvoře skopali 2 rybníky a také vylovili, z nichž násady kaprové bylo 150 kop. Počítaje kopu po 12 fl. činí 1800 fl.
Za drůbež[1]) z obou rybníků 1700 fl.
Koně vzali 2, počítaje po 15 fl. jeden, činí 30 fl.
Krávy 4, počítaje po 6 fl., činí 24 fl.
Ovce 64, počítaje po 1 fl. 10 kr. 74 fl. 40 kr.
Sviní 45 kusů, počítaje po 1½ fl. 67 fl. 30 kr.
Vína ve vinohradě pokazili za 5 sudů 100 fl.

Dvůr Vážanský náležitě vystavený s ovčínem a s celou vsí i vinohrady od armády J. M. C. za času pana generála Gallace mající při ní ležení rozebrána a spuštěna jest. Tu tak až posavad zůstává, bývší osady 56, nyní není žádný.
Žita v jamě vzali 180 měřic.

Dvůr Divacký. Při tom dvoře obseto bylo
pšenice 31 m. Očekávalo se tolik kop, z kopy po 4 m., činí 124 m. 165 fl. 20 kr.
Žita vyseto bylo 72 m. Očekávaje z toho podobně, tak činí 288 m. 288 fl.

[1]) Drůbež = drobné rybky na výživu kaprů.

Ječmene se vyselo 16 m., očekávalo se 16 kop a z kopy po 5 m. činí 80 m. 80 fl.
Ovsa vyseto bylo 42 m. Očekávalo se 45 kop a z kopy po 6 m. činí 252 m. 126 fl.
Pohanky vyselo se 7 m. Očekávalo se 7 kop a z kopy 5 m. činí 35 m. 26 fl. 15 kr.
Hrachu vyselo se 5 m. Očekávalo se 5 fůr a z fůry po 4 m. činí 20 m. 26 fl. 40 kr.
Při témže dvoře skopali 1 rybník, v němž bylo plodu 3 centy 400 kop, též vylovili, což šacujíce ten plod po 2 fl. 20 kr. škody na něm vzato, protože od nepřítele pokažen byl, v sumě 933 fl. 20 kr.
Ovec též vzato 459, počítaje po 1 fl. mor., činí 535 fl. 30 kr.
Krav 24, jedna po 6 fl. 144 fl.
Voly uherské 4, jeden za 9 říšských 54 fl.
Sviní 18 po 1 fl. 30 kr. 27 fl.
A tak až posud dvůr bez dobytka i bez lidí poddaných pustý zůstává.

Dvůr Polehradský. Při tom dvoře obseto bylo, avšak všecko od nepřítele pokaženo jest.
Pšenice vyselo se 38 m. Očekávalo se 30 kop a z kopy po 4 m. činí 144 m. 192 fl.
Žita vyseto bylo 56 m. Očekávalo se 56 kop a z kopy po 4 m. činí 224 m. 224 fl.
Ječmene vyselo se 21 m. Očekávalo se 21 kop a z kopy po 5 m. činí 105 m. 105 fl.
Ovsa vyselo se 31 m. Očekávalo se 31 kop a z kopy po 6 m. činí 186 m. 93 kr.
Při témž dvoře aneb statku byly 2 rybníky plodové, v nich plodu bylo 3 centy 310 kop, to všecko od nepřítele vzato a vyloveno jest, což počítaje kopu 3 centy po 2 fl. mor. a 2 centy po 1½ činí toho 787 fl.
Koně vzali 4 po 15 fl. 60 fl.
Krávy 12 po 6 fl. 72 fl.
Telat ročních 6 po 1 fl. mor. 7 fl.
Sviní 22 po 1½ fl. 33 fl.
Sutého ovsa v jamě bylo 150 m., ten taky vzat jest 75 fl.

Mlýn Komínský. Ten všechen vyplundrovali a spustili vojáci nepřátelští. V témž mlýně bylo
Pšenice 21 m. 28 fl.
Žita 52 m. 52 fl.
Pohanky 30 m. 22 fl. 30 kr.
To obilí všechno pobráno od nepřítele. (O. p.)

Učení M. Jana Husi.

Napsal Dr. Bohumil Spáčil. (Č. d.)

Zkušenost učí, že člověk to, co jeho názorům se příčí, anebo i jenom je mu nepříjemné, snadno považuje za špatné. Mimo to ještě poslušnost křesťanská nejenom nezakazuje, nýbrž positivně připouští, že každý pravidelně může představenému své důvody proti nějakému příkazu předložiti.

Naproti tomu však dle katolického pojmu poslušnosti nesmí poddaný odepírati poslušnosti proto, že představený nevede ctnostného života — nebo že jeho úmysl při rozkazu není snad dobrý (poněvadž poroučí něco ze ctižádosti, ziskuchtivosti a pod.). Dále nenáleží podle katol. názoru poddanému o tom souditi, zdali nějaký rozkaz je správný, potřebný, vhodný atd., či ne. Ano dokonalá poslušnost žádá, aby poddaný v té věci nejenom svou vůli podrobil, nýbrž i svůj úsudek soudu představeného přizpůsobil; vyjma ovšem uvedený případ, když by zřejmě poznával, že rozkázaná věc je hříšná anebo v obor pravomoci představeného nenáleží.

Podle K. však jest poslušnost římského kněze „slepá a mrtvolná“,[1]) theologové pražští učili proti Husovi „slepé poslušnosti ve věcech kázně“,[2]) „římanství“ odpůrců Husových ukazuje se zvláště v tom, že dle nich nález římské stolice „třeba přijímati s bezslovnou a bezrozumovou důvěrou a poslušností“,[3]) boj Husův a jeho protivníků o poslušnost byl „eo ipso bojem o svobodu rozumu“.[4])

Buď tedy chce K. říci, že katolická poslušnost jest proto slepá a bezrozumová, jelikož nežádá, aby její základ a podmínka, že totiž ten, kdo poroučí, skutečnou autoritu má, a že to, co poroučí, k jeho pravomoci náleží, byly rozumem jasně poznány, a pak nezná učení katolického o té věci. Anebo se domnívá, že k rozumné poslušnosti je třeba, aby poddaný směl o mravní povaze, o úmyslu a o správnosti, potřebnosti a vhodnosti kázané věci souditi, a pak nechápe povahy pravé a skutečné poslušnosti. Neboť každý přece vidí, že pak vůle představeného přestává býti pravidlem jednání poddaného — což jest přece podstatou poslušnosti — jest-li takovéto posuzování dovoleno, ano vymíněno.

Ale ze všeho, co K. napsal o poslušnosti, zdá se, že skutečně takovouto volnost posuzování žádá, aby poslušnost byla ne poslušností slepou a mrtvolnou, ale „svobodnou a uvědomělou poslušností evangelického křesťana“.[5]) Neboť s jedné strany sám uznává, že protivníci Husovi

[1]) I, 379.
[2]) I, 86.
[3]) II, 31.
[4]) I, 444.
[5]) I, 379.

pravomoc církevní autority podpírali (nevidí tedy slepoty a nerozumnosti v tom, že by podle katolického názoru autorita poroučejícího neměla býti prokázaná), s druhé strany pak nazývá názor Stanislavův o poslušnosti „podivným".[1]) A přece Stanislav tvrdí pouze tři věci: že i špatných představených se má poslouchati, že poddaní nemají posuzovati, zdali se příkazy shodují se zákonem božím čili jsou-li správné, a dle toho pak poslouchati nebo neposlouchati, ale že nemají poslouchati, přikazuje-li se něco hříšného.[2]) Že třeba každého zákonitého představeného poslouchati ve všem, co není zřejmě hříchem, bez posuzování i bez ohledu na jeho mravní kvalitu nebo úmysl jeho, chápe ovšem jen ten, kdo věří, že zákonitý představený stojí na místě božím, a to může chápati zase jenom ten, kdo se dívá na všecko ve světle víry. Každý pak uzná, že nesprávné pojetí poslušnosti nemohlo zůstati bez vlivu na posouzení učení Husova.

Především však jsou to tři bludné názory K—ovy, které byly příčinou klamných jeho úsudků o učení Husově: názor o Písmu a tradici, o církvi, i o rozvoji dogmatu.

K. docela správně dí, že dle církevního učení se přijímá dvojí pramen zjevení, Písmo a tradice, definuje správně Písmo a jeho inspiraci, podává správný výměr tradice t. zv. trpné nebo passivní a uvádí dobře dle katolických theologů různá rozdělení tradice. Ale nejprve téměř úplně pomíjí základního a jak pro porozumění nauky katolické tak zvláště pro posouzení učení Husova naprosto nutného rozdělení tradice na aktivní čili činnou a passivní čili trpnou. Dále nerozeznává vždycky dosti tyto dva pojmy: Písmo jako svrchovaný soudce zjevení a Písmo jako hlavní pramen zjevení a jako důkaz pro zjevenou pravdu.

Nauka církve je tu zcela jasná: Jsou dva prameny zjevení, Písmo a tradice. Tradice jako pramen zjevení čili tradice passivní je souhrn zjevených pravd, které buď vůbec v Písmě obsaženy nejsou nebo

---

[1]) I, 439.

[2]) „Aby se tudíž vyhnulo tomu, že by poddaní poslouchali představených přikazujících špatné skutky a tím odpírali nařízení božímu, nebo že by v jiných případech neposlouchali, nařídil Kristus o špatných představených Mat. 23, 3: Všecko, cožkoli by vám rozkázali, zachovávejte a čiňte, ale podle skutků jejich nečiňte! Všecko, co sedící na Mojžíšově nebo Petrově katedře přikazují, přikazuje skrze ně a v nich Bůh, kdežto co špatného činí, činí bez Boha a proti Bohu. V prvním případě má se jich poslouchati, v druhém nikoliv. Ale poddaní nemají, jak chce Hus, podle vlastní hlavy a vůle rozsuzovati, zda se přikázání představených shodují se zákonem božím, a podle toho jich poslouchati, nýbrž toliko mají hleděti k tomu, zda praelát přikazuje něco nebo nic, t. j. čiré zlo samo o sobě a samo sebou, a jestliže přikazuje něco, mají ho poslouchati, a pakli nepřikazuje nic, nemají ho poslouchati." (I, 438, 439.) Stejně mluví Stanislav o poslušnosti v soukromém listě k paní Kateřině Plumlovské „pozoruhodném svým rozhodným a jasným stanoviskem přísně církevním" (II, 74). Praví tam, že „poddaní (inferiores) nemají posuzovati papeže jako nejvyššího soudce na zemi v ten způsob, že když onu milost odpuštění [odpustky] jim nabízí nebo prokazuje, činí tak z lakoty nebo jiného špatného důvodu" (II, 75). Tento Stanislavův názor však K. nevyjadřuje zcela přesně, když níže píše: „Časově karakteristické jest upírání poddaným jakéhokoliv práva ke kritice papežských odpustků, byť se i udílely nebo nabízely zřejmě svatokupecky." (II, 77.)

které jsou v něm obsaženy méně určitě a jež tedy tradice objasňuje. Zjevené pravdy v obojím tomto prameni obsažené neporušeny uchovává, proti bludům hájí, neomylně hlásá, vykládá a o nich neomylně soudí tradice aktivní, t. j. živý neomylný učitelský úřad církevní.

Tuto pravdu o tradici aktivní theoreticky zcela určitě formulovali už v druhém století Irenej ve svých Pěti knihách proti kacířům a Tertullian ve svém spise De praescriptionibus haereticorum; prakticky však byla v církvi hlásána a prováděna od začátku. Církev byla tu a učila zjevení Kristovu dříve než ještě celé Písmo bylo napsáno, a neomylná tradice aktivní byla její jedinou, ale také naprosto účinnou zbraní proti všem bludařům, již od prvních počátků na ni doráželi, dovolávajíce se ovšem vždycky Písma, v tak mnohých věcech různé výklady připouštějícího (což doznává K. sám, jak uvidíme níže). Podstatný rozdíl mezi církví a kteroukoli heresí jakékoli doby nebyl snad ten, že by herese uznávala pouze jeden pramen zjevení (Písmo), církev pak dva (Písmo a podání), nýbrž že herese prohlašovaly za jediného svrchovaného soudce zjevení pouze Písmo (sola Scriptura), církev pak pouze živý neomylný učitelský úřad (solum magisterium).

To K. podávaje nauku katolickou a rozebíraje poměr učení Husova k ní přehlédl. „Hus tradici přijímal, ale rozumí se, že tak učinil ve smyslu theologie své doby, a nikoli ve smyslu dnešní theologie katolické, která kladouc hlavní váhu na autentické magisterium církve, jež tradici uchovává a vykládá, prohlašuje tuto za samostatný pramen a normu víry stojící mimo Písmo.“[1]) „Hus neučil, že by Písmo bylo a mělo býti jediným učitelem a soudcem, nýbrž loyálně přijímal vedle Písma i jiné kánony věroučné, totiž tradici apoštolů, spisy sv. učitelů a theologů církevních, dogmatické definice koncilů, ano i papežské deklarace Písma. Nelze tudíž říci, že by explicite Hus byl učil zásadě „Sola Scriptura“ a v jejím důsledku formálnímu principu protestantskému o Písmu.“[2]) „Zásada „Sola Scriptura“ nebyla sama sebou ve středověké theologii neobvyklá, naopak, byla přijímána obecně sv. Tomášem, Abelardem, Bonaventurou i Duns Scotem. Ani živá tradice v osobě neomylného papeže ani historicky sebraná „fides non scripta“ nebyla ve středověku dogmaticky ještě tak upevněna, aby bylo kacířstvím tvrditi, že se odvoláváme jen na Písmo.“ „Hus za vykladače Písma uznává 1. Ducha sv. a 2. sv. doktory osvícené Duchem sv. Je to názor zcela logický a ve středověku běžný; dnešnímu názoru katolickému v podstatě neodporuje.“[3]) „Husova neshoda s Viklefem, zvláště jeho nezamítání tradice jako pramene zjevené víry a jeho spiritualistické interpretace Písma, nikoliv neslučitelné s učením katolickým, ukazuje naopak, že Hus, střeže se v té věci výstřelků Vikle-

[1]) I, 61.
[2]) I, 73.
[3]) I, 86.

fovych, stojí pevně na půdě středověké, thomistické.“[1]) „Písmo jako skutečné inspirované slovo boží jest podle názoru Husova nejen přední pramen zjevení a objekt víry, nýbrž i svrchovaný a neomylný soudce všech sporů věroučných. Je to názor perfektně orthodoxní v době středověké, opírající se nejen o autoritu sv. Augustina a Řehoře, jež Hus uvádí, nýbrž i o autoritu sv. Tomáše, který se o argumentační a soudcovské síle Písma vyslovil stejně rozhodně a jasně.“[2])

V následující hlavě ukážeme, že Hus po celou dobu svého veřejného vystupování a až do posledního dechu popíral, že by neomylný učitelský úřad byl nejvyšším soudcem ve věcech věroučných. Připouští to sám K., jak viděti z textu právě uvedeného.[3])

Jestliže se tedy při tom přece domnívá, že Hus tu stál na půdě pravověrné, na půdě středověké theologie, thomistické atd., je to jen tak možno, že nedbá rozdílu mezi tradicí passivní a aktivní. Z toho, že dle něho Hus připouštěl tradici passivní (uvidíme, že ani to není správné), mylně usuzuje, že tedy stál na pravověrném stanovisku.

Že pak mohl K. napsati něco pro každého bohoslovce a znalce dějin dogmatu tak nehorázného, jakoby Hus upíraje učitelskému církevnímu úřadu nejvyšší soudcovskou pravomoc ve věcech věroučných, učil totéž, co sv. Tomáš a scholastici, stalo se možným jenom tím, že nerozlišil Písmo jako s o u d c e zjevené nauky a Písmo jako p r a m e n zjevení anebo jako theologický důkaz.[4]) Na obou místech,[5]) kde se snaží K. dokázati, že i sv. T o m á š měl Písmo za nejvyššího soudce o pravdách věroučných, uvádí text sv. učitele[6]) dokazující pouze, že sv. Tomáš mezi důkazy theologickými první místo dával důkazům z Písma sv. a považoval je za pádnější a cennější než důkazy tradiční. A v tom nebylo třeba jíti k sv. Tomáši; K. by se otevřením kterékoli příručky dogmatické přítomné doby, v níž „Církev

[1]) I, 107.

[2]) I, 51.

[3]) Jiné jeho výroky to potvrzující budou níže uvedeny. Zatím ještě stůjtež zde tyto: „Hus odezíral více méně od církve jako rozhodčího orgánu tradice “(I, 61). „Chceme-li Husův názor o poznání a výkladu Písma správně pochopiti, nesmíme jej ovšem měřiti dnešním učením církve, která substituováním sebe samy na místo Ducha sv. nejen osobuje si držení pravého smyslu (verus sensus) Písma, nýbrž i odstavuje rozum (prudentia) jednoho každého jednotlivce, „překrucujícího“ Písmo ke „svému“ smyslu“ (I, 88). „Podobně [jako Occam] Hus měří kacířství Písmem. — Podobnost je i v tom, že protivníci obou, Occamovi i Husovi, rozhodování o kacířství kladli do rukou papežových (resp. koncilu a kanonistů) a z toho uzavírali (v případě Occamově) „maiorem esse ecclesiae auctoritatem quam evangelii“. Proti tomu Occam žádal, aby o kacířství rozhodovali theologové podle Písma“ (I, 112).

[4]) K. rozlišuje (I, 37) mezi Písmem jako „pramenem zjevení čili věroučného dogmatu“ a Písmem jako „theologickým principem, z něhož se vyvozují důvody a důkazy zjevených faktů. Ale obé jest vlastně totéž, neboť z Písma lze zjevená fakta (a zjevené pravdy vůbec) právě proto dokazovati, poněvadž je pramenem zjevení.

[5]) I, 51, 74.

[6]) S. th. I, 1 a 8. Že sv. Tomáš neměl Písmo za nejvyššího soudce ve věcech věroučných, je pro každého znalce jeho spisů jasné jako slunce. Poukazujeme jenom na př. na S. th. I, 36 a 2 nebo II, III, 1. a 10, kde sněm papežem svolaný a potvrzený a papež sám se nazývá tím „ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur“.

substituovala sebe samu na místě Ducha sv.“ mohl přesvědčiti, že týmže způsobem postupují i nynější katoličtí dogmatikové. K. sám uvádí příslušný výrok Harentův ve zmíněném článku „Foi“ (col. 161), ale poznamenává k němu: „To ... jest ovšem řeč kasuistická. Písmu se přiznává svrchovanost na základě zjevení a svědectví božího (tedy materiálního i formálního objektu víry), ale rozhodčí moc v praxi vyhražuje se církvi!“ (I, 52).

Jiná nejasnost jeví se u K. v jeho pojmu o církvi. Již svrchu jsme viděli,[1]) že K. nepodává zcela přesně výměr t. z. katolicity práva (catholicitas iuris) a že nejasně mluví o viditelnosti církve. Z toho pak, co právě řečeno bylo o jeho názorech na Písmo a tradici, je vidno, že neuznává, že by to náleželo k podstatě a základní podmínce samé existence církve, aby byl její učitelský úřad nejvyšším soudcem ve věcech víry.

Dále K. nedefinuje přesně tělo církve pravě, že „tělem zove se sociální forma církve, kterou tvoří úřad pastýřský a služba oveček, vyznání víry a přijímání svátostí.“[2]) K tělu církve patří všecky viditelné její složky. K. nemá správného pojmu o církvi jako Kristově tělu mystickém. Dle katolické nauky nazývá se mystickým tělem viditelná zevnější společnost církevní, pohlížíme-li na ni v jejím nadpřirozeném životě milosti, již Kristus jako hlava do jednotlivých údů rozlévá. K. zdá se však míti za to, jak z jeho výroků vyplývá,[3]) že pojem mystického těla je totožný s pojmem Husovým o církvi, a že mystické tělo je něčím neviditelným.[4])

K. nemá správného pojmu o známkách církve. Jinak by nemohl tvrditi, že jako pátou známku církve lze uvésti její viditelnost.[5]) Známka církve jest nějaká viditelná vlastnost, z níž poznáváme, zdali ta či ona viditelná společnost, která se za církev Kristovu vydává, je skutečně církví Kristem založenou. Viditelnost je tedy předpokladem, abychom církev poznati mohli (v tom smyslu o ní mluví v pojednání o známkách Scheeben a Bartmann autorem citovaní), ale z toho, že nějaká náboženská společnost jest viditelná, nemohu ještě poznati, zdali jest pravou církví Kristovou; nemůže býti tudíž viditelnost známkou církve.

Z řečeného též vysvítá, že k poznání církve nestačí, aby byla církev viditelná pouze, jak říkají bohoslovci, materiálně, t. j. aby ji bylo lze poznati jako nějakou společnost z viditelných lidí sestávající, nýbrž musí býti viditelná formálně, t. j. musí býti z nějakých zevnějších znamení poznatelná jako pravá církev Kristova, v níž pravda Kristova se uchovává a jeho milost se rozděluje. K. vidí

[1]) S. 21 dd.
[2]) I, 315.
[3]) Budou uvedeny níže, kde budeme jednati o učení Husově o církvi.
[4]) „Nelze také vyvrátiti, že sv. Pavel pojímal církev jako mystické, t. j. neviditelné tělo Kristovo a jako říši boží spojenou neviditelným poutem víry a lásky jako milosti, ač zároveň přijímal ústavu církve jako obce věřících spravované viditelnými představenými“ (I, 313).
[5]) I, 312.

v tomto rozlišování dvojí viditelnosti „jistou umělost“ [1]) a popírá vůbec, že by církev byla formálně viditelna, poněvadž mezi zevnějšími složkami církve a jejím vniterním nadpřirozeným obsahem není nutného a podstatného spojení.[2]) Pak ovšem nelze skutečně poznati, kde je pravá církev Kristova, a založení církve jako spasného prostředku Kristem Pánem bylo zbytečné. Uznává tedy K. jenom viditelnost materiální, a k té podle něho stačí, když se nepopírají všecky složky viditelné církve; z toho dovozuje, že Hus viditelnosti církve nepopíral.[3])

Pojem svatosti omezuje K. pouze na t. zv. svatost mravní, neznaje rozdílu velmi důležitého a základního jak pro porozumění podstaty svatosti vůbec tak pro pochopení svatosti církve, rozdílu pravím mezi svatostí fysickou či realní a svatostí mravní. Proto nemůže chápati, že by se svatost mohla připisovati „osobě papežově ne pro osobní jeho svatost, nýbrž jen pro svatost neosobního úřadu“ [4]) a souhlasí s Husem, že „osobní špatnost nemůže se státi a býti úřední svatostí.“[5])

K. nerozlišuje dosti mezi mocí udíleti odpustky, t. j. odpuštění časných trestů z pokladu církve, mezi mocí rozhřešovací a pravomocí trestní.[6]) Moc učiti nebo učitelský úřad přísluší dle katolického názoru papeži a biskupům, neomylnost pak nezáleží v tom, že by ti, jimž jest od Krista dána (papež, všeobecný sněm) nemohli něco bludného mysliti nebo soukromě tvrditi, nýbrž že zvláštní ochranou prozřetelnosti boží nikdy nemohou něčemu bludnému celou církev učiti. Podle K. však by neomylný učitelský úřad příslušel „obci všech věřících“,[7]) a vylučuje i „chtění kacířství“.[8])

---

[1]) „Že otázka viditelnosti a neviditelnosti církve není jednoduchá, ukazuje jistá umělost ve výkladu oficiálním, který jest nucen lišiti viditelnost materiální a formální a v této zase viditelnost bezprostřední a prostřední“ (I, 312).

[2]) „Uvádí-li se, že víru lze poznati jako objektivní pravdu, obecně od církve přijatou, ve zvláštních formulích vyznání vyjádřenou a účastí na bohoslužbě a svátostech potvrzenou, dlužno podotknouti, že kriteriem poznatelnosti a viditelnosti jsou tu právě ony zevní momenty k podstatě víry nikoliv nutně náležející, a nikoli víra sama jako vnitřní akt věřících členů církve“ (I, 313).

[3]) Doklady níže.

[4]) II, 232.

[5]) II, 235.

[6]) „Doktoři na základě biblických citátů správně (s katolického stanoviska) předpokládají, že papež a biskupové mají právoplatně moc odpustkovou ve smyslu soudního trestání i odpouštění provinění v církvi spáchaných“ (II, 43). „Podle dnešního učení katolického pouze papež a biskupové mají „iure ordinario“ plnou moc udíleti odpustky, ač i moc biskupů jest podřízena primátu papežovu; prostí kněží mají moc odpustkovou jen „per delegationem“ (II, 77). „[Dle doktorů] papež může po způsobu starozákonních mužů — imperatorsky potírati hříšníky na těle i na statcích a nutiti je k jednotě církevní čili ke své poslušnosti. Že má přímou a plnou moc vydávati odpustky, jest jen prostý důsledek těchto tesí základních“ (II, 51).

[7]) „Podle správného učení katolického má se věřiti tomu, co jest obsaženo v slově božím psaném nebo tradovaném a co se od církve (jíž není jen papež a sbor kardinálů, nýbrž obec všech věřících, spojená jednotou učení a společenstvím svátostí pod neviditelnou hlavou Kristem a viditelnou hlavou papežem) k věření předkládá jako božsky zjevené“ (II, 203, 204).

[8]) „Kdyby prý [tak Páleč] papež nebo kardinálové a prelátové chtěli na obecném

Jistou neurčitost v pojmech nebo aspoň v terminologii ukazuje také K. tam, kde mluví o zpovědní jurisdikci kněží neboli o moci rozhřešovací. Zdá se, že ztotožňuje tyto dva pojmy: odpouštěti pouze jako příčina nástrojná nebo instrumentální a odpuštění Bohem dané pouze oznamovati, jakož i jiné dva pojmy: skutečně odpouštěti hříchy (ne pouze oznamovati odpuštění) a odpouštěti vlastní mocí. O tom však více dole při analysi učení Husova o pravomoci církevní.

Velmi divné jest, že K., v právu přece obeznalý, vidí nesrovnalost a odpor v těchto dvou tvrzeních: účinek právoplatné volby nezávisí na mravní kvalitě voleného, a přece zase závisí na jistých jeho vlastnostech, bez nichž by nebyl passivní volby schopen (subiectum aptum). A tak volba papežská dle předepsaných právních předpisů vykonaná je platná, i kdyby zvolený nebyl ctnostný a mravný, ale není platná, kdyby, třebas omylem, zvolen byl, kdo není „subiectum aptum", na př. člověk nekřtěný nebo žena. K. opakuje totiž po Husovi, že není-li také mravní kvalita volence podmínkou právoplatné volby, mohla by se papežem státi žena.[1]) Také známou námitku proti nutnosti viditelné hlavy nebo papeže v církvi, že totiž po smrti papežově nějaký čas takové hlavy není, K. opakuje.[2]) Kdyby tato námitka něco dokazovala, bylo by třeba důsledně v každé společnosti mající volitelnou nejvyšší autoritu popírati nutnost takové autority.

Třetí řada nejasností nebo nesprávností (vedle nejasností nebo nesprávností v učení o Písmě a tradici a o církvi) spisu K. týká se nauky o rozvoji dogmatu. (P. d.)

---

koncilu stanoviti nějaké učení kacířské, nebudou moci, poněvadž Kristus, sídlící v mystické formě (v regitivu či nejvyšší moci církevní) a církev zvláště řídící, tomu zabrání! Tento názor zdá se protimluvem, poněvadž neomylnost papežovy nejvyšší moci učitelské vylučuje předem jakékoliv chtění kacířství a koncil bez papeže nemůže neomylně rozhodovati ve věcech víry" (II, 261, 262).

[1]) „Papežka Johanka nebyla podle Pálče zvolena řádně a zákonitě, poněvadž při řádné a zákonité volbě se žádá dvou zákonitostí: činné se strany volitelův a trpné se strany volencovy; tato Johance jako neschopné chyběla a proto její volba nebyla zákonitá. — To však jest nebezpečné kriterion při volbách papežů! Páleč by jím zajisté dokázal nezákonitost volby mnohých papežů a volby Jana XXIII nejvíce, což by odporovalo jeho „víře", již v té příčině stanovil výše" (II, 241).

[2]) „Nejzdařilejší jest [Pálčův] protidůvod s pap. Johankou, neboť Páleč, jenž podle Aristotela vidí dokonalost církve v tom, že má jediného viditelného papeže, musí tu připustiti momentánní bezhlavost bojující církve; výše mluvil o tom, že stále jest „jeden papež" v církvi, byť v různých osobách, a nyní konceduje, že někdy nemusí býti vikářské hlavy na zemi čili osoby papežovy, a že stačí, je-li zde „mystická", jinak „specifická" forma, v níž jest moc universální i částečná . . . Opět zde vidíme, že Páleč nedokazuje, co chce dokázati, a že se při tom zaplétá v distinkce naprosto sofistické anebo ve zjevné protimluvy" (II, 252).

Posudky.

Acta conventus pragensis pro studiis orientalibus a. 1929 celebrati. Acad. Velehrad., Olomucii 1930. S. 257, 38 K.

Velehradské unijní sjezdy se podle usnesení 4. z nich mají konati vždy po třech letech, a mezitím na jiných místech sjezdy s příbuzným úkolem. Takto použito lonských oslav sv. Václava, a sjezd konal se v Praze uprostřed srpna. Pěkně vypravená kniha vypisuje přípravy a průběh schůzí, jakož i 15 vědeckých přednášek, latinských a českých, o otázkách cyrillomethodějských a unijních. Potom následují zprávy o unijní práci v různých krajích slovanských; o Charvatsku, Srbsku, Bulharsku není tu zmínky, o Rusku ovšem též ne. V seznamě účastníků s potěšením čteme četná jména Poláků; i Němci z říše jsou čestně zastoupeni. Schválen návrh Dra Grivce, aby se v rozpravách o sjednocení používalo názvosloví římského, totiž: „opus Apostolatus (non vero missio), unitas (loco unionis), fratres separati (non schismatici)"; druhý název (unie) však se již tak vžil, že i v těchto rozpravách se vyskytuje.

Kniha velmi vážného obsahu vyzdobena jest obrázky účastníků, kostela i kláštera na Slovanech, řeckokatolického kostela sv. Kříže v Praze a j.

Prof. Dr. Josef Kachník, Mravní charakter. Statě ethicko-vychovatelské. C-Meth. Matice, Olomouc 1930. S. 161, 17·50 K. Knihovny Paedag. akademie sv. 19., podle obálky sv. 20.

Vhodně začíná p. spis. výklady své zmínkou o přednáškách a spise prof. Dra Josefa Durdíka z r. 1872/3 („Karakter"), neboť spis ten, i jinak zde velmi často uváděný, byl kdysi oblíben a velmi mnoho čten, — s jakým prospěchem, ovšem nemožno říci. Filosofický podklad jeho byl celkem slabý: Durdík, ač Herbartovec, v ethice rád se opíral o Kanta, empirická a vychovatelská psychologie byla v začátcích. Celkem výsledky Josefa Durdíka jako jeho bratra Petra (zde nejmenovaného), se skoro shodovaly s obvyklou (náboženskou) mravoukou, jen že tu a tam vyzdobovány důvody dobové filosofie, aby vlastní základ mravouky zůstal čistě rationalní, bez ohledu na křesťanské odůvodnění theo- a teleo-logické, jakž ostatně zůstalo v ethice až podnes.

Výraz „charakter" jest filosoficky neurčitý a takořka neurčitelný, i nelze s ním ve filosofické ethice mnoho začíti. Ale v obyčejném smyslu — charakter = řádný člověk — možno naň zavěsiti skoro celou ethiku osobní i společenskou, s hlediska křesťanského pak význam slova náležitě prohloubiti, jak činí i náš p. spis. v těchto úvahach, uveřejněných 1917 a 1923 v ČKD a zde znova vydaných.

Hojné jsou výňatky ze Summ sv. Tomáš Aq a v stati o závadách mravního charakteru také z básnické summy středověku, z „Božské Komedie“. I novější ethikové a moralisté dostávají se k slovu. Popisná a exhortní stránka je tedy v našem spise opatřena velmi dobře. U nynějších moralistů se ovšem více pozornosti věnuje také podmínkám mravnosti fysiologickým a sociologickým, než bylo dříve obvyklo a možno.

Nedopatřením psáno jméno něm. spisovatele o charakteru někdy Muszyński, jindy Muczyński, na s. 62 „Pasifa“ m. Pasifae.

Jan Vyhlídal, Pod žezlem pruských králů. Na památku 10letého výročí obsazení Hlučínska československým vojskem. Nákl. „Šlépějí života“, Přerov 1930. S. 200.

Osvědčený znalec slezského života podává zde úryvkové nástiny národnostních poměrů v krajích obydlených t. ř. Moravci, krátce řečeno na Hlučínsku a Hlubčicku, o jejichž novém státním příslušenství, zda k ČS či k Německu, se rozhodovalo po světové válce.

K těmto zajímavým zprávám připojeno několik lidopisných obrázků z toho území, obsahem více méně souvislých s oněmi politickými událostmi, pak životopisy nejzasloužilejších kněží-buditelů z novější doby, jakož i zprávy o českých emigrantech na Opolsku a Střelínsku.

Pro dějiny hynoucího češství v obojím, pruském i rakouském Slezsku je tu mnoho cenných, z části za čerstva zachycených podrobností. Zůstanou-li hranice tak, jak nyní jsou, není pochyby, že v krajích připadlých ČS český živel zvítězí, kdežto v jiných bude — přes t. z. ochranu menšin — živořiti k zániku.

T. z. „německou kulturu“ nedával bych všude do husích nožek: bylať opravdu velmi vysoká — to uznává celý svět, až snad na čs — a pochopitelně přitažlivá skoro ve všech směrech, až ovšem na to odnárodňování, které však, jak známo, není zvláštností jen německou!

Jedna zásadní otázka se při četbě tohoto a jiných podobných spisů namítá: poměr češtiny a té slezské moravštiny. Jakou řečí se mělo mezi Moravci vyučovati, kázati atd.? Že na území nyní čs jest a bude to čeština, rozumí se samo sebou. Ale dříve? Udělati snad z moravštiny řeč spisovnou, když češtiny z různých příčin nechtěli?

Ant. Špale, Biblická dějeprava pro národní školy. S 48 obrázky Marie Urbanové-Zahradnické. Nakl. A. Neubert. Praha 1930. 15 K.

Právě v roce, kdy konečně ze škol obou moravských diecesí jsou definitivně odstraněny dosavadní překlady bibl. dějeprav a zavedeny povinně „Bibl. dějiny“ Václ. Kubíčka zároveň s jeho katechismem, vychází také v Praze nová původní dějeprava. Autor veliké dvojdílné „Knihy poutníkovy“ přidržel se v celku její methody i v této příručce pro národní školy: vypravuje bibl. události volně, vynechávaje všechno podřadné a zato vplétaje hned do vypravování vý-

klad, různé věcné, historické a archeologické poznámky, jež na př. V. Kubíček přesně odděluje od bibl. textu a — rozhojněné i výklady věroučnými — dává je tisknouti zvláštním tiskem před články či za nimi. Obojí postup má ovšem své výhody i nevýhody. Vsunutými poznámkami a výklady ztrácí mnoho biblický ráz článků, jež na druhé straně zase tvoří souladný celek. Nová dějeprava má také nové, původní obrázky české malířky. Je to u nás první pokus, a celkem zdařilý, třebas leckde je dosti znáti vlivy cizích vzorů. Některé kresby jsou málo výrazné, ale mnohé obrázky dojímají opravdu milou prostotou i vážnou zbožností. K praktické potřebě ve školách bude ovšem třeba také mapky.

Kniha tato, jež má zatím jen schválení státní a pražského ordinariátu, zaslouží jistě pozornosti. *M.*

* * *

Maryna Fričová, Země Kainova. Román. Praha 1930. S. 292.

Třetí románová práce mladé spisovatelky ukazuje potřebu samoty pro klid v manželství i pro zdar umělecké tvorby. První zdůrazňuje hrdinka Renata, jejíž toužící duše nedovede upokojiti příliš zaměstnaný manžel, stavitel, a jež přece odmítne od sebe každého muže nabízejícího se za „domácího přítele“. Nač přibírat do života nových lidí? — praví. Lidé přinášejí zmatek, nepokoj a otroctví. Jak dobře je na světě člověku samotnému! Každá láska, každé přátelství, ba každý vztah k lidem promění se v okovy . . . Že umělec potřebuje samoty ke své tvorbě a ne hluku veřejného tržiště, naznačila spis. postavou malíře Hronka: měl úspěch několika svými prvními pracemi, kritika jej pochválila, přátelé jej velebí jako geniálního umělce, od něhož možno mnoho očekávat — a zatím on sám cítí, zvláště když studuje velké staré mistry, že už nic nevytvoří, že už tu všechno bylo a jeho další život že bude jen živořením na vypráhlé poušti. Tato poušť není však tichou samotou, v jaké rostou velká díla, ale „zemí Kainovou“: Hronek hledí stále ještě napínati veřejnost klamnými přísliby tajůplného díla, o němž prý pracuje, nechává se dále hýčkati svou klikou, ale nakonec, když náhodou vyjde vše najevo, myšlenka vlastní nemohoucnosti dožene jej skoro k šílenství a pak i k sebevraždě . . .

Práce M. Fričové nejsou formálně ještě dokonalé, ale projevují vždy vážnou snahu a povznášejí se vysoko nad úroveň obvyklé ženské literatury.

Benjamin Klička, Bobrové. Román. Praha 1930. S. 281.

Nové dílo nesporně nadaného romanopisce a básníka, jehož „Divoška Jaja“, „Brody“ i „Jaro generace“ byly slibnými mezníky úsilného hledání, upoutává pozornost hlavně svým námětem: líčí osudy dvou srostlých chlapců, jimiž byl obdařen v pozdním věku

dělník při velkostatku. Řídký případ, jehož brzy využije podnikavý majitel varieté, je pro naivního otce zdrojem ješitné radosti i bohatství a také chlapcům přináší zvláštní privilegované postavení, dokud jich nerozloučí tragika dospívání a lásky k téže dívce: jeden z nich, povahově šlechetnější, pokusí se násilím odstraniti přirozené spojení se zkaženým bratrem, ale zaplatí svůj pokus smrtí.

Nevšední, leckde málo pravděpodobný příběh, plný neočekávaných, často až groteskních obratů, zpracoval autor s uměním, jež překonává jeho dřívější romány. Ale i zde proniká jeho sensualismus, libující si na př. v podrobném líčení obtížného porodu srostlých dvojčat (spisovatel je lékařem), pohlavních styků atd. Zde se stává zase jen obyčejným popisujícím realistou, kdežto jinak usiluje všemožně o nový osobitý výraz; někde se mu to daří, ale mnohdy se zrovna zase utápí v metaforách hodně hledaných a vyumělkovaných. Po této stránce nepovznesl se ještě mnoho na př. od „Tuláka Jeronyma", své starší povídky, jež je připojena k tomuto románu. Hle, jak tu třebas líčí ranní jitro: „Zápal měsíce vyhořel na ňadrech klenby a šoumání noci šlo spat. Slunce smáčí prst v rosných studánkách a kladouc jej hbitě na úsměv hor, smazává světla s tabule věčné tmy. Tehdy se staví vědomí na nohy, rozkomihá prak života a vysílá do srdce probuzení. Střela padá v zurčící pramen krve, bouří ospalé kolotání a vlna jitra se šíří bytostí . . ." (str. 225). Kudrlinky! Do prvních kapitol románu vpletl Klička dosti zbytečně také nesympathickou postavu katolického faráře, nemožnou karikaturu vypočítavého potměšilce, který s kazatelny i v hovoru průzračnými narážkami na tajemství zpovědní vrhá potupnou pomluvu na matku obou Bobrů. Pak ovšem při křtu zase „manevruje kropáčem" (!) *M.*

Joe Hloucha, Sakura ve vichřici. Útržek deníku z cesty po Japonsku. Vydání 7. Nakl. A. Neubert, Praha 1930. S. 243, 30 K. Sebr. sp. č. 3.

Velmi zajímavé obrázky z japonského rodinného i veřejného života, jež nám tu známý sběratel památností opět podává, jsou tentokrát spjaty vylíčením jeho lásky k hostitelově dceři, s níž se doufal vrátiti do Prahy. Když ale strýc její nedal k sňatku s cizincem podle japonských mravů nezbytného svolení, ač rodiče nijak nebrání, sáhne si snoubenka na život. Jméno její Sakura (třešeň) poskytuje spisovateli příležitosti vraceti se k tomuto v Japonsku oblíbenému stromu a jeho květům i příslušným slavnostem.

Vkusně vypravená kniha vyzdobena jest několika skvostnými barevnými obrázky podle japonských dřevorytů.

Rozhled
Náboženský.

Augustinská řehole.

1500letá památka na sv. Augustina obrací pozor také k řádům, které buď výslovně jeho jménem se honosí neb aspoň podle jeho pravidel svoje stanovy upraveny mají. Mezi ony náležejí augustiniáni kanovníci a augustiniáni eremité (1244), mezi tyto praemonstráti (1121), křižovníci, dominikáni, trinitáři, servité, uršulinky a j.

Napsal sv. Augustin nějakou řeholi, jako na př. sv. Benedikt nebo novější zakladatelé řádů? Otázkou tou, která ostatně je v církevním dějepise vyřízena, a to záporně, obírá se znova L. Hertling v „Ztschr. f. k. Theol." (1930, seš. 3).

Zakladatelů řádů v novějším smyslu, praví H., před 12. stol. vůbec není. Ani sv. Benedikt jím takto není, neboť klášter jeho na Monte Cassino po jeho smrti (543) brzy zpustošen a bratřími opuštěn, kteří našli útulek v Lateráně, a odtud mizí bezpečné stopy založení Benediktova. Ale byla tu jeho řehole, přesně a podrobně psaná jako zákonník „coenobitů", t. j. mnichů žijících v jednotlivých samostatných společnostech pod jednotlivými volenými opaty, podle kteréžto řehole později tolik klášterů se zřídilo a jiných, jinak jmenovaných řádů vzniklo.

Sv. Augustin takové řehole nenapsal. Ale v jeho době (4. stol.) byly již družiny laiků (asketeria) společně po mnišsku žijících — v Italii je nalezáme již v 3. stol. Augustin sám je znal z Milana a z Říma a vrátiv se do Afriky, v Tagaste a v Hippo, kam ho přátelé následovali, zavedl, jak praví jeho životopisec Possidius, monasterium intra ecclesiam, společný přísný život tamních kleriků — na rozdíl od řádu benediktinského, který byl původně laický.

Avšak i dílo Augustinovo vzalo asi za své, snad v bouřích vandalských. Touha po společném životě jakoby klášterním však nezmizela. Takto nalezáme v městech družiny kleriků skupené kolem biskupa, kanonicky, t. j. podle určitých církevních předpisů žijících; kde bylo možno, společně. Reformatoři 11. stol. (Řehoř VII, Petr Damiani atd.) usilovali zavésti klášterní způsob života v kleru vůbec, což arci bylo v širším rozsahu a na venkově nemožno. Kde takový společný život zaveden byl, řídili se naukou evangelickou a patristickou, od 4. stol. zvláštními předpisy synod (canones, odtud canonici, regula) a různými zvykovými návody k bohumilému životu. Byl to život klášternímu podobný, ale vlastní klášternictví přes to bylo dlouho jen benediktinské, třebas ani to nebylo jednotné. Klášterní sliby v nynějším obsahu jsou ostatně těm dobám neznámy; sacrum propositum, s kterým se vstupovalo do kláštera a řádu, znamenalo jinak také rozhodnutí, státi se klerikem.

Zmíněná reforma 11. století přivedla mnohé kleriky k onomu klášternickému způsobu života, který však asi hlavně proto, že se soustředil kolem biskupů, nezařizoval se podle benediktinské, po výtce klášterní (claustrum!) řehole, nýbrž podle zmíněných, v jednotu ještě neuvedených obecných pravidel. Časem se ukázala i zde potřeba jakési jednotné úpravy, a k té kromě jiných pramenů hlavně památka na někdejší družinu sv. Augustina jakož i spisy jeho poskytovaly vhodné látky. Z nich byl to především 211. „dopis" jeptiškám v Hippo, vlastně pojednání o řeholním životě, dávno známé a již kolem r. 500 od Caesaria z Arles v jeho klášterních pravidlech použité, které se zdálo vhodným podkladem jednotné úpravy řeholních předpisů. V poslední třetině 11. století shledáváme se v severní Francii a v Německu s ústavy podle nich zařízenými i s názvem řehole sv. Augustina, ačkoli text její („carta caritatis") je teprve v bulle Eugenia III „Sacrosancta Romana Ecclesia" z r. 1152. Řád, podle řečeného v mužských odvětvích převahou kněžský, rychle se šířil, a jeho řehole i do jiných, za zvláštními úkoly zakládaných řádů přejímána.

Takto se sv. Angustin bez určitého počinu a více nepřímo stal zakladatelem četné rodiny řeholní a jejích odboček.

*

Missie.

V květnu poprvé v Římě zasedal výbor díla sv. Petra (na vychování domorodého kněžstva v missiích). V r. 1928 vydaly sbírky 10½ mil. lir, za r. 1929, pokud již odvedeny, 12 m. l. V čele jest pořád ještě Francie s 3,316.256 l; následuje Nizozemí (3,120.832), Italie (1,811.460), Španělsko (1,020.464), Německo (736.205), Švycarsko (602.917). —

Koncem r. 1928 vyšel z Lille podnět, aby se studující vyšších škol jako v SS amerických soustředili v missijní spolek; časopis „Connaître" (1. č. z ledna 1929) má tento ruch šířiti. Již za rok má tato „Associatio alumnorum pro missionibus — Ligue missionaire des Ecoles" 34 středisk po Francii s asi 800 členů a 200 přispívatelů. —

Apošt. delegát pro britskou Afriku Msgre Hinsley za něco přes 2 roky navštívil missijní školy toho území; jsa podporován úřady mohl na př. Sudan (8000 km) procestovati za 50 dní. V poradách s místními činovníky jednáno o úpravu missijního školství, jednak aby se co nejvíce povzneslo, jednak aby se přizpůsobilo, pokud možno, novým školským zákonům státním. —

Velmi příznivé zprávy o postupu snah unijních přicházejí ze Syrie a z Palestiny jak mezi pravoslavnými, tak mezi jinými církvemi (melchity, jakobity, Armeny atd.). Zřejmě pozorovati, že ubylo nátlaku z Ruska a z Turecka. Vadí dosud nedostatek kněží znalých místní řeči a ovšem též nedostatek peněz na stavbu kostelův a škol, namnoze také, zvláště mezi vypuzenými Armeny, na úlevu v bídě hmotné. —

V Japonsku objevují se katolické obrazy a skulptury (Spasitel, Madonna, sv. Ignác a František Xav. a j.) z doby poxaverské (16. a 17. stol.), jež dosud buď nepovšimnuty nebo ze strachu byly schovány, jako na př. 2 větší a 15 menších olejomaleb v bambusové rouře, přivázané pod okapem střechy; kamenné náhrobky křesťanů našly se i na dvoře pohanského chrámu. —

Z Haiti, nyní pod vládou SS, obývaného potomky černošských otroků, nyní vesměs katolicky pokřtěnými, ale pro nedostatek kněžstva a neschůdné území zanedbanými, píše jeden missionář m. j., že největší překážkou náboženské obnovy jsou čarodějci (papa-loi) a čarodějky (maman-loi), jejichž výnosné řemeslo se dědí a jejichž obrácení bývá nadmíru obtížné. Prvou podmínkou jest, aby své čarodějné náčiní — bývá mezi ním i kříž a kropenka! — zničil, pak aby 3 roky se v polepšeném životě osvědčil. Mezi pověrami je hlavní ta, že všechny nehody pocházejí ze mstivosti nebožtíků. Jeden čaroděj na smrtelném loži, maje býti po katolicku zaopatřen, ujistil sice kněze, že svých hříchů lituje, ale čarodějského nářadí zničiti naprosto nechtěl: „když jsem tedy v životě nebyl přítelem božím, byl jsem přece přítelem čertovým, a jelikož jsem mu vždycky věrně sloužil, zajisté mě po smrti laskavě přijme a službu mou odmění.“

*

Jugoslavie.

Protestantů v Jugoslavii jest asi 216.000. Lutheráni, nejvíc Němci a Slováci, bydlí hlavně v krajích: Bačka, Banát, Slavonie. Helveti, nejvíc Maďaři a Němci, v krajích: Baranja, Bačka, Banát.

17. dubna t. r. vydán státní zákon, jímž se upravují právní poměry protestantů v JS. Lutheráni mají 2 náboženské společnosti (podle národnosti), které však se mohou spojiti, Helveti třetí. Všechny mají volnost vyznání a bohoslužby, jsou právními osobnostmi, které si svoje jmění spravují samostatně, ale pod nejvyšším dozorem státním. Mezi sebou smějí jednati v rodné řeči, s jinými jen chorvatsky nebo srbsky.

Nový pravoslavný patriarcha Barnabáš Rosič, dotud metropolita ve Skoplji, jmenován králem z terna těch, kteří ve volbě 12. dubna dostali nejvíce hlasů, roztříštěných celkem na 6 kandidátů. Podle makarské „Nova Revija vjeri i nauci“, odkud tyto (ostatně ne zcela jasné) zprávy vyňaty, v Karlovcích nový patriarcha po nástupních obřadech také v tomto druhém patriarším sídle navštívil též kostel katolický, kde byl farářem slavnostně uvítán a pravil, že láska Kristova všechny nás pojí, ačkoli formálně jsme rozděleni: jeden jest Bůh, jedna naše nauka, jedno naše království nebeské. Farář mu políbil ruku, on faráře na čelo, a vystoupiv k oltáři políbil i jej.

Vědecký a umělecký.

K. A. Vinařický,
jehož životopis od J. Šafránka v ČKD, zde častěji zmíněný, ukončen v seš. 5/6, napsal jednou (14. 4. 1863) Jos. Jirečkovi: „Nezapomenutelný arcibiskup Chlumčanský, jehož mladistvým byl jsem sekretářem, dal mi tuto krátkou instrukci: »Synáčku, mluv vždycky pravdu, i byť mi byla někdy nepříjemná.« Myslím, že by taková instrukce měla býti také u dvora“ (císařského; před tím zmíněn min. Schmerling).

Na s. 446[1]) píše Šafránek: „Nedávno vynikající český literát nazval Vinařického karieristou a blahobytníkem. V poslední vůli své kromě hotovosti 30 zl. uvádí: »Nemám žádného jmění kromě něco málo věcí movitých, jež dohromady neobnášejí ani 600 zl. — které jsem z otcovského dědictví přijal; nucen jsem všechen ten skrovný majetek prodati sumou takovou své nejmladší sestře, aby na se přijala zapravení všelikých útrat pohřebních«.“

Škoda, že Š. toho „vynikajícího českého literáta“ nejmenuje, na jeho věčnou hanbu za takovou nehorázност, o jejíž bezpodstatnosti svědčí jak ona závěť, tak celý život Vinařického, život neúmorné práce a obětovnosti ve službách církve i národu († 66letý 3. února 1869).

*

Hus rektorem pražské university
nebyl ani dvakrát ani jednou. Fr. Ryšánek v „L. filol.“ (1930, s. 89) ukazuje, že domněnka o universitním rektorátě Husově vznikla prostě chybnou interpunkcí v titulu Husově. Tak předně v notářském spise smlouvy mezi správcem farnosti, kde byla t. ř. Betlemská kaple, a správcem této Husem: Johannes de Hussinecz . . . magister in artibus universitatis studii Pragensis rector et praedicator capelle dicte Beth - - . Palacký a po něm jiní, i Sedlák, kladli za artibus a rector čárku, a titul rector vztahovali na universitu, kdežto správně možno jej vztahovati jedině na následující capellae; tedy rector et praedicator cap. B.

To se týká rektorátu za zimního období r. 1402/3, tedy za nadvlády cizinecké — tehdy byl rektorát obyčejně jen půlroční.

Druhá listina, z níž Husův universitní rektorát odvozován, a to pro půlletí 1409/10, po českém vítězství na universitě, o něž se i Hus byl přičinil, jest jeho Obrana, jejíž (porušený) rukopis je dosud v Nár. museu. V titule Husově zase jsou slova: magister in artibus s. theologie baccalariu(s . . . .) Pragensis rector et predicator verbi J. Christi in capella . . . Palacký zde již slova rector nepojí s předchozím (universitatis) Pragensis, ale správně s následujícím et praedicator, kdežto jiní, někteří, jako V. Novotný, arci s pochybou, četli nesprávně: . . . Pragensis rector. Starší životopisy se o universitním rektorátě

Husově vůbec nezmiňují. V pol. 16. stol. vyskytují se zprávy o druhém, snad na základě „Obrany“, kterážto domněnka po vydání této od V. Hanky (s pomocí Höflerovou, r. 1860) zobecněla, upevněna byvši autoritou Tomkovou.

Po solidní práci Ryšánkově tato domněnka padá a s ní odpadají též úsudky, jako že vděční Čechové po svém vítězství na universitě zvolili Husa prvým rektorem nového období, nebo — co do r. 1402 — že Hus i mezi cizími členy university „požíval vždy větší vážnosti“.

*

m. — Nová literární móda — magacíny.

Přišla k nám ovšem z Německa a Anglie, kde tento druh časopisů byl oblíben již dávno před válkou. Prvním, také již předválečným pokusem u nás byl „Topičův sborník“, který však nepronikl do širších vrstev čtenářstva a neudržel se — asi právě proto, že se snažil zachovávati vždy vyšší měřítko literární i umělecké. Teprve nedávno čilé pražské nakladatelství přeneslo k nám i celou dnešní formu anglických a německých magacínů, časových, líbivých, počítajících s nejširším průměrem městského nebo poloměstského čtenářstva — a jak už jest u nás chvalitebným zvykem, objevilo se hned několik podobných podniků, napodobujících německé vzory tak důsledně, že ponechaly i cizí způsob psaní magazin. Český výraz „sborník“ jest už asi příliš opotřebovaný a patrně by netáhl těch, u nichž každé zboží nabývá ceny teprve cizokrajnou, zvl. německou značkou. A že se prozíraví podnikatelé nezmýlili v českém, zejména ovšem pražském obecenstvu, viděti z těch spoust výtisků, jaké se expedují a veřejně nabízejí a také pilně se čtou ve vlacích, v sadech, v čekárnách atd.

Vedle novoty a cizokrajnosti lákají ovšem magacíny také svým pestrým obsahem. Přinášejí drobné, vždy ukončené povídky a novelky, leckdy i dost lehkého rázu, všelijaké „rozmanitosti“ nebo „směsi“ z celého světa a z nejrůznějších oborů; anekdoty a žerty, něco poučného z denního praktického života, rady a pokyny pro domácnost, módní, sportovní a společenské hlídky a hlavně — obrázky, spousty obrázků ze všech možných oborů. Tak magacíny spojují jaksi starší typy časopisů obrázkových a zábavně poučných, ba možno říci, že svou obsahově míchanou pestrostí a časovou pohyblivostí mají nahraditi dnešním lidem — staré opovrhované kalendáře.

Jejich obliba — není-li skutečně jen přechodným zjevem — mohla by býti znamením, že širší veřejnost začíná již zase dychtiti více po četbě, a to nejen sáhodlouhých románů, ale i krátkých povídek. To ovšem bude míti důsledek pro literární tvorbu: spisovatelé věnují se zase více drobné próse, jejíž kurs v posledních letech zcela poklesl. Zatím pomáhají si magacíny hlavně překlady — stejně jako přílohy denních listů i ostatní časopisy, jimž v magacínech vyrůstá nebezpečný soupeř.

*

m. — Ochrana starých památek a starých — lidí. Po dlouhém jednání usnesly se konečně příslušné úřady, že Dienzenhoferův pavilon v Praze bude odstraněn, poněvadž překáží na svém místě dnešní živé frekvenci. Spisovatelka Marie Majerová se ovšem raduje („Čin“ č. 35) z vítězství těch, kteří v tomto případě bojovali proti „lokálnímu patriotismu“ a „milovníkům starých věcí“ důvody praktickými: moderní, stále rostoucí velkoměsto nemůže se zastavovat před zbytky malého města, museum a živá metropole jsou dvě věci základně rozdílné; proto musí také D—ův pavilon odejíti tam, kam patří — na výminek. A dodává: „Idylické doby Klubu za starou Prahu se nenávratně skončily. Nebudeme již bojovat za staré portály a nebudeme manifestovat, protože se někde kazí fresky. Nemáme na to kdy a nemáme pro to čivy. Klub za starou Prahu, spolek estétský, milující stylový ornament a staré kamení, bude už jen vzdychat na krásných vyhlídkách, plných prejzových střech . . .“

Ze spisovatelky mluví ovšem socialistka, která nemá smyslu pro takové věci, jako jsou staré portály a zvláště památky náboženského umění: pro jejich odstranění se najde ještě nejspíše nějaký důvod praktické či jiné nutnosti. Zato skoro bezděky vyslovila pravdu drobnou poznámkou v závorce: „Kupodivu, k lidem nebývá veřejnost tak citlivá a tak plná ohledů jako k budovám. Loučí se s nimi mnohem snadněji. Nová pokolení mívají ostré lokte a dovedou předcházející generaci strkat na výminek bez jakékoliv sentimentality. Mají snad k věcem poměr nezkalený konkurencí?“

*

Pravěký hrob v Jutsku.

Vedle hrobních objevů v pravlasti lidstva a jeho vzdělanosti jeví se nálezy v hrobech evropských chudičkými, ale vědecky jsou také důležity. Před několika lety rozkopán u Egtvedu v jihovýchodním Jutsku kopeček hlíny něco přes 3 m vysoký, a nalezena v něm skoro 2 m dlouhá rakev z rozpoltěného dubového kmene, jehož polovice jako v jiných případech vyhloubeny a na sebe položeny.

Rakve toho druhu se kladou do 19.—20. stol. př. K., tedy do nejstarší doby bronzové. Voda do nich vniklá tvoří s dubovinou jakousi třislovou kyselinu, která ústrojné předměty chrání od hniloby, a takto se v oné rakvi zachovala nejen mrtvola, ale i květy snad náhodou se do rakve dostavší. Z těchto letních květů (rostliny „Scharfgarbe“) soudí ostatně něm. archeolog Dr. L. Franz, že mrtvola byla pochována v létě, které v Jutsku bývá velmi horké, a proto oděna jen v lehkou vlněnou kazajku s krátkou zástěrou.

Mrtvá byla mladá ženská světlých, úplně zachovaných vlasů, zastřižených jakoby podle dnešní módy. Nehty jsou krátké a na konci zaokrouhlené, tedy pěstěné. Nohy jsou zavinuty v onucích, taktéž z ovčí vlny. Na vlněném opasku visí ozdobný bronzový kotouček. V jedné dřevěné schránce jest bronzová pincetta, snad na vytrhá-

*

vání vousků, v druhé je ssedlina, kterou chemie odhadla za zbytek nápoje z medu a z jahod. Mrtvola zabalena v kraví kůži.

V nohách jsou do vlněné látky zabalené spálené — lidské kosti. Z několika zachovaných zubů se soudí, že to bylo dítě asi 9leté — snad služebné, které po své paní muselo se světa, ačkoli spalování mrtvol v severní Evropě stalo se zvykem teprve v pozdější době bronzové.

Danský učenec Th. Thomsen z krátkého oděvu mrtvoly, z úpravy vlasů a nehtů soudí, že to snad byla nějaká chrámová tanečnice nebo cosi podobného; oděv ten však vysvětluje Franz, jak zmíněno, jinak.

Ten „bubikopf" a j. mimoděk budil by podezření, nebýti ujištění vážných znalců, že tu jde skutečně o nález starobylý.

*

Originály a padělky v umění.

V zemích, kde jsou peníze a k nim příslušní mecenáši, jsou soudní pře o podvody s uměleckými padělky velmi časté, a odborní znalci často selhávají.

V jednom (mnichovském) procesu r. 1908 hlavní obžalovaný (Thiege), když takoví znalci o jednom obraze nemohli se dohodnouti a již byli náchylni prohlásiti jej za pravý, vpadl jim do rozprávky: „Pánové, neračte se už namáhati, právě tento obraz jsem maloval já."

V jiném procesu jeden občan, jemuž také jakýsi padělek se slavným jménem byl uvěšen, prohlásil, že se necítí poškozeným: „obraz se mi líbí, ať jej maloval, kdo chtěl."

R. 1026 rakouská státní galerie uspořádala z padělků 19. století, které byly v soukromém majetku, celou výstavu.

Obchodníci s takovým zbožím a jejich zákazníci mnohdy jdou tak daleko ve své smělosti, po př. důvěřivosti, že neuvaruje jich ani chybný letopočet, když na př. obraz označen rokem, v němž malíř už ani nežil. Jeden z takových obchodníků v Hamburgu dal si namalovati 650 obrazů se jmény slavných mistrů; jeden „znalec" mu je ověřoval po 3 markách za hodinu.

Slavený Liebermann, jsa známým horlivým a dobře platícím sběratelem tázán, jest-li předložený Manet pravý, odpověděl vyhýbavě: „Det kann man nich so sagen, wenn man nich dabei war, wie det Bild gemalt wurde."

Vychovatelský.

m. — Je třeba zvláštní dětské literatury?

Asi před čtvrtstoletím, kdy se tolik mluvilo o zavádění uměleckého výchovu do škol, začal se u nás — lépe: v t. zv. pokrokových kruzích — uplatňovati názor, že není potřebí zvláštní dětské literatury: umění jest prý jen jedno, pro dospělé stejně jako pro děti, proto stačí vybrati z dobrých spisovatelů, co se obsahově hodí i dětem, a jest nejlépe postaráno o četbu pro mládež. Výsledkem těchto názorů byly nesčetné „výbory“ a „čítanky“ z různých slavných i méně slavných autorů, mezi nimi i takových, kteří si jistě nikdy ani nepomyslili, že by jejich díla mohly čísti děti (na př. Maupassant). Některé z těchto „výborů“ byly ovšem dobré a přiblížily značně starší osvědčené spisovatele mládeži, ale přesto nepodařilo se jim vymýtiti zvláštní literatury psané jen pro děti. A dnes uznávají i ti, kteří ji tehdy skoro s posměchem zavrhovali, že je přece jenom — nutná.

Jednal o tom již po několikáté i nedávný pražský sjezd „Společnosti přátel literatury pro mládež“ a jeden z hlavních jejích pracovníků V. F. Suk po čilé sjezdové debatě otiskuje nyní v „Činu“ (č. 36) své „Poslední slovo o nutnosti dětské literatury“. Tvrdí tu, že onen opačný názor jest jen „prostou theorií a zbožným přáním lidí estheticky a umělecky založených, ale nezkušených praktiků a nedokonalých znalců dětské duše“. Vznikl v době, kdy nebylo vůbec zkušenosti o zálibách dětské četby a kdy se musilo vystoupiti něčím kladným proti záplavě mravoučných knížek a proti nehodnotné dětské literatuře, když psal pro mládež kdekdo. Ale praxe a vývoj dalších let, kdy se poznalo, jak jinak vypadá i mládež se svými zálibami a choutkami, než jak se myslilo na přelomu posledního století, ukázala nemožnost theorie jediné jen literatury.

„Píše-li se schválně pro děti, je toho důvodem jiná psychologie u dětí než u dospělých. Duše dětská a dětský rozum i jeho chápání vyžaduje jiné stylisace a jiných oborů zájmových a věcných, než duše a rozum dospělých. To je alfa i omega celé otázky nutnosti zvláštní literatury pro děti, rozumí se pro děti průměrně vyvinuté. Nepovídám nic nového, to psychologové řekli už dávno, zdůrazňuji to jen proto, že nechápu, jak ani někteří dobří paedagogové nepromyslili náležitě této okolnosti a staví se proti dětské literatuře. Čím nižší věk, tím je tato speciální literatura nutnější.“

Dokladem poukazuje na fakt, že od konce století XVIII. dodnes bylo napsáno přes deset tisíc spisů pro mládež — a ti lidé (dodáváme my), kteří je psali i kteří je dávali za četbu dětem, nebyli přece bez zkušeností o zálibách dětské četby a bez znalostí dětské duše jako ona generace „paedagogů“ na počátku dnešního století,

která vyhlásila boj této literatuře . . . Autor ukazuje konečně také na zkušenosti z pražské ústřední knihovny a čítárny, která byla letos otevřena a kde si děti z bohaté zásoby knih všeho druhu samy vybírají: nejmenší zájem jest o „vybory“, největší o „dobrodružné“ knihy. S paedagogického hlediska ovšem není možno nechat se odstrašiti nelibostí mládeže k „výborům“ a třeba působiti ve škole, aby si mládež všímala i takových knih. Ale na druhé straně nesmíme přezírati vlastních sklonů mládeže po dobrodružnosti, zájem o časové otázky světa ji obklopujícího, sport, technické vynálezy atd. Kdybychom je odmítali, pomohli bychom jen četbě pokoutní, nezdravé, braku, špatným detektivkám, po případě i pornografii. Je nutný tedy jakýsi kompromis, a ten se projevil snahou o spisy ušlechtile hovějící sklonům a zálibám mládeže.

Tak právě vznikla zvláštní dětská literatura, která potrvá, i když časem povstanou proti ní z „uměleckých“ důvodů noví odpůrci.

*

Z naší střední školy.

Na ministry jakož i na reformatory školství máme štěstí, ale ne tuze veliké. Jakýsi pokrok je však aspoň v tom, že se i tam nahoře začíná poznávati, jakých pošetilostí se dopustilo dosavadní reformování střední školy, a že se pomýšlí na zdravý obrat a na zjednodušení.

V popředí jest otázka, jak upraviti poměr mezi školou občanskou a střední, aby přechod na tuto byl co nejvíc usnadněn; sluší totiž míti na paměti, že do 1. třídy školy střední se přihlašují děti 10—11letí. Mnohým v gymnasiu vadila latina, a proto co nejvíc vyhazována. Nyní se už naznává, že se přestřelilo, a proto se již jen uvažuje, v které třídě latinou začíti, hned v prvé-li či až v třetí. Uvažování to se však protáhlo tak, že ředitelé středních škol, kteří přece měli rodičům a žákům poraditi před prázdninami, co a jak bude, sami toho nevěděli!

Proslýchá se, že hlavními poradci nynějšího p. ministra (advokáta!) v té věci jsou 2 učitelé, kteří sami gymnasia nestudovali!

Klassičtí filologové, jichž se však málo dbá, usilují o odklizení reformního reálného gymnasia.

S řečtinou od 5. třídy gymnasijní konaly se několik let pokusy na jednom gymnasiu v Praze a osvědčily prý se.

Jiné jsou otázky o úpravě reálek a gymnasií vzhledem k různorodému studiu vysokoškolskému.

Hospodářsko-socialní.

Nezaměstnanost je společenská choroba tak stará jako jsou pevné útvary státní a pravidelná práce. V starověku otroctví, v středověku žebrota (podle Schmollera až 12%), v novověku námezdné vojsko — toť jsou starší ukázky nezaměstnanosti, která v pozdějším novověku nabyla jiných a různých podob, vyjadřujíc v zásadě jednu pravdu: že některé obvody nedávají všem svým obyvatelům užitečné, výnosné práce.

Přelidnění je první věc, jež tu napadne. Ale zeměkoule daleko ještě není zalidněna, nedím přelidněna! Jsou to spíše čínské zdi mezi státy, které zamezují volné proudění lidstva za prací; zdí těch nyní po válce ještě přibylo. Práce, a výnosné práce našlo by se ještě dosť na světě!

Jaký zmatek panuje v hlavách mnohých novinářských „sociologů“, vidno z jejich psaní a mluvení o rationalisaci práce a současně z jejich nářkův o nezaměstnanosti. Rationalisace znamená přece menší potřebu lidí při stejné práci, a tento úbytek dává právě nezaměstnanost, není-li tu možna náhrada zkrácením pracovní doby. Toto však má přirozené meze v tom, aby se práce vůbec vyplácela — sic nenajde podnikatele.

Volná soutěž mezi pracovníky jest nyní omezována jednak družstevními smlouvami, jimiž jak zaměstnavatel tak zaměstnanec se zavazuje k určité mzdě. Při volné soutěži a po př. nižších mzdách — praví se — by mohlo býti pro stejné výkony zaměstnáno více lidí. Zajisté, ale pak jest bez přiměřeného snížení ceny životních potřeb zas otevřena cesta k bídnému živoření dělnictva, z něhož má vybřednouti!

Částečně a zatím z nejhorší tísně by zajisté pomohlo trochu rovnoměrnější rozdělení mezd. Má-li na př. vyšší bankovní úředník anebo jen činovník bez úřední práce měsíčně tolik tisíc K, kolik nižší má set K, neodůvodní se to ani vzděláním ani tak často nadarmo branou „odpovědností“ ani cenou práce ani jinak; je to prostě neplecha, bohužel zobecnělá, a ve státních úřadech nejvíce, odkud se pořád čeká náprava — co do životního maxima a minima.

S nezaměstnaností toto souvisí potud, že kdyby se osobní důchody spravedlivěji rozdělily, přibylo by koupěschopných osob, poptávky po zboží, tedy potřeby práce.

Ale ani v tom ovšem nevězí jádro otázky, s níž si theorie vůbec neví rady, neznajíc tedy ani všeléku pro vše případy. V jednotlivých, zvláště v menších státech, na př. u nás bylo by možno příčiny a následky vyšetřiti, ale konec konců by se i zde došlo k poznání, že není koupěschopného obecenstva tolik, kolik by potřebovala výroba, zaměstnávající všechny práceschopné tak, aby zmizela nezaměstnanost; výrobou rozumíme ovšem i rolnictví a co s ním souvisí.

Volá se ovšem, aby stát konal svou povinnost. Aby zásadně a z kořene čeliti mohl nezaměstnanosti, bylo by třeba především znáti její příčiny. A toho právě vůbec není. Kde pak by se, jako na př. u nás mohly seznati, narazí i dobrá vůle na překážky nepřekonatelné, t. j. vývozní a dovozní: buďto se evropské státy spolu nějak budou vyrovnávati, nebo budou hospodářsky klesati dále!

„Stát“ podniká leccos proti nezaměstnanosti. Především vydržuje vojsko v počtu potřebném či nepotřebném, jak kde. Dále podniká práce nouzové. Ale ani tu není docela neoprávněna výtka, že se takto nepoměrně mnoho peněz vynakládá na podniky když ne neužitečné, tedy aspoň málo výnosné, a takto se hospodaří nehospodárně (jak u státu vůbec bývá), čímž se zlo neřeší. A „stát“ v těch případech jsou jeho poplatníci, z nichžto mnozí by soukromou podnikavostí jistě více pořídili nežli stát tou svojí!

*

hd. — Z racionalisace práce.

Podle zprávy berlínského listu sociálně-demokratického „Vorwärts“ zavedli na vzorném hospodářství u města Nauen čtyry americké stroje na mlácení hrachu, z nichž každý nahradí 8 dělníků. Majitel toho hospodářství vlastní 13.000 jiter půdy, již ovšem obdělává nejmodernějším způsobem a užívá nejnovějších a nejúspornějších strojů. Na 4000 jiter pěstuje zeleninu, a z toho obsel 1000 jiter hrachem, jehož výnos měl býti 15.000 centů. Stroje ony vymlátí denně po 250—300 centů hrachu. O 6. hod. odpoledne byl hrách už v továrně na konservy.

*

hd. — Sociální péče dřívější ka.

Bylo zde již psáno, že osmihodinovou práci zavedl ve španělských dolech španělský král Filip II, jenž dosud měl v (protestantském) dějepise podobu velmi nevlídnou, jemuž ale se dostává čím dál více zadostučinění. Otcem sociálního pojištění je zase francouzský král Jindřich IV, zavražděný roku 1610. Král tento namáhal se všemožně, aby pozvedl blahobyt svých poddaných. Je znám jeho výrok, že sobě přeje, aby každý jeho poddaný měl v neděli a ve svátek ve svém hrnci svou slepici. V poslední době byla objevena listina tohoto krále z r. 1604, v níž oznamuje toto: „Přejeme sobě a nařizujeme, aby v každých rudných dolech, kde se v našem království zahájí dolování, byl třicátý díl veškerých příjmů odevzdán pokladníkovi dolů. Pokladník z těchto příjmů utvoří kapitál, z jehož výnosu se budou platiti lékař, léky a ostatní potřebné výkony, jak jich budou potřebovati horníci, kteří v dolech přišli k úrazu. Toto má býti útěchou horníkům, a příkladem křesťanské lásky k bližnímu.“

*

hd. — Belgie a péče o rodinu.

Belgie jest asi první zemí, která má zákony, vydané ve prospěch rodin, požehnaných dětmi. V Belgii jest asi 738.000 rodin, které dostávají přídavky na děti. Otcové těchto rodin jsou zaměstnáni buďto u státu neb u provincií a obcí neb u soukromníků. Stát vyplácí svým zaměstnancům měsíčně na první dítě 110 franků, a pak postupně více, až pro čtvrté dítě platí 150 franků, a tolikéž pro děti další. Přídavky na děti pro ostatní zaměstnance ne-státní nejsou všude stejné, ale obnášejí nejméně 10 až 40 franků pro dítě první až třetí, a pak 80 franků pro každé další dítě. Krom toho dostávají matky ještě zvláštní prémie, a to pokaždé 250 franků.

Tento zákon, zavádějící přídavky na děti pro zaměstnance podniků státních a dopravních nebo jiných veřejných, byl vydán roku 1928 a byl přijat téměř jednohlasně. Poskytují se také slevy daně, nebo také úplné odpuštění daně podle počtu dětí. Co do dávek z potravin, byly obyčejné potraviny, nevyhnutelně potřebné, od těchto dávek osvobozeny, a dávky ponejvíce uvaleny na potraviny a pochutiny přepychové. Co do daně dědické bylo ustanoveno, že dědic, který jest zároveň živitelem rodiny, platí za každé dítě o dvě procenta méně daně dědické. Nejstarší ze šesti dětí jest až do jisté výše ročního příjmu osvobozen od služby vojenské, když jest roční kontingent už plný. Takovým způsobem bylo v posledních šesti letech osvobozeno na 70.000 mladíků od vojenské služby.

Rodiny, požehnané dětmi, organisují se také mezi sebou. V mnohých městech, v nichž tyto organisace mají čilé a podnikavé činovníky, vymohly pro své členy 5 až 10 procentní slevy v obchodech oděvních a potravinářských nebo nižší sazby lékařské a lékarnické, objednávají hromadně a společně uhlí, a zařídily sobě právní ochranu. Také sobě utvořily fond, z něhož se poskytují bezúročné půjčky, aby četné rodiny mohly své děti dáti vyškoliti, vyučiti nebo vůbec vzdělati. Byla také ustavena zvláštní úřední komise, jejíž povinností jest, vypracovati reformní návrhy ve prospěch četných rodin, kteréžto návrhy se pak odevzdávají zákonodárným sborům, aby je podle poměrů a podle potřeby uzákonily.

*

hd. — Německý kapitál do ciziny.

Odborníci odhadují tento kapitál na deset miliard říšských marek. To jest ohromný majetek. Země, do kterých se německý kapitál vyváží, jsou zvláště Holandsko, Švycary, Lucembursko, ale především nepatrné knížectví Liechtensteinské. Země tyto ovšem rády a ochotně přijímají německý kapitál a ukládají jej za výhodných podmínek ve svých ústavech. Daně se z tohoto kapitálu také prý nevybírají podle pevných sazeb jako z jiného jmění, nýbrž země tyto poskytují německému kapitálu daňové úlevy dle řádných smluv na základě mírných sazeb, kterých by kapitál doma ovšem dosáhnouti

nemohl. Němečtí ukladači, kteří tímto způsobem ochuzují svou vlast, dokonce prý vyjednávají napřed s několika těmito cizími státy, kde by dosáhli výhodnějších podmínek ukládacích.

*

hd. — Příjem žebráků v Novém Yorku lze odhadnouti na deset milionů dolarů, tedy asi 330 milionů našich korun. Nahledalo se tam na dva tisíce řemeslných žebráků a k nim přidružuje se ještě asi 1800 lidí, kteří sice na venek provozují podomní obchod, nabízejíce obecenstvu zápalky, knoflíky, tužky, pohlednice atd., ale ve skutečnosti nejsou ničím jiným, leč zakuklenými žebráky. Předseda komise proto vyzval obecenstvo, aby takovým žebrákům nic nedávalo.

*

hd. — Přestupky proti majetku ve Vídni.

Vídenská policie vydala ročenku o své činnosti za minulý rok, ze které lze se také dověděti, jaká škoda byla vídenskému obyvatelstvu způsobena v minulém roku zločiny a přestupky proti jistotě majetku. Zloději, lupiči a podvodníci různého druhu ukořistili ve Vídni za minulý rok téměř deset milionů šilingů, přesně toho bylo 9,685.206 šilingů. Jeden šiling platí asi pět našich korun. Kořist těchto nepoctivých příživníků města Vídně obnášela tedy téměř 50 milionů našich korun. To je také značný obnos. Dovednosti a pohotovosti vídenské policie podařilo se sice odebrati oněm lidem nepoctivým asi třetinu jejich kořisti a vrátiti ji pravým majitelům, ale dvě třetiny byly přece ztraceny.

*

Dělnická strava v Německu.

Podle zkoušky statistického úřadu u 1000 dělnických rodin spotřebuje jedna ročně: masa za 346 M, 221 M za chléb, 146 mléko, 95 mastnoty (másla jen za 73 M), 65 zemáky, 58 vejce, 26 zelenina, 55 ovoce, 38 M cukr.

Co do množství jí německý dělník denně zemáků 1387 g, chleba a pečiva 1030, masa 400, zeleniny 348 g.

Srovnání se SS Ameriky ukazuje, že tam za maso, vejce a ryby se počítá jen 20% výdajů za stravu, kdežto v Německu skoro 40%. Za to v Americe za zeleninu, ovoce a zemáky přes 35%, kdežto v Německu jen 14%.

Že Němci jsou velcí jedlíci masa, jest vůbec známo, že však Američané nikoli, to asi překvapí, neboť celkem panuje domněnka opačná, pochozí snad ze zpráv o ohromných továrnách na zpracování masa.

Politický.

Sněmovny a vlády.

Sněmovny mají vlastně představovati a zastupovati stát. V Německu před rozpuštěním říšské rady jeden řečník pravil, že se má ukázati, „jest-li to jen hromada (Haufen) interessentů či stát".

Všechny velké parlamenty evropské a vlády balansují na ostří otázky důvěry. Anglická vláda si z nedůvěry nic nedělá a vládne dál, francouzská žije z dneška na zítřek, německá sněmovnu rozpustila; 3 měsíce mají stačiti, aby vychovaly voliče k lepšímu volení!

Kde místo sněmovny vládne diktatura — a je těch států několik —, touží se zase po sněmovně. Polské selské strany (polská selská strana Piast, Strana selská a Wyzvolenie) semkly se v dubnu v jednotu proti vládě, která prý za 4 roky „hospodářsky zničila vesnice", pod níž „drobné rolnictvo se řítí v úpadek" a „všichni klesají pod daňovými břemeny".

Podobně na Litvě, ve Španělsku, v Jugoslavii.

Opotřebované slovo „krise parlamentismu" není tak neoprávněno, jak se psává. Vždyť skoro ve všech státech, ani našeho nevyjímajíc, skutečnost mluví zřetelně: buďto parlamentní většiny se v zákonodárství nedovedou uplatniti, anebo se domáhají věcí, jichž vláda, právem či neprávem, přijmouti nechce a proto je buď odkládá nebo vyřizuje po svém, řídíc se snad slovy starověkého politika, že rozum a rozumnost bývá jen u nemnohých.

Kde, jako u nás, sněmovna je vlastně zápasištěm o peníze a moc, nikoliv o ideje, jest její činnost pro obecné dobro nejméně plodná, tím méně plodná, čím méně schopných hlav a poctivých povah strany ve sněmovně mají a do zápasu vysílají.

*

Habsburg — Hohenzollern.

Rozdíl v osudu obojího rodu jest veliký a velice nápadný. Jestli pak zajímavo srovnávati jej v dějinách před světovou válkou, tím zajímavější to bude co do událostí po ní. Na dějepisnou úvahu o tom je doba ještě příliš krátká, ačkoli leccos už dnes jest neklamně jasno, na př. poměr viny a pokuty na obojí straně, poměr obyvatelstva obojí říše, rakouské a německé, k jeho dvěma panovnickým rodům, jmenovitě rozdíl mezi tím, jak se tu zachovalo německé obyvatelstvo v Rakousku a jak v Německu, dále jak se zachovaly ostatní panovnické rody. Vše to bude vděčným předmětem srovnání pro dějepisce, zvláště takového, který bude zároveň psychologem národovým a ve spojitosti s tím také psychologem socialní demokracie, která hlavně rozhodovala jak ve Vídni tak v Berlíně.

Vůdčí motivy, t. z. leitmotivy budou: lidskost, kavalírství, vlastenectví a náboženství, cynismus a kanibalismus tisku a pod.

Zvláštní pozornost připadne Maďarsku, kterého si Habsburgové, jak říkal následník František Ferdinand, v každém století museli znova dobývati a které dnes nebo zítra — Pán Bůh s námi a zlé pryč! — má se znova státi habsburským, ačkoli před 10 lety habsburský Karel tam dvakrát tak špatně pochodil.

Císařovna Zita se svými několika dětmi žila a žije v poměrech velmi stísněných. Hohenzollernům se všecek majetek nevzal, a kromě císaře, taktéž neobraného, žijí snad všichni klidně a nikoli nuzně v Německu. O Zitě se praví, že za největší její tísně jí kterýsi maďarský magnát nabízel pro jméno sňatek i statek, aby odpadly ponižující almužny. Ona nabídky nepřijala. Letoší velkolepé slavnosti na památku sv. Emericha a na podzim připadající prohlášení zletilosti Karlova syna Oty budí dohady, zdali Maďarsko z království nominelního se snad přece nestane skutečným; odtud veliké pobouření, avšak jen v československých novinách, které v duchu — možno-li tu o duchu mluviti — už vidí Otu za příkladem rumunského Carola II v létadle ubírati se do Maďarska. Jinde prý ta otázka není akutní!

*

Malta.

Minule zmíněným sporem o věcech maltských mezi Kurií a Anglií zabývá se anglická modrá a vatikánská bílá kniha. Tato proti obviněním maltského ministerského předsedy Stricklanda (katolíka, z italské matky), jakoby pastýřský list maltských biskupů byl podporoval takové kandidáty do sněmovny, kteří by Maltu za války nejraději byli zašantročili Italii, ukazuje, že jak apoštolský visitator Robinson, tak maltský arcibiskup Caruana jsou vzděláním i smýšlením Angličany, ale že Strickland je povaha nesnášelivá, útočná a pletichářská, tak že kdysi usnesením ministerské rady z úřadu vrchního tajemníka musel býti odstraněn a při odchodu z ostrova od obyvatelstva velice nevlídně byl provázen; jako poslanec byl navrhoval zabavení církevního majetku a zástupcům církve odnětí míst ve sněmovnách.

Po vydání bílé knihy, když britská vláda zrušila na Maltě ústavu a zavedla zase zřízení kolonialní z r. 1921, Strickland z ministerstva odstoupil.

Briand v rozmluvě s anglickým vyslancem Tyrrellem a s nuntiem Cerrettim prý byl požádán o zprostředkování.

HLÍDKA.

Po stopách blahoslavené Anežky v Italii.*)

Dr. J. K. Vyskočil.

V následujících řádcích srovnávám obsah pěti versí legendy blahoslavené Anežky a to: milánského rukopisu (M), latinského bamberského (B1), českého překladu, jak nám jej zachovalo vydání J. Plachého z roku 1666, dále německého berlínského rukopisu (Ber) a posléze dvou tištěných životopisů v Acta Sanctorum u Bollandistů, jednoho stručnějšího (Boll1), jenž jest vydán dle jakéhosi starého rukopisu pražského a druhý obšírnější (Boll2) čili Krugerův.

Ostatní známé verse rukopisné nebo tištěné jsou závislé na těchto, jak dovodili již Sláma a Seton. Srovnáváme nejdříve uspořádání látky, pak si všimneme zvláště zázraků, poněvadž tyto mají velikou důležitost při posudku o poměru oněch versí mezi sebou. Srovnání takové učinil sice již Sláma, ale jen českého životopisu zachovaného ve vydání z roku 1666 a pražských rukopisů s Bollandisty, kdežto Seton učinil tak opět s texty B1 a Ber a ostatními rukopisy německými a Bollandisty. Zbývá tedy úkol srovnati s milánským a bamberským textem německé překlady a kromě toho též český překlad z r. 1666.

Ve všech recensích životopisu Anežčina kromě Bollandistů, kteří mají ostatně celé zpracování a rozdělení své, shledáváme se před textem vlastního životopisu s předmluvou, jen že již zde jest rozdíl.

*) První část v „Hlídce“ 1929.

Nejvíce, ba skoro doslova se shoduje předmluva milánského a latinského bamberského rukopisu. V německém berlínském je předmluva trochu zkrácena; nejsou v ní uvedeny ani pohnutky, proč spisovatel jal se psáti, ani není zmínky o osobě spisovatelově. Zato však jest v německém textu zmínka o 46 letech, jež Anežka prožila v řeholi, a prostě jest udáno, že chce spisovatel psáti, aby všickni, kteří to čtou nebo slyší čísti, se povzbudili. Nato následuje výčet dvanácti kapitol. V českém vydání z roku 1666 je sice také předmluva, ale ta, jak Sláma již podotkl, není totožná s předmluvou legendy latinské, nýbrž je to předmluva samého vydavatele legendy české z r. 1666, kde vydavatel odůvodňuje, proč legendu tu vydává v jazyce starobylém. O předmluvě původní připojuje Sláma dvě domněnky: buď že byla vydavatelem Plachým vynechána, nebo ji vynechal již středověký český překladatel. Sláma přidržuje se domněnky druhé, neboť by Plachý aspoň byl se zmínil za slovy o spisovateli, že byl z řádu svatého Františka. Domněnka Slámova je tím pravděpodobnější, že rukopis německý, kde sice předmluva jest, ale docela jiného znění a stručnější, předmluvy původní též nemá. Je tedy zde jakási analogie. Důvod analogie této hned povíme. Podobnou předmluvu, jako u textu berlínského, shledáváme i u jiných německých rukopisů, neboť, jak Seton uvádí, začíná předmluva u všech skoro týmiž slovy: „Hye hebt“, nebo „Hie vahet“. Rukopisy tyto ostatně jsouce i s českým překladem určeny pro širší vrstvy obecného lidu, nesnášely dobře předmluvy, kde spisovatel mluví o rozkaze svého provinciála, který patrně byl zase vybídnut vyšším rozkazem nebo přáním k účelům kanonisačním.

V milánském textu jest při výpočtu kapitol místo dvanácté kapitoly napsáno: Item undecimo, jistě ne omylem, nýbrž úmyslně, jak značí slůvko „Item“, jež napovídá, že části ty patří k sobě. Ku dvanácté pak kapitole je dáno místo „duodecimo“ „Postremo“, v níž se vypravuje o divech a zázracích. Bamberský předesílá k poslední části „duodecimo“ a má pojednání o zázracích jakoby vyloučeno z počtu kapitol a uvedeno slovem „Postremo“. V českém textu je s úvodem i výpočet kapitol vynechán a po úvodě vydavatelově následuje bezprostředně text legendy, rozdělený sice na třináct kapitol, vlastně oddílů, které však nejsou ani pojmenovány kapitolami ani očíslovány, nýbrž mají jen nadpisy dle vzoru rukopisu milánského. Rozdíl jest však v tom, že český text vynechává nadpis „Epylogus“ za dvanáctým odstavcem a spojuje text Epylogu s předchozím od-

stavcem, načež následuje vypravování o zázracích, po něm v latinském Praecatio, což je totožné v českém s „Napomínáním“. V německém rukopise Ber. jest výpočet kapitol též na dvanáct, ale jiné rozdělení; jedenáctá kapitola zahrnuje do sebe to, co mají Bi a český text v 11. a 12. kapitole a jako 12. kapitola jest označeno pojednání o zázracích po smrti. Každá tedy ze tří jmenovaných versí má snahu jinak opraviti zdánlivý omyl rukopisu milánského, ale každá chce jaksi zůstati věrna počtu 12 kapitol, jak je má milánský. V nadpisech jednotlivých kapitol jsou mezi středověkými versemi některé rozdíly. Předně v textu jsou kapitoly číslovány jen v Ber., kdežto u obou latinských i u českého překladu toho nemáme. V nadpise druhé kapitoly mají latinské texty oba „post mortem parentum“, kdežto český a německý: po smrti otce: nach ihres vaters tod, v seznamu však kapitol v úvodě má německý text přidáno „und muter“. V posledním odstavci o zázracích má Bi dodáno „per eam“, česky: „skrze této přesvaté děvky“, Ber. „durch sy“. V desáté kapitole má opět milánský text dodatek v nadpise „specialiter“, jejž ostatní vynechávají. V nadpisech má německý neshodu mezi seznamem a nadpisy kapitol v úvodě a textě. V úvodě je seznam v celku shodný s latinskými versemi, jen omylem jest vynechána devátá kapitola a pak to, co už řečeno o kapitole 11. a 12., nadpisy kapitol jsou věrné překlady, kdežto v textu jsou nadpisy zkrácené a přeházené: V oddstavci, jenž má nésti číslo kapitoly osmé, má číslo kapitoly deváté; v textu samém pak má v této kapitole před výpočtem zázraků nadpis: „Von ettlichen zeichen die sy bey irem leben tet das X cap.“ Další odstavce dva o lásce k sestrám a o zjeveních nemají čísla, až odstavec o smrti Anežčině má číslo 12. kapitoly. Další vypravování o pohřbu jest nadepsáno: „Dysz capitel sagt von den wuerzeichen, die got nach irem todt durch sy thet . . .“ Posléze mezi vypravováním o uzdravení královské princezny Markety a dalšími zázraky jest prostě nadpis ještě: „Von den wunderzeichen“. Před vypravováním o zázracích po smrti Anežčině jest souhlasně v obou latinských i v českém textě epilog, končící modlitbou, což v německém schází.

Dalším důležitým článkem při posuzování versí legendy jsou zázraky, jimiž kromě pojednání zvláštního jest protkán celý životopis. Předem již řekneme, že nejvíce zázraků ze středověkých versí zaznamenává text milánský s bamberským, které mají všecky zázraky a vypravují je v témž pořádku a týmiž slovy. Ve vypravování zá-

zraků zachovávají v celku všecky středověké verse tentýž pořad. Bollandisté mají své zvláštní rozdělení a něco též přidáno, jak o tom má obšírněji Sláma. Rukopis Ber. vynechává zázrak s odcizenými jablky, dále o sestře, jež po smrti prosí Anežku za odpuštění, načež lehce opět umírá, pak vynechává zázrak, kterak na přímluvu Anežčinu se uzdravil prvorozený syn krále Jana a Elišky, jejž zato rukopisy milánský a bamberský vypisují s velikou obšírností, a dále též o uzdravení královny Elišky, při kterémž milánský a bamberský text i český překlad mají slib téže královny, že se bude snažiti o kanonisaci Anežčinu, bez udání však, zda skutečně se tak stalo. Krugerův životopis k tomu připojuje, že uzdravení se stalo 12 let před smrtí Eliščinou, t. j. roku 1318, a že se tak stalo při narození dcery Judithy. Posléze vynechává Ber. zázrak, který se stal na paní Mladotové z Litomyšle.

V české legendě nejsou čtyři zázraky, vlastně čtyři vypravování o více zázracích, které se vypravují jak v obou latinských tak i v německém textu. Jsou to tyto události: Jakýsi Mařík z Hoholic(?) jest uzdraven od bolestí v hrdle, sestra Marketa, dcera Jakuba měšťana pražského, vodou, načerpanou z hrobu Anežčina, uzdravuje jakéhosi Alberta z Prahy a sestru jeho Alžbětu od smrtelné nemoci. Při tomto ději se zmínka o častých povodních, kterými byla zaplavována hrobka Anežčina; proto kosti Anežčiny sestry klarisky umyly ve víně, jež mělo potom zázračnou moc, o níž se děje často zmínka při zázracích jiných. Dále vynechává zázrak s jakýmsi šlechticem Markvardem z Vlašimě, jenž uzdravoval mnohé nemocné Anežčinými vlasy, a posléze zázrak s Ostyrhildou (?), manželkou Jaroslava ze Štemberka a Zábřehu, jak dodává text milánský. Všecky tyto zázraky a vypravování, která scházejí v českém textu legendy, nejsou ani v obou životopisech Boll.

Důvod, proč byly vynechány českým překladatelem, je těžko udati. Že byly v předloze, které český překladatel užíval, viděti z ostatního vypravování o jiných divech a zázracích. Tak na př. vypravování o zázračné vodě a zázračném víně a o zázračné moci vlasů jest podkladem jiným zázrakům, které již předpokládají, že o moci této, vlastně o jejím vzniku bylo vypravováno, čili předpokládají předlohu, která toto vypravování má. Ostatně vypravování toto kromě zázraku s Maříkem a zázraku s Ostyrhildou má vypravování celé ráz všeobecného výkladu, jak a kdy zázračná moc vody, vína a vlasů Anežčiných povstala.

Též vynechání i dvou jmenovaných zázraků lze vysvětliti podobností se zázraky jinými, takže snadno se zaměňují jména i události zázraků, po případě se podobné vynechávají. Vidíme analogii u berlínského rukopisu, kde jsou sice vynechány zázraky a události, které obecný lid v Německu nemohly mnoho zajímati, totiž obšírné vypravování o uzdravení nejstaršího syna královny Elišky, o uzdravení královny, na nějž následoval slib královnin, ale jsou vynechány i zázraky jiné dva proto, že byly podobné jiným. Berlínský rukopis má ostatně to zvláštní, že ve vypravování zázraků je stručný, až úsečný, kde latinské verse vykládají poměrně široce, kdežto zase ve výkladech o ctnostech bl. Anežky je dosti rozvláčný a přidává dokonce i z jiného životopisu, jak dovodil to šířeji Seton. Byla to verse legendy, která měla patrně jiný účel než legendy latinské i legenda česká. Legendy latinské měly účel kanonisační, zvláště to platí o textu milánském, český překlad měl účel též kanonisační, ale ne oficielní, nýbrž více snahu rozšiřovati mezi lidem kult bl. Anežky a pomáhati urychlovati takto kanonisaci církevní. Ale berlínský svými rozšířenými reflexemi ascetickými o ctnostech Anežčiných měl patrně úkol asceticko-didaktický, poučovati zvláště novicky řádové i povzbuzovati sestry řeholní vůbec, jak ostatně naznačuje sama předmluva. Odtud také odlišné zmínky v rukopise tom, jichž u jiných versí nenacházíme.

Pro zajímavost uvedeme některé z nich dle vydání W. Setona: Str. 87 jest obšírný výklad o mučenictví duchovním na slova apoštolova „propter te mortificamur tota die“, 87—89 blahoslaví evangelickou chudobu, která v řádě františkánském byla základem ascese; tamtéž je zmínka o svatém Vavřinci, který před smrtí svou rozdal vše chudým, 86—87 je přídavek o tom, kterak se svatá Klára namáhala o potvrzení své řehole, kde se jí dává úplné neztenčené privilegium paupertatis.

V celém ostatně vypravování svém má verse berlínská hodně volný překlad, odtud také i četné přídavky a úchylky.

Česká legenda naproti tomu jest věrným až otrockým překladem textu latinského s četnými latinismy, a to, což právě pro nás zajímavo, překladem na základě textu milánského. Důkazem jest okolnost, že český překlad jest věrný milánskému i v jeho nečetných variacích. Text milánský jest podle toho oním hledaným originálem, z něhož byl pořízen prastarý překlad český, jak již Sláma zato měl, ve druhé polovici století čtrnáctého anebo hned na počátku století patnáctého, kdy ještě rukopis byl v Praze.

Na doklad toho uvedu zde výsledky, s nimiž jsem se potkal srovnávaje spolu rukopisy milánský, latinský bamberský, berlínský a text legendy české, jak jej vydal Plachý r. 1666. Vytknu některá místa z českého překladu, kde se tento shoduje s rukopisem milánským na rozdíl od ostatních versí. Při tom cituji stránky vydání Setonova, kde je uveřejněn rukopis bamberský i berlínský vedle sebe. Legenda česká nemá své paginace, proto její text srovnávám i s milánským dle Setonova vydání.

S. 72 l. 10 má český překlad „když se již zhříla" dle milánského „calefaceret".

S. 74 l. 1 překládá přesně dle mil. „do kaply domu královského, do kostela pražského", nepřekládá zde důležité částice „uel".

S. 74 l. 16 „Ale že tak světla ku podobenství oleje světějcího cnosti a jména jejího její slovutnost, jako pod kbelčem zadušeno jsaucí tajiti se nemohla" a v milánském: „Sed quia tam luminosoa sub modio latere non potuit, virtutum ac nominis eius fama ad instar olei".

S. 74 l. 23—24 překládá opět Č „k čistým zástupům svatých děveček beránka bez poskvrny aby následovati mohla", M variant: „cum lyliaco cetu virginum angnum sequi valeret . . ."

S. 78 l. 1 vynechává Č slova „vivens", ježto není ani v M.

S. 84 l. 6 v M napsáno omylem místo locione „locutione", což nedává smyslu a proto český překladatel překlad toho slova i celé frase vynechává. Překladatel všude jinde jest otrocky věrný originálu a proto vynechání zde má asi jen ten důvod, že slovo ono nemohl do překladu umístniti.

S. 92 l. 10 má Č „trošku chleba" dle M „pauxillum panis", kdežto bamberský „per auxilium".

S. 94 l. 14 M var. „contentabatur" překládá „dosti měla".

S. 94—96 má M variaci „absque temporum intercapedine", kterou věrně překládá Č „bez přestání časův".

S. 116 l. 4 misericordia v M místo miseria u bamber. překládá Č „milosrdenstvím".

S. 118 má M i bamberský shodně datum umrtí „sexto nonas marcii 1281, překladatel český však překládá prostě „6. měsíce března 1281", německý berlínský má jen letopočet 1281 — bez data.

Tamtéž l. 18 „ineberatis obtutibus" dle M překládá Č „nezatemnujícími opatrnostmi mysli" a v poznámce má vydavatel vedlejší překlad „jasným mysli spatřením".

S. 122 l. 26 překládá „Po čtrnácti dnech její smrti v tu neděli o umučení Božím (tak totiž překládá latinský výraz „de passione") a dodává dále jako na vysvětlenou „v květnucí", a vydavatel v poznámce praví, že to bylo v neděli květnou. Jistě neměl pisatel ani vydavatel českého překladu před sebou německého rukopisu berlínského, neboť by byl poznamenal dle něho, že to bylo na tu neděli, kdy se zpívá „Judica me Deus", t. j. neděli smrtnou. Dal se totiž staročeský překladatel svésti obyčejným názvem lidovým, že se říká neděli květné, protože se zpívají pašije čili umučení Páně, neděle pašijová, nebo jak překladatel praví „o umučení", ač liturgicky

„dominica de passione" jest neděle smrtná a „hebdomas de passione" jest týden po ní.[1])

S. 124 l. 21 variaci z mil. ruk. „iam sacco conscisso" český překlad „již pytel smutku vzedřevší".

S. 126 nepatrná sice, ale charakteristická rk. mil. „sed et" přeložena věrně „nýbrž i".

S. 136 l. 2 jest opět variace rk. mil. „recogitando cum lacrimis", místo níž v bamb. „rogitando cum lacrimis", což spíše by se hodilo do kontextu, kdežto u M by bylo možno mysliti na přepsání; ale český překlad má variaci milánskou „myslíc o tom s pláčem".

S. 148. V tak zvané „Praecacio" po slovech modlitby vkládá M rk. na rozdíl ode všech ostatních poznámky chronologické. Český překladatel je též na rozdíl od ostatních versí překládá, ne sice všecky, nýbrž jen ty, které pokládal za potřebny pro životopis blah. Anežky. Udává tentýž rok vstupu Anežčina do kláštera a to týmiž slovy jako milánský: „Léta od narození Božího po tisíci po dvou stech po třech dcytech po šesti (1236) děvka Bohu nábožná atd." Že se zrovna tento letopočet a týmiž slovy nachází jen v milánském rukopise a českém překladě, není jistě jen náhodou, nýbrž jest opět svědectvím, že starý překladatel český měl jako předlohu rukopis milánský. Další úvahu rk. M o třech řádech a kostelích svatého Františka a třech kostelích blahoslavené Anežky překladatel vynechává, protože se nehodila pro obyčejný lid, a to tím spíše možno tak souditi, že ji vynechává i rukopis berlínský, který přece byl psán pro sestry klášterní. Možno mysliti též na společný důvod obou versí ten, že nepatřily tyto poznámky do vlastního životopisu. Následující poznámky chronologické o smrti Přemysla Otakara II, o smrti pražského biskupa Jana a zlých časích vlády braniborské v Čechách též vynechává Č, poněvadž je nepovažoval za vhodné pro životopis bl. Anežky. Ale pokračuje opět v letopočtu, týkajícího se smrti Anežčiny, a to zase jen ruk. M a Č souhlasně. Čteme v ruk. M: „Millesimo CCLXXIX sexto nonas marcii. Hic obiit venerabilis domina soror Agnes" a česky: „Léta od narození Božího Tisícího dvustého osmdesátého prvého šestého dne měsíce března (tak překládá latinské datum!) umřela jest důstojná Panna Anežka". Jen v letopočtu IX jest opraveno na XI, což i překladateli muselo býti patrno jako přepsání, neboť na jiném místě v legendě má letopočet správný 1281. Tu je opět nehledě k této nepatrné a samozřejmé opravě, doklad pro to, že český překlad byl pořízen dle milánského rukopisu. Vedle těchto shod tak nápadných jsou však také některé malé neshody mezi oběma texty.

S. 104 l. 33 vykládaje o uzdravení sestry Alžběty, vynechává Č její jméno, kdežto text M je uvádí: „Rzehniconis" a též bamberský je má, ale zkomoleno „Azehmkonis". Jméno to vynechávají též ostatní rukopisy u Setona označené M, W, B2, Ber. Vynechá-

[1]) Seton v poznámce XXII p. 173 ve své knize: Some new sources etc. zaměnil v té věci dva různé žalmy, jimiž začínají formuláře mešní na dva různé dny: na neděli smrtnou „Judica me Deus", žalm 42 a jiný žalm „Judica Domine", ž. 34, jímž začíná mešní formulář v pondělí ve svatém (pašijovém) týdnu a nikoliv v úterý (Tuesday), jak má tamtéž mylně Seton. Berlínský rukopis udává datum jak obyčejně se říkávalo i v lidové mluvě ve středověku, natož tím více u sester chórových, pro něž byl rukopis psán, kde ztotožňoval se začátek mešního Introitu s názvem neděle.

ní však, bylo-li v původním překladě, dá se vysvětliti tím, že jednalo se o sestru řeholní, jejíž jméno rodinné se obyčejně zapomínalo, a pak se jednalo o informaci lidu, který znal jen sestru Alžbětu, kdežto latinské texty měly informovati kurii papežskou, kdež bylo třeba uvésti celé jméno.

S. 128 l. 29 má bamberský rk. „contristata" místo „consternata" v M a Č má „zarmautivše se"; ale i to se dá dobře srovnati, ježto jest to jen silnější výraz, přeložený českým výrazem poměrně slabším, ale přece skoro stejnoznačným.

Ještě s. 132 l. 1 výraz v bamberském „auxilium" a M „patrocinium" je přeložen česky „pomocí", ale i toto jsou významy skoro totožné, takže český překladatel mohl přeložiti dobře i „patrocinium" výrazem pomoc.

Tyto případy ostatně vzhledem k předešlým uvedeným příkladům, jež jsou z několika jiných, zvláště vzhledem ku chronologickým dodatkům jsou přece jen mizivé, takže samy nedokazují ničeho.

Mimo to však jsou některé ještě zajímavosti v českém překladu vzhledem k ostatním versím. Tak s. 106 l. 16—17 jest v bamberském „Elysabeth imperatrici", v M ona zkratka již uvedená dříve a Č má na tom místě: „Opět jiného času vzpolehší na svau přítelkyni sestru paní Alžbětu císařovnu atd.". Č má „přítelkyni" na rozdíl od obou latinských textů, též německý ber. má „frŭndin", kdežto latinské mají „cognate". Zde jest zvláštní podobnost rk. berlínského s Č. Ale uzavírati z toho nelze ničeho, neboť hned níže uvidíme neshody.

Zkratku onu M přepisují všecky verse legendy latinsky „imperatrici" česky „císařovnu", německy Ber „Keisserin", další německé Setonem nazvané M, W, B2 slovem „kungin". Potvrzuje to sice zase, že M přece jest nejstarší a dle všeho originálem, na němž ostatní verse jsou závislé, ale otázku, která to Alžběta císařovna nebo královna, patrně římská, se myslí, nelze zde prozatím rozřešiti. Tím ovšem vzhledem k jednotnému souhlasu versí musím se vzdáti i svého mínění, že by zkratka ta mohla znamenati něco jiného nežli to slovo, jež interpretují ostatní verse skoro souhlasně. Jen ještě možno dodati, že Setonovy rukopisy M a W mají „frawen elspeten swester der kungin", ale tím se ovšem nic nevysvětluje.

S. 138 l. 39—140 l. 32 scházejí v Č tři případy a to: s nemocným Maříkem, rozvodněnou Vltavou a s Markvardem z Vlašimě. Všecky tři tyto případy mají však shodně rukopisy mil., bamberský a všecky německé, jak o tom poučuje Seton. Dále s. 144 l. 9—17 opět v Č schází případ s Ostyrhildou, jak jej zase shodně podávají oba latinské i německý berlínský text.

Při třetím zázraku, kde královna Eliška na uzdravení slibuje snahu o kanonisaci Anežčinu, podává vše věrně Č dle M. Avšak Č ani nevynechává titulů blahoslavené nebo svaté, ani nevykazuje prázdných míst před jménem Anežky, jak to má M od čtvrtého zázraku počínaje a jeho kopie ze 17. stol. Nebylo-li to v původním překladě již anebo vynechal-li to již sám Plachý, jest těžko rozhodnouti. Toliko domnívati se možno, že to asi v původním překladě nebylo, neboť by to byl snad též dle analogie kopie v ambrosiánské bibliotéce, pořízené též v 17. stol., ponechal i náš vydavatel ve svém vydání. Kromě toho Č byl pro lid obecný, kde nebylo třeba varovati se dosud oficielně neschválených titulů, nýbrž spíše vyjadřovati měl víru a touhu lidu obecného, jenž tím žádal kanonisaci. Avšak v něčem vidíme v Č očividnou změnu, kterou provedl sám vydavatel Plachý. Ve vidění Anežčině o Přemyslu Otakarovi II praví Č zřejmou odchylkou od M, jehož se vždy tak věrně přidržoval,

že sestry s Anežkou se modlily „za hříchy" a ne, jak jest ve středověkých rukopisech latinských svorně „pro salute", tedy za blaho, za zdraví. Berlínský rukopis nemá toho výrazu vůbec, ale má za to tu zvláštnost, že Anežka Přemysla napomíná, aby netáhl proti králi římskému, avšak nikoliv z důvodů morálních snad, nýbrž proto, že učiní-li tak, nezvítězí, „er wurd siglos".

U Bollandistů o té věci podávají dva životopisy různé zprávy. Dle prvého, jenž pořízen byl ze starého rukopisu pražského kostela (Boll. I.), sem připomíná vidění Anežčino při modlitbě a král umírá zradou některých. Dle druhého (Boll. II.) Krugerova sestry modlí se v choru a odporučují nešťastnou výpravu krále Otakara proti Rudolfovi Habsburskému Bohu a o zradě se nezmiňuje. Tedy nikde o „hříších" krále Přemysla není zmínky, jen v českém překladě, kde musil místo změniti buď z vlastního popudu nebo cizího. Změnu tu vyžadoval ráz tehdejší doby zvláště v Čechách po Bílé Hoře oddané císaři a králi z rodu habsburského, aby snad nezdálo se toto místo favorisovati nějak rebely. K tomu ještě přistupuje jiná oprava, vlastně dodatek, jejž pokládal nutným vydavatelem z roku 1666, aby tím předešlo se možnému kritisování o nerytířském jednání bojovníků Rudolfa Habsburského. Má totiž při vypravování o zajetí a zabití krále Přemysla Otakara II. již v zajetí tento dodatek na vysvětlenou: „jakž to řád těch věcí a rozprávějících lidí pravda potom ukázala". Oprava vydavatelova pak musela se jeviti tím žádoucnější, byla-li v staročeském snad překladě, což můžeme i po tom, co jsme již řekli o překladu, předpokládati, místa mluvící o hrdinství Přemyslově, a jaksi na příhanu Rudolfa Habsburského, jak se s nimi shledáváme ke konci legendy v M. (P. d.)

Jak bylo kolem Brna po Švédech r. 1645.

Dr. Frant. Šujan. (O.)

Summa škod při kolejských dvořích učiněné.

Dvůr Brněnský, jenž se šacuje za náklad	2500 fl.	
Zahrada při městě	1000 fl.	
Za 150 kop kaprů po 12 fl.	1800 fl.	
Za drůbež mezi těmi kapry	700 fl.	
Za 538 kop plodů 3 centy po 2 fl. mor.	1255 fl.	20 kr.
Za 310 kop plodů 2 centy po 1½ fl.	465 fl.	
Za 6 koní po 15 fl.	90 fl.	
Za 40 krav po 6 fl.	240 fl.	
Za 4 voly uherské jeden po 9 říšských	54 fl.	
Za 6 telat ročních po 1 fl. mor.	7 fl.	
Za 523 ovec po 1 fl. mor.	610 fl.	10 kr.
Za 85 sviní po 1½ fl.	127 fl.	30 kr.
Za 5 sudů vína	100 fl.	

Obilí ze slámy počítaje i sutého

Pšenice zimní i jiné	924 m. po 1 fl. 20 kr.	1232 fl.	
Žita	1300 m. po 1 fl.	1300 fl.	
Ječmene	395 m. po 1 fl.	395 fl.	
Ovsa	1092 m. po 30 kr.	546 fl.	
Hrachu	56 m. po 1 fl. 20 kr.	74 fl.	40 kr.
Pohanky	65 m. po 45 kr.	48 fl.	45 kr.
Šočovice	52 m. po 1 fl. 20 kr.	69 fl.	20 kr.
Prosa	30 m. po 1 fl.	30 fl.	
	Sa	21064 fl.	45 kr.

Že pak až posavad dotčené role a rybníky pusté a prázdné stojí a pro tuž ruinu již na druhý rok žádné užitky disponirované býti nemohou, uchází na interesích za dvě leta 8420 fl.

Škody při poddaných téže koleje.

Město Polehradice. Při té osadě oseto bylo (a od nepřítele v nic obráceno)

Pšenice 11 m. Očekávalo se z toho 11 kop a z kopy 4 m., činí toho 44 m. 58 fl. 40 kr.

Žita obseto bylo 59 m. Očekávalo se podobně jako z pšenice, činí toho 236 m. 236 fl.

Ječmene vyselo se 9 m. Očekávaje z toho 9 kop a z kopy po 6 m., činí 45 m. 45 kr.

Ovsa vyselo se 35 m. Z toho se očekávalo 35 kop, z kopy po 6 m., činí 210 m. 105 fl.

Hrachu vyseto bylo 3 m. Z toho se očekávalo 3 fůry a z fůry po 4 m., činí 12 m. 16 fl.

Koní vzato 9 po 10 fl. 90 fl.

Krav vzato 90 po 6 fl. 540 fl

Telat ročních 6 po 1 fl. mor. 7 fl.
Ovec 8 po 1 fl. mor. 9 fl. 20 kr.
Sviní 21 po 1½ fl. 31 fl. 30 kr.

Nyní se v té osadě nachází ještě poddaných 9, jichžto prve bylo i s židovskými chalupami 105. Z nich mají dva svůj chléb, ostatní každodenně chléb sobě hledati musejí a žebří.

Ves Diváky. Při té vsi obseto bylo žita 61 m. Z toho se očekávalo 61 kop a z kopy po 4 m., činí toho 244 m. 325 fl. 20 kr.
Pšenice nebylo.
Ječmene obseto bylo 16 m. Očekávalo se 16 kop a z kopy 5 m., činí 180 m. 80 fl.
Ovsa vyseto bylo 105 m. Očekávalo se 105 kop, z kopy po 6 m., činí 630 m. 315 fl.
Krav 54 po 6 fl. 324 fl.
Ovec 51 po 1 fl. mor. 59 fl. 30 kr.
Koní 13 po 10 fl. 130 fl.
Sviní 51 po 1½ fl. 76 fl. 30 kr.

To všechno jak obilí tak dobytek vzat a v nic obráceno jest, dvě chalupy svalili, poddaní celý rok doma nebyli, nyní jich se nachází 11, kdežto bylo jich prve i s chalupníky 55. Jeden nebo dva chléb mají, jiní po témhodni, po dvou nedělích doma nebývají, nebo se nyní při domě obživiti nemohou, a tak dílem a žebrotou se živí.

Ves Řečkovice. Ta ves tolikéž od nepřítele spálena jest a zůstalo 5 chalup, kdežto dříve bývalo 25 i s sedláky. Při té vsi zaseto bylo
Pšenice 94 m. Z toho se očekávalo 94 kop a z kopy po 4 m., činí 377 m. 502 fl. 40 kr.
Žita vyseto bylo 104 m. Očekávalo se 104 kop a z kopy po 4 m., činí 416 m. 416 fl.
Ječmene 18 m. Očekávalo se 18 kop a z kopy po 5 m. počítaje, činí 93 m. 93 fl.
Ovsa vyseto bylo 59 m., očekávalo se 59 kop, z kopy po 6 m., činí 354 m. 177 fl.
Hrachu vyseto bylo 4 m., očekávalo se 12 fůr, z fůry po 3 m., činí 12 m. 16 fl.
Pohanky vyseto bylo 11 m., očekávalo se 11 kop, z kopy po 5 m., činí 55 m. 41 fl. 15 kr.
Suté pšenice vzali 6 m. 8 fl.
Žita 5 m. 5 fl.
Krávy 2 po 6 fl. 12 fl.
Jalovici 1 za 3 fl.
Tele roční 1 za 1 fl. 10 kr.
Sviní 16 po 1½ fl. 24 fl.
Koní 8 po 10 fl. 80 fl.
Hříbat 2 po 2 fl. 4 fl.

Nyní nemají koní žádných v té vsi.

Ves Ivanovice. Ta ves je docela od nepřítele spálena, poddaných není nyní žádných, bývalo jich 15, jest 1. Při té vsi oseto bylo pšenice 22 m. Z toho se očekávalo 22 kop, počítaje z kopy po 4 m., činí 88 m. 117 fl. 20 kr.
Žita vyseto bylo 66 m. Očekávalo se 66 kop a z kopy 4 m., činí 264 m. 264 fl.
Ječmene vyseto bylo 20 m. Očekávalo se 20 kop, z kopy 5 m., činí 100 m. 100 fl.
Ovsa vyseto bylo 64 m. Z toho se očekávalo 64 kop a z kopy po 6 m., činí 389 m. 194 fl. 30 kr.
Hrachu vyseto bylo 6 m. Očekávalo se 6 fůr a z fůry 3 m. 18 m. 24 fl.
Suté pšenice 13 m. 17 fl. 20 kr.
Žita 18 m. 18 fl.
Ječmene 3 m. 3 fl.
Ovsa 4 m. 2 fl.
Mouky 50 m. 50 fl.
Hrachu 10 m. 13 fl. 20 kr.
Krav 7 po 6 fl. 42 fl.
Telat ročních 3 po 1 fl. mor. 3 fl. 30 kr.
Ovec 19 po 1 fl. mor. 22 fl. 10 kr.
Sviní 11 po 1½ fl. 16 fl. 30 kr.
Koní 6 po 12 fl. 77 fl.

Ves Soběšice. Při té vsi obseto bylo:
Pšenice nic.
Žita vyseto 18 m., očekávalo se 18 kop a z kopy 4 m., činí 72 m. 72 fl.
Ječmene vyseto bylo 8 m. Očekávalo se 8 kop a z kopy 5 m., činí 40 m. 40 fl.
Ovsa 10 m. Z toho se očekávalo 10 kop a z kopy 6 m., činí 60 m. 30 fl.
Ovec vzato 62 po 1 fl. mor. 72 fl. 20 kr.
Sviní 12 po 1½ fl. 18 fl.

Koní neměli žádných, nebo po zasetí od J. M. C. vojáků vzaty byli a ta ves od nepřítele spálena jest. Poddaní teprve se navracovati počínají. Bývalo jich všech 17 chalup.

Ulice Nová při městě Brně. Na též ulici poddaných bylo v celosti 21, byl 1 šenkovní dům. Ta jest z gruntů ohněm pokažena a poddaných není žádných

Tím způsobem Ulice Švábská pod zámkem Špilbergem rozebrána a spuštěna jest. Nyní se někteří poddaní zase nacházejí, ale žádné obydlí pravé nemají. Zdaliž při tom pozůstaveni budou, v pochybě zůstává, bylo jich osedlých 30.

Při těch dvou ulicích obseto bylo žitem 17 m. Očekávalo se 17 kop a z kopy po 3 m. činí 51 m. 51 fl.

Byl 1 šenkovní dům.

Ves Jundrov (Jundorf). Při té vsi obseto bylo
Pšenice 30 m. Z toho se očekávalo 30 sex. a z kopy po 4 m., činí 120 m. 160 fl.
Žita vyseto bylo 120 m. Očekávalo se 120 sex a z kopy 4 m. 480 m. 480 fl.
Ječmene vyseto bylo 20 m. Očekávalo se 20 sex. a z kopy 5 m., činí 100 m. 100 fl.
Ovsa vyseto bylo 60 m. Očekávalo se 60 sex. a z kopy po 6 m., činí 360 m. 180 fl.
Hrachu obseto bylo 8 m. Očekávalo se 8 fůr a z fůry po 4 m., činí 32 m. 42 fl. 40 kr.
Krávu vzali 1 za 6 fl.

Koně hladem pomořili zůstávajíce ve Veveří, nyní nemají žádných. Zůstávajíce při té dědině 6 regimentů lidu nepřátelského to obilí všechno pokazili a požali a 4 domy v nic obrátili. Kdežto prve v té vsi 24 kopačů bývalo, nyní žádných hospodářů nemají.

Suma škod na vesnicích a na obilí poddaných.

Pšenice v slámě i suté	648 m.	864 fl.
Žita	1786 m.	1786 fl.
Ječmene	461 m.	461 fl.
Ovsa	2007 m.	1003 fl. 30 kr.
Hrachu	84 m.	112 fl.
Mouky	50 m.	50 fl.
Krav 154		924 fl.
Koní 36		360 fl.
Hříbat 2		4 fl.
Jalovic 1		3 fl.
Telat ročních 10		11 fl. 40 kr.
Ovec 140		163 fl. 20 kr.
Sviní 111		166 fl. 30 kr.
Pohanky	55 m.	55 fl.

Mimo to na druhý rok původem té vojny role pusté leží a to má, částka lidí poddaných svých živností zbaveni jsou, škody za — 7000 fr. Platy, jaké na týchž poddaných scházejí, užitek z pivovarů a z šenků vína vše uchází 2000 fr.

Sa Summarum učiní 36254 fl.

W: Hötzner von Auroch
der Zeit Krays Comissarius

Učení M. Jana Husi.

Napsal Dr. Bohumil Spáčil. (Č. d.)

Jako všichni, kdo dosud s protikatolického stanoviska psali o učení Husově, klade i K. veliký důraz na rozdíl mezi „nynějším“ a „dřívějším“ učením katolickým. „K slavnostnímu mistrovství církve náležejí však ještě, a to na prvním místě podle dnešní dogmatiky katolické, věroučné kanony papežů“.[1]) „Ano katolická dogmatika dnešní prohlašuje tradici za časově a logicky přednější než Písmo, tvrdíc, že teprve tradicí poznáváme, co z Písma třeba držeti a jak ho bezpečně užívati; mimo to přikládá tradici širší obsah věroučný, pravíc, že tradice obsahuje netoliko veškerou nauku Písma o víře a mravích, nýbrž i jiné kusy zjeveného učení; z čehož pak uzavírá, že tradice jest nezbytnější k spasení než Písmo a že Písmo bez tradice jest ztracená věc. To jest ovšem přemrštěné učení povatikánské.“[2]) „Ani živá tradice v osobě neomylného papeže ani historicky sebraná „fides non scripta“ nebyla ve středověku dogmaticky ještě tak upevněna, aby bylo kacířstvím tvrditi, že odvoláváme se jen na Písmo“.[3]) „[Názor Husův] nesmíme ovšem měřiti dnešním učením církve, která substituováním sebe samé na místo Ducha sv. nejen osobuje si držení pravého smyslu Písma, nýbrž i odstavuje rozum jednoho každého jednotlivce“.[4]) „Podle dnešního učení katolického církev byla založena vylitím Ducha sv. na apoštoly“.[5]) „Jak uvedeme níže, jsou všecky tyto limitace Husovy [v učení o církevní jurisdikci] podle dnešního učení katolického nesprávné“.[6]) „Oboje [učení totiž, že papež může . . . imperatorsky potírati hříšníky na těle i na statcích a nutiti je k jednotě církevní čili ke své poslušnosti“, a učení, že „má přímou a plnou moc vydávati odpustky“] bylo stejně urážlivé jako pohoršlivé v Husově době, ač jinak nevyjadřovalo než římskokatolické dogma pozdější doby“.[7]) Podle dnešního učení katolického pouze papež a biskupové mají „iure ordinario“ plnou moc udíleti odpustky . . . prostí kněží mají moc odpustkovou jen per delegationem“.[8]) „Podle dnešního učení . . . udělil Kristus slovy Mat. 16, 16 a Jan 21, 15 „summi pastoris et rectoris iurisdictionem in totum suum ovile“.[9]) „Všecky [definice Husovy o apoštolské stolici] se odchylují

[1]) I, 71.
[2]) I, 73.
[3]) I, 74.
[4]) I, 88.
[5]) I, 202.
[6]) II, 43.
[7]) II, 51.
[8]) II, 77.
[9]) II, 154.

od dnešního učení církevního".[1]) „Podle dnešního (tridentského) učení může ordinovaný udíleč, byť i byl kacířem a schismatikem, platně udíleti všecky svátosti, jež nezávisejí na subjektivní kvalifikaci udílečově".[2]) „Zde tedy [v Antihusu Pálčově] hlavovská autorita papežova označuje se milostí darmo danou a připočítá se i papeži nehodnému. Jest to názor běžný i v dnešní katolické dogmatice".[3]) „Nynější dogmatika katolická shrnuje tento „trojí svazek" pod jeden název „vinculum symbolicum", k němuž však ještě připojuje svazek liturgický . . . . a svazek hierarchický čili podrobení se autoritě církve".[4]) „Dnešní katolická dogmatika ztotožňuje udělení plné moci církevní fysické osobě papežově konkrétním dosazením Kristovým a ve slovech Jan 21, 15—17 vidí přímou zakládající listinu papežského jurisdikčního prvenství".[5]) „Jest jisto, že tyto výroky jsou „tendenční" a rozhodně nejsou pravověrné ve smyslu moderního katolického dogmatu o ordinační moci kněží hodných a nehodných".[6])

K. tedy s jinými obhájci Husovými předpokládá, že učení církve katolické se během dob mění, a má za to, že některé odsouzené články Husovy jsou sice v odporu s dnešním učením katolickým, ne však s dřívějším nebo tehdejším.[7]) Pouze v tom jest pokrok, že K. už netvrdí, jako dřívější obhájci Husa, že pouze to jest učením katolickým, co je slavnostně definováno. Pro každého i povrchního znalce dějin dogmatu jest ostatně zcela jasno, že církev z pravidla teprve tehdy definovala slavnostně pravdy jinak už dávno k věření předkládané a uznané, když byly heretiky napadány. Tak máme první prohlášení o svátostné přítomnosti Kristově v Eucharistii teprve proti Berengarovi (v XI. stol.); a přece pravda tato byla tak pevně uznávána, že na př. v kontroversích s Monofysity sloužila za společné východiště disputace pro obě strany. Kdyby jenom to se mělo věřiti, co je slavnostně definováno, pak by byla církev až do první slavné definice, tedy skoro tři sta let, nevěřila vůbec nic!

V této věci tedy K. soudí správně,[8]) ale domnívá se, jak řečeno, že církev časem svoje učení mění, a že u Husa odsoudila jako kacířské věty, které pouze podle pozdějšího učení jsou bludné. Co se prvého jeho názoru (o měnlivosti dogmat církevních) týče, třeba spíše

[1]) II, 199.
[2]) II, 212.
[3]) II, 229.
[4]) II, 230.
[5]) II, 252.
[6]) II, 401.
[7]) Viz o tom článek (namířený hlavně proti Flajšhansovi) „Kdy stanoveny články víry bludům Husovým protivné" (Hlídka XX, 1903) od Dr. K. Římského (Dr. F. Klobouka).
[8]) „Věroučné kanony koncilů a symboly jsou dva podstatné úkony t. zv. slavnostního mistrovství církve (magisterium ecclesiae sollemne), tak jako spisy sv. otců spolu s výnosy biskupův (katechismy) s liturgiemi a se společnými projevy všech věřících (communis fidelium sensus) jsou úkony t. zv. obyčejného a obecného mistrovství církve (magisterium ecclesiae ordinarium et universale)." (I, 71.)

mluviti o popírání katolické pravdy. Neboť autor, který právě to církvi vytýká, že se považuje za „absolutní formu náboženství“,[1]) ví dobře, co církev o této věci učí. Jest pak učení její (zcela jasně formulované už v pátém století Vincencem Lerinským) v podstatě toto: Církev od smrti posledního apoštola nedostává nových zjevení a nemůže prohlásiti novou nějakou věroučnou pravdu. Všecka dogmata byla hned od počátku v učení církví hlásaném obsažena; jenom že některá byla hned od počátku výslovně (explicite) hlásána, jiná pouze implicite, buďto tím, že byla obsažena v nějakém dogmatě výslovně církví hlásaném, anebo že je církev v praktickém náboženském životě (na př. při udělování svátosti nebo v liturgii) předpokládala a tak prakticky věřícím předkládala, ale theoreticky ještě neformulovala; tedy „pokrok“ v učení katolickém v tom smyslu, že by církev buď nějakou dříve hlásanou pravdu změnila nebo odvolala anebo nějaké nové dogma přidala, je nemožný.

Přes to však je v církvi skutečný vývoj dogmat. U pravd, které byly od počátku výslovně hlásány, jako na př. dogma o nejsv. Trojici, záleží tento vývoj jenom v tom, že se hlásaná pravda vyjádří jasnějšími a době přiměřenějšími slovy, anebo že to, co bylo hlásáno řádným učitelským úřadem, se také slavnostním způsobem, na př. na všeobecném sněmu definuje. Jedná-li se o pravdy pouze „implicite“ v učení církevním obsažené, je vývoj dogmatu v tom, že to, co bylo pouze zavinutě v nějakém dogmatu výslovně hlásaném obsaženo, prohlašuje se výslovně, anebo že nauka praxí liturgickou už dávno podávaná se také theoreticky formuluje. Tak bylo proti Monotheletům stanoveno dogma o dvojí vůli v Kristu, obsažené už v dogmatě o dvojí jeho přirozenosti, a na sněmu tridentském byl i theoreticky slavnostně definován počet svátostí, praxí při udělování svátostí už od počátku v církvi učený a přijímaný. A poněvadž o tom, co je pouze implicite v učení církevním obsaženo, mohly býti a často byly v církvi spory a různá mínění, záleží vývoj dogmatu mnohdy také v tom, že učitelský úřad dogmatický spor rozhodne a zjevenou pravdu definuje.

Ale v žádném z těchto případů nelze mluviti o změně církevního učení. Rozdíl je pouze v tom, že kdo popírá zjevenou pravdu výslovně hlásanou, je už eo ipso kacířem, kdežto kdo popírá pravdu pouze implicite v učení církve obsaženou, stává se kacířem, když na svém bludu trvá i po výslovném prohlášení církve.

Každá náboženská společnost, která své učení mění, nutně se rozpadává, jak učí zkušenost; náboženská společnost, v níž není rozvoje dogmatu v uvedeném smyslu, stává se mumií a neschopnou učiti a vésti všecky lidi všech kultur a všech věků ke spáse.

Že autor neuznávající božského původu a božského poslání katolické církve se domnívá, že tato církev svoje učení dle potřeby mění, jest pochopitelno. Ale jelikož toto mínění o měnlivosti církevní na-

[1]) I, 207.

uky jest jedním z hlavních předpokladů jeho soudu o Husově učení, měl je dokázati: buď samostatně anebo aspoň uvedením důkazů podaných jinými. K takovému důkazu ovšem by nestačilo konstatovati, že církev něco nyní explicite hlásá, co dříve pouze implicite učila, anebo že nyní novými slovy a jasněji starou pravdu vykládá, nýbrž bylo by třeba dokázati, buď že nějaké dogma nyní církví definované odporuje nauce dříve hlásané anebo aspoň že se nedá s principy dříve hájenými srovnati. U sekt, které skutečně svoje konfesse změnily, není přece nesnadno na základě historických pramenů takovou změnu dokázati. Církvi katolické jí posud nikdo nedokázal, a právě tato stálost její nauky je známkou její pravdy a mnohého k církvi přivedla.[1])

Ostatně lze ve všech od K. uvedených příkladech zdánlivého rozporu mezi dřívějším a nynějším učením církve určitě ukázati, že buď to, co K. nynějším učením církevním nazývá, ani teď není církví hlásáno, anebo že učení „nynější" bylo i dříve učením církve. Církev ani po vatikánském sněmu neučí, že „Písmo bez tradice jest ztracená věc"; ale že svrchovaným soudcem zjevené nauky v Písmě a tradici jako pramenech obsažené jest živý učitelský úřad, bylo vždycky učením církve už Tertullianem a Ireneem theoreticky formulovaným. Ani dnes není římskokatolickým dogmatem, že „papež může imperatorsky potírati hříšníky na těle i na statcích"; ale že církevní jurisdikce náleží papeži a biskupům, bylo v církvi vždy tak samozřejmé, že při svolávání a zasedání sněmů o této věci nebylo ani nejmenší pochybnosti. Že byla církev založena vylitím Ducha sv. na apoštoly, je mínění theologů, nelze ho však nazvati učením církve. Platnost svátostí od kacířů a schismatiků udělených byla už dávno před Tridentinem uznávána, a vzhledem ke křtu byla věc už od papeže Štěpána I, od koncilu nicejského a od sněmu arelatského rozhodnuta, a od sv. Augustina theoreticky důkladně obhájena. V církvi nikdy nebyla pravoplatnost autority činěna závislou na mravní povaze osoby autoritu mající, neboť to by při nejistotě, jakou máme o mravním stavu a mravní hodnotě druhých, ano i své vlastní, znamenalo podkopati a podlomiti autoritu vůbec.

---

[1]) Viz o té věci článek „Vniterní soulad a nezměnitelnost katolicismu" (Hlídka. 1924, s. 15 i dd.) — Snad nebude bez zajímavosti, uvedeme-li tu na potvrzenou této pravdy o nezměnitelnosti katol. učení také episodku z dějin modernismu. Církevními výnosy odsuzujícími modernismus byly zavrženy také věty úplně podobné tvrzením Husovým: že církev nebyla založena od Krista jako skutečná zevnější a právní společnost, že nemá authentického úřadu učitelského a pod. Na toto odsouzení odpověděl hlavní vůdce modernismu A. Loisy: Není divu, že katol. církev všemu pokroku nepřátelská tu znovu zdůrazňuje nauky a pojmy, na nichž ve své ztrnulosti ulpěla od dvanáctého století. Když tedy takový zarytý nepřítel církve, který vyznal, že už dávno před svým odpadem nevěřil ani jednoho článku apoštolského vyznání a kterého jeho stoupenci mají za odborníka v dějinách dogmatu, je nucen prohlásiti, že církev už staletí před sněmem kostnickým učila článkům od Husa popíraným, pak je to neméně silné „argumentum ad hominem" proti těm, kteří stále ještě tvrdí, že Hus byl souzen a odsouzen podle „nynější" nauky katolické.

Z toho, co řečeno o theologických názorech autora „Učení M. Jana Husi“, lze odpověděti na otázku: Je p. Dr. Kybal kompetentním soudcem učení Husova a poměru jeho k učení katolickému? Pro každého odborníka v theologii je naprosto evidentní, že nikoli. Ale i laik v theologii uzná, že třeba vývody K. bráti s velikou reservou.

Nelze se ovšem diviti, že spis. „Učení Husova“ neušel osudu každého neodborníka v cizím oboru píšícího. I kdyby bedlivě prostudoval příslušná díla a prameny, přece se pozná, často z jednoho výrazu nebo jedné věty, že tu není doma.

Čemu se však třeba diviti, je to, jak se K. může domnívati, že dovede bez odborného theologického vzdělání nejenom nauku Husovu správně posouditi, ale i zkorrigovati všechno to, co dosud o té věci od katolických bohoslovců bylo napsáno. Nebylo by to divné, kdyby K. náležel k tuctovým pamfletistům, kteří nemajíce o katolické theologické literatuře a o bohatosti i hloubce katolického učení ani ponětí, s povýšeným sebevědomím posuzují a odsuzují všecko katolické jako pověru a hrubou nevědomost. K těm však K. nenáleží. Zná obsáhlou a bohatou literaturu theologie scholastické, četl řadu starších i novějších katolických spisů, nazývá n. př. „Dictionnaire de théologie catholique“ dílem monumentálním a ví tedy, kolik vědecké práce je pouze v této jedné publikaci obsaženo. Jen psychologicky lze si poněkud vysvětliti, že se K. na dílo proň tak těžké a nebezpečné odvážil. K. nejsa sám věřícím katolíkem, považuje ovšem katolické učení z velké části za řadu lidských mínění přirozeně se vyvinuvších a proto změnám a bludům podléhajících, a katolickou theologii, která ovšem béře dogmata jako nezměnitelný základ, o němž nelze diskutovati, nemá za pravou a nepředpojatou vědu. Ale i kdyby tento názor jeho byl správný, neosvobozoval by ho od povinnosti katolickou nauku dobře znáti a prostudovati, chce-li o ní psáti, podobně jako by nesměl psáti o pohanské mythologii bez důkladné její znalosti nebo polemisovati s nějakým systémem filosofickým, jehož zásad dobře nezná.

Že se soud náš o učení Husově v mnohém rozchází se soudem K., je tedy pochopitelno. Ale tím cennější jest jeho svědectví, kde s námi a s katolickými theology vůbec souhlasí; neboť jeho jistě nikdo nemůže viniti z „katolické předpojatosti“.

Učení Husovo o Písmě.

K základním pravdám katolické víry náleží učení, že Kristus zřídil živý authentický úřad učitelský, aby zjevení jeho neporušeně zachovával a neomylně hlásal a vykládal. Toto učení jest ovšem v naprostém odporu s každou filosofií, která vlastní rozum lidský považuje za jediný pramen pravdy a jistoty, a je nepochopitelno tomu, kdo má za to, že k poznání a uznání nějaké nauky je třeba vnitřní její pravdu samu v sobě rozumem pochopiti a dokázati. Kristus Pán

své zjevení takovými vnitřními rozumovými důvody nedokazoval, ba ani dokazovati nemohl, poněvadž zjevení jeho obsahuje také tajemství rozumu lidskému neproniknutelná. Dokázal jenom zcela jasnými fakty svoje božské poslaní a pak žádal naprosté podrobení svojí učitelské autoritě. Tuto autoritu přenesl na zřízený jím authentický úřad učitelský. Je tedy hlas tohoto učitelského úřadu nebo živé authentické podání (traditio activa) nejvyšším pravidlem katolické víry a svrchovaným soudcem ve všech věroučných sporech. Kristus vybavil tento učitelský úřad určitými vlastnostmi a znameními, z nichž každý může s jistotou jeho autoritu a zákonitost poznati, ale pak, když ji pozná, je povinen se s naprostou poslušností podrobiti jeho učení a rozhodnutí.

Tato nauka o authentickém úřadu učitelském jako nejvyšším pravidlu a svrchovaném soudci ve věcech víry souvisí s jinou, rovněž základní pravdou o Písmu a tradici jako pramenech zjevení Kristova; ale není s ní úplně totožná. Spasitel by býval mohl vše tak ustanoviti, že by zjevení jeho zachovával a neomylně hlásal živý učitelský úřad, ale že by při tom celé zjevení jeho bylo uloženo pouze v jednom prameni, inspirovaném Písmě. Úlohou učitelského úřadu by pak bylo z tohoto pramene učení Kristovo vykládati a na základě jeho ve věroučných sporech rozhodovati. Ve skutečnosti jsou však podle katolické nauky prameny zjevení dva: Písmo a tradice. Rozdíl mezi oběma prameny není, jak víme, ten, že Písmo jest pramenem psaným, tradice nepsaným, anebo že by pravdy víry v tradici obsažené měly menší váhu než pravdy zaznamenané v Písmě. Neboť i zjevené pravdy ústně podané byly brzo písemně zaznamenány, i přijímáme je pro tutéž autoritu zjevujícího Boha jako pravdy v Písmě obsažené. Hlavní rozdíl mezi Písmem a tradicí je tento: obsah tradice byl původně pouze ústně sdělen, a Písmo je božské nejenom proto, že pravdy božského zjevení obsahuje, nýbrž i proto, že je přímým působením Ducha sv. (inspirací) sepsáno. Vzhledem k tomuto inspirovanému svému původu vyniká Písmo ovšem nad tradici; a proto také v theologické argumentaci mají důkazy nebo raději doklady z Písma vždy první místo; ale jako prameny zjevení přijímáme tradici i Písmo „se stejnou oddaností a úctou“ (pari pietatis affectu ac reverentia); Trid., sess. IV, decretum de canonicis Scripturis). Na rozdíl od živého podání zjevené nauky authentickým učitelským úřadem, které nazývají bohoslovci tradicí živou nebo činnou (traditio activa), nazýváno tradici jako pramen zjevené pravdy obsahující tradici trpnou nebo objektivní (traditio passiva, obiectiva).

Z toho plynou nutně tyto dva důsledky: tento učitelský úřad je take authentickým a neomylným vykladačem smyslu Písma a svrchovaným soudcem o bludu nebo nepravověrnosti. Někdy ovšem, kde jest nějaký text Písma úplně jasný a žádného jiného smyslu nepřipouští, lze i na základě Písma samého poznati a usouditi, co třeba věřiti a co jest bludné; ale i tu je to konečně jen proto, že neomylný

úřad učitelský nám Písmo jako pramen zjevení předkládá, nepřičiňuje k textům úplně jasným dalšího výkladu, poněvadž ho není třeba.

Učitelský úřad předkládaje z pramenů zjevení Kristova nauku a vykládaje ji používá ovšem také přirozených prostředků a pomůcek. Zkoumá doklady tradice v liturgiích, spisech církevních spisovatelů a Otců uložené, všímá si výsledků bádání bohoslovců a vykladačů Písma, ale poslední rozhodnutí náleží authentickému úřadu samému, a pouze on může za přispění Ducha svatého neomylně zjevení předkládati a vykládati. Docela zvláštní postavení v tradici a mimořádnou autoritu mají sice sv. Otcové, takže jejich souhlas v nějakém článku věroučném se považuje za neomylné znamení pravdy. Ale tuto váhu nemají pro svoji osobní učenost nebo svoje osvícení od Ducha sv., nýbrž jednak proto, že většinou sami byli údy učitelského úřadu církevního své doby, jednak proto, že jsou svědky živého podání své doby, a hlavně proto, že učitelský úřad sám je za svědky a učitele takové váhy přijímá. Pouze authentickému úřadu učitelskému náleží rozhodovati, který spisovatel církevní patří k sv. Otcům církevním a jaká jest jeho dogmatická autorita.

To je v stručnosti katolické učení o nejvyšším pravidle víry a o pramenech zjevení. Autor „Učení M. Jana Husi" nezdůrazňuje sice dosti dobře, jak jsme viděli,[1]) rozdíl tradice činné a trpné, nerozeznává také jasně Písmo jako pravidlo víry, jako pramen zjevení a jako doklad v theologickém důkaze nějaké věty, ale jinak nauku katolickou zná a podává ji celkem správně. Avšak osudným jeho omylem jest, že se domnívá, jakoby to byla nauka nová, teprve po Tridentinu stanovená, ano nauka „povatikánská".[2]) Pravdou jest naopak, že toto dogma bylo od prvního počátku založení církve nejenom „implicite" nebo skrytě, nýbrž docela výslovně v katolické církvi hlásáno. Dokázat to není nesnadno. Třeba jenom vzíti do ruky nějakou sbírku authentických výnosů učitelského úřadu církevního (koncilů, biskupů, papežů), n. př. před nedlouhou dobou vydaný Thesaurus doctrinae catholicae od F. Cavallery,[3]) aby se každý mohl

[1]) S. 280.

[2]) „Hus tradici přijímal, ale rozumí se, že tak činil ve smyslu theologie své doby, a nikoliv ve smyslu dnešní theologie katolické, která, kladouc hlavní váhu na authentické „magisterium" církve, jež tradici uchovává a vykládá, prohlašuje tuto za samostatný pramen a normu víry stojící mimo Písmo." (I, 61.) — „Absorpce Písma tradicí (v Tridentinu) a absorpce tradice učící církví (ve Vatikánu) bylo Husovi stejným bludem, jakým je dnešním katolickým theologům Husovo nadřazení Písma nad tradici i nad církev." (I, 73.) — „Písmo jako skutečné inspirované slovo boží jest podle názoru Husova nejen přední pramen zjevení a objekt víry, nýbrž i svrchovaný a neomylný soudce všech sporů věroučných. Je to názor perfektně orthodoxní v době středověké." (I, 51.) — „Na druhé straně ovšem Hus — na rozdíl od potridentského katolicismu — měl Písmo za první a nejvyšší pramen zjevení a tomuto prameni podřizoval i tradici i magisterium církve." (I, 37.) — Podobně se mluví o rozdílu mezi středověko-katolickým učením Husovým a moderním katolickým učením Tridentina a Vatikána v I, 98.

[3]) F. Cavallera, Thesaurus doctrinae catholicae. Parisiis 1920.

přesvědčiti, že od nejstarších časů bylo jako nezvratná zásada hlásáno: co učitelský úřad jednou definitivně stanovil, je nezměnitelno, jemu náleží svrchovaný soud ve věcech víry, jemu se musí každý bezpodmínečně podrobiti, jinak je bludařem a přestává býti údem církve. Nestačí dovolávati se Písma, neboť o pravém smyslu Písma rozhoduje zde authentický učitelský úřad. Nebylo-li by v církvi neomylné autority učitelské, pak by vlastně nebylo lze chápati, proč bylo třeba k zachování a hlasání zjevení zakládati církev. Že Písmo samo v sobě nemůže býti nejvyšším pravidlem víry a svrchovaným soudcem věroučným, jest už z jeho původu a povahy zcela jasno. Autoři posvátných knih Písma nikterak nezamýšleli zjevení boží podati systematicky a zevrubně, Písma nejsou všem lidem přístupná, obsahují místa nám nejasná, jichž pravého smyslu nelze stanoviti bez nějakého autoritativního rozhodnutí. Poněvadž vedle pravých knih Písma povstávaly také apokryfy a poněvadž z Písma samého nelze dokázati inspirace všech jeho knih, může jedině authentický úřad učitelský rozhodnouti, které knihy k Písmu náleží a že celé Písmo jest inspirováno. Každá náboženská společnost křesťanská, která za nejvyšší pravidlo víry stanovila Písmo, rozpadla se nutně brzo v řadu sekt.

Bylo tu třeba tyto známé poučky katolického náboženství opakovati, abychom učení Husovo dobře pochopili. K lepšímu porozumění jeho učení však třeba ještě něco přidati, co přímo k nauce o pravidlu víry a pramenech zjevení nenáleží, ale s těmito dogmaty souvisí. Aby mohlo býti učitelským úřadem církevním něco k věření předloženo, je třeba, by to aspoň nějakým způsobem skrytě (implicite) bylo obsaženo v Písmě nebo tradici. Ale vedle věroučných výnosů může církev stanoviti také jiné zákony, zevnější náboženský život křesťanů pořádající, dávati disciplinární nařízení. Tyto výnosy a tato nařízení musí ovšem také míti základ v pramenech zjevení a nesmějí jim odporovati. Z pramenů zjevení totiž musí býti možno dokázati, že církev má autoritu takové zákony dávati, a církev nemůže ničeho nařizovati, co by pramenům zjevení odporovalo. Ale naprosto není třeba, aby obsah takových výnosů a nařízení v Písmě nebo tradici, byť i jenom implicite, se nacházel.

Podobně se to má se zřízením církve. To, co k podstatě zřízení církve náleží, n. př. že v ní musí býti neomylný učitelský úřad, že je společností monarchickou atd., jest ovšem zjeveno. Ale další nepodstatné jednotlivosti, n. př. způsob volby biskupů nebo papeže a pod., určuje autorita církevní sama z moci Kristem jí dané, a je nepřípustno tato ustanovení proto zavrhovati, že v Písmě nebo tradici obsažena nejsou.

*

A nyní k učení Husovu. Jest-li který kus nauky jeho, ve kterém zůstal až do poslední doby důsledným, pak je to jeho názor, že nejvyšším pravidlem víry a svrchova-

ným soudcem ve všech sporech věroučných není authentický učitelský úřad církevní. Ptáme-li se, kde je tedy podle Husa takové pravidlo a kdo je takovým soudcem, odpovídají nám současní odpůrcové Husovi, že pokládal Písmo vlastním rozumem za osvícení Ducha sv. vykládané za nejvyšší pravidlo a svrchovaného soudce ve věcech víry. A srovnáme-li všecky výroky Husovy v této věci, třeba přiznati, že tento názor a tato výtka Husových protivníků jsou úplně správny. To připouští také K. jasně na několika místech svého díla. Tedy v tom smyslu jistě učil Hus zásadě „sola Scriptura". Otázka jest jenom ještě, zdali Hus připouštěl aspoň tradici passivní jako pramen zjevení. Při zásadě, že Písmo je svrchovaným soudcem ve věcech věroučných, by ovšem takový názor byl nedůsledný, ano vedl by k rozporům v nauce mistrově; ale u Husa skutečně nacházíme texty, které by nasvědčovaly tomu, že tradici v tomto smyslu přijímal. K. to považuje za jisté. Ale zkoumáme-li bedlivěji všecky sem spadající výroky Husovy, dojdeme k závěru, že si tu byl důsledný a nepřijímal ani této tradice.

Ano Hus šel ještě o krok dále. Často mluví tak, jakoby neuznával a nepřijímal jiných závazných zákonů ve věcech náboženských než ty, které jsou svým obsahem aspoň skrytě nebo zavinutě (implicite) v Písmě obsaženy, a jakoby Písmo nebo zákon v Písmě obsažený byl sám dostatečný k řízení církve, takže všecka pozdější ustanovení církve v té věci jsou neoprávněna. Že takový byl názor Husův, lze aspoň pravděpodobně souditi ze znění příslušných jeho výroků samých; s jistotou lze to tvrditi, srovnáme-li tyto výroky s jeho učením o církevní jurisdikci, o kterém jednáme v následující hlavě. (P. d.)

Posudky.

Josef Hronek, Svatý Augustin. Nakl. G. Francl, Praha 1930. S. 63, 3 K.

Je to sice až příliš skromný a skrovný příspěvek, jímž česká theologie, a to ještě skrze neúředního svého zástupce oslavuje památku největšího patristického theologa, ale tedy díky aspoň za ten, napsaný s láskou a nadšením.

Přirozeně jsou to jen docela stručné poznámky o bohatém životě a díle světcově, co na těch několika stránkách mohlo býti podáno — hagiografie slohem i obsahem více vzdělavací než historicko-vědecká, jež by mohla zevrubněji pojednati na př. o světcově naukovém vývoji a opravách, o rázu a slabinách jeho exegetiky atd. Poznámky o tehdejším učitelství (9 a 51 o ferula a virga) jsou trochu jednostranné (srv. Přísl 13, 24 a j.!) Zmínka o řeholi (32) jest nepřesná. Rodiště Augustinovo se jmenovalo Tagaste, biskup jmenovaný na s. 58 Possessor; u cizích jmen, na př. Souk, Djemila, bylo dobře prostému čtenáři naznačiti výslovnost, a latinské citáty vesměs přeložiti. Proč venkoncem psáno Monnika, nepraví se; jméno to nesporně původu řeckého, ačkoli v řeckém (však ani v latinském) slovníku nedoloženo, vesměs se psává Monika.

Psychologie a zpovědnice. Příspěvek pro moderní pastoraci. Th. Dr. Josef Beran, assistent theol. fakulty Karlovy university. Nakl. G. Francl, Praha 1929. S. 68, 7 K.

Na spisy o povinnostech zpovědníkových, určené širšímu, byť i jen t. z. intelligentnímu obecenstvu, nepohlížejí všichni posuzovatelé stejně. Ne že by šlo o to, ukrývati nějaké tajnosti, ale proto, že tu mimoděk bývá mnoho nedorozumění. Náš p. spis., opíraje se o četnou literaturu, z níž uvádí i delší úryvky německy, zdůrazňuje povinnosti ty zvláště jedním směrem, řekněme léčebným a výchovným, jak jej umožňuje neb aspoň usnadňuje nynější pokročilá psychologie každému zpovědníku, i kdyby podle přirozeného nadání nebyl právě obdařen zvláštní pronikavostí v dušeznalství, tedy tím, co staří učitelé duchovního života měli i bez moderní psychologie. V praxi, která průměrně nemůže tolik času věnovati této stránce, nesmí se zapomínati, že podstata katolické zpovědi nespočívá v ní!

A když už je tolik řeči o psychologii, nutno podle zkušenosti také poznamenati předně, jak nepsychologický byl a jest předpis zpovídati se „nařízenému“ knězi; nová doba v tom sice mnoho napravuje, ale ne všecko!

Druhá poznámka se týká ze stejné příčiny, jíž netřeba dále vykládati, také samé therapeutické a výchovné stránky, která jaksi předpokládá, aspoň v četných případech, jednoho a téhož stálého zpo-

vědníka. Jest-li zpovědníku zakázáno, připomínati bez vyznání kajícníkova něco z minulých zpovědí — praví se dokonce, že ani zpovědník sám u sebe nemá se tím obírati, ucho zpovědníkovo má tu býti jako bezedná propast nepaměti, jest pochopitelno jednak, že požadavek therapeutického vedení jen ve zpovědnici, bez působení, po př. bez kajícníkovy samočinnosti mimo ni, naráží na veliké obtíže, jednak, že rada, neb dokonce předpis jednoho stálého zpovědníka může přese vše poučování vésti ke zpovědem, totiž k vyznáním nesprávným, svatokrádežným.

Tolik jen zkrátka k úvodním úvahám p. spis. Zpovědníci-psychologové si domyslí, co tím míněno.

Z větší částky našeho spisu vychází na jevo, že má na mysli hlavně mimořádné, více méně chorobné povahy, chorobné totiž ve smyslu psychopathologickém; proto se podrobněji zabývá radami, které tu dává moderní lékařství a psychologie, vyvrací, co našemu náboženství v nich nepřijatelného (psychoanalyse), a předkládá, čeho i zpovědník s úspěchem může a smí použíti. (Letorami však se novější psychologie už tolik nezabývá.)

Aby tato zpráva příliš nenarostla, budiž už jen upozorněno na četné chyby tiskové (Spenzer, Phönomena, Jeroným, Fr. X. Foerster, Krapelin, Krig, Neuschatel a Neuschattel, degageé a j.). Co je to „poblouznění“ — blouznění či bloudění?

* * *

Emil Vachek, Parasit. Román. Praha 1930. S. 352.

Skoro všechny romány Vachkovy jsou časové, osvětlujíce vždy hodně ostře některou otázku nebo nápadný zjev současného života. Řadu jejich, dnes již značně dlouhou, zahájil před 10 lety „Sup“, román nevzdělaného, pudového člověka, lidského dravce a podmanitele, a končí ji prozatím „Parasit“, román vzdělance, doktora práv, spisovatele a redaktora, jenž se nechává podmanit od prosté pražské holky, zbohatlé prostitucí a hlavně peněžními spekulacemi na burse. V hrdinovi vykreslil tu spis. zajímavý, ale asi dosti řídký typ dnešního intelligenta: trpí raději bídu a hlad, než by se stal závislým na nějaké vládnoucí straně nebo klice, chce jako redaktor národohospodářské části velkého deníku bojovati proti podvodům bursiánů a veřejnosti odhalovati jejich zločiny; zbaven místa zakládá k tomu účelu vlastní list, ale všude ztroskotává, stávaje se zvolna hříčkou v rukou vychytralé holky, jíž pošetile prozrazuje tajné zprávy z bursy, a tak bezděky pomáhá peněžním spekulacím druhé, stejně „zločinné“ skupiny bursiánů. Na konec shledává, že je skutečně jen parasitem, který žije z podvodů jiných a z „lásky“ své milenky. A bývalý buřič, jenž neměl daleko k revolverovému žurnalistovi, ani se tomu již nebrání. Tato ubohá postava dala autoru příležitost vylíčiti poměry v redakcích pražských novin a jejich vztahy k burse, k bankám i k politice — ba zdá se, že proto hlavně byl román napsán. Je v něm jistě

mnoho pravdy, ale také ovšem hodně žurnalismu a snad i osobních útoků.

Alois Žipek, Sladké zlo. Pražský román. Praha 1930. S. 328.

Jaroslav Maria vydal před několika lety román „Sladký upír“, jímž jest míněna ovšem žena. Alois Žipek, autor knihy o světové válce a několika belletrických prós, nazývá ji mírněji „sladkým zlem“, ale ve skutečnosti jest hrdinka jeho románu mnohem horším upírem. Operetní herečka, jež má jen jedinou touhu: ovládati bohaté muže a vyssávati je finančně i mravně, zotročuje v pravém smyslu toho slova zrůdnou vášní slavného malíře a pak jako jeho konkurenta bohatého obchodníka. Celý román je vlastně jen líčením svodů této ďábelsky raffinované ženy a marných pokusů obou mužů vymaniti se z nedůstojných pout: jeden z nich přetrhává je konečně násilnou smrtí, druhý se osvobozuje teprve ke konci, když už jest jen lidskou troskou. Jako tolik jiných před ním pokouší se Žipek zachytiti v románě pestrý, většinou nevázaný život t. zv. lepší pražské společnosti poválečné a zejména kruhů uměleckých i literárních. Staví se do postoje mravokárce, aspoň pokud se týká mravních výstředností, se zálibou poukazuje, jak nízko mohou klesnouti lidé, kteří stále jsou obklopeni uměním a z umění žijí, a až nadbytečně často opakuje své výklady o zotročení člověka vášněmi. To mu ovšem nevadí, aby ve svém líčení sám nezabíhal do zbytečných podrobností, takže u mnohého čtenáře dosáhne asi pravého opaku: kletba zla se mu zastíní dráždivou sladkostí. Smiřlivý konec románu, dávající naději na svatbu, působí už dojmem vyumělkovanosti *M.*

Nedávno vyšla knížka „Dívka s kočkou“; autorka zove se Sidonia de Cara, ale je to Češka. Lichotivý přípis k té „prvotině“ napsal básník Rudolf Medek, a autorka otiskuje celý jeho list. Tuto knížku úplně odmítá Lída Merlínová ve Frontě (č. 39) jako plagiát, a praví celkem toto: Obsah knihy? Jsou to drobné prósy jako výkřiky, na každou stránku jedna prósa. A tyto prósy jsou skoro doslovně přeloženy z Paul Moranda „Zavřeno po celou noc“, z jeho „Galantní Evropy“ i z „Otevřeno po celou noc“. A autorka je také „jako doma“ u Paula Adama v jeho „Listech z Malajska“. Knížka paní de Cara je pornografie, je to opsaný Paul Morand, a přece přes tento nečestný manévr ideově je mu na tisíce honů vzdálena. Proč? Paul Morand líčí průměrné, bezduché ženy z celého světa s jedovatým sarkasmem, s blahovolnou ironií a jakoby se stého poschodí svého povýšení nad tyto ubohé, odrané fanatičky pohlavní lásky, ale paní de Cara o nich píše s enthusiasmem přímo zvráceným ... Knížečka paní de Cara je pouze několik vět, fejton, který se roztáhl po odstavečcích na 68 stran, a z těchto několika myšlenek a vět ani jediná není původní! Plagiát je příliš troufalý, aby nebylo přímo povinností naň upozorniti.

Rozhled

Náboženský.

Neutralita.

Naukově naše náboženství neutrality nezná než právě ve věcech neutrálních, t. j. na nichž nábožensky nezáleží. Jinak mu platí: buď anebo!

Nikde však nejsou jeho vyznavači tak odděleni, aby jich společenské poměry neuváděly ve styk s jinak smýšlejícími, nejen zájmy hmotné, ale i duševní. Co do jednání jest nám i zde všude nejvyšším příkazem láska, tedy snášelivost. Jest jen hluboce litovati, že mnozí z nás v tomto směru tak málo umějí choditi — jak v chování, tak v řeči, tak v psaní: místo co by se náš duch, duch Kristův, od nás šířil kolem nás, šíří se ten z okolí mezi nás a mezi námi — duch nenávisti, duch nesnášelivosti a zvláště duch sprostoty v tisku i v ostatním styku.

Toť ovšem nejsou známky pravého náboženského přesvědčení, jimiž by bylo možno druhého pro ně získávati. Pořád se píše o církvi, jejích přednostech, zásluhách a šíření: avšak zapomíná se, že církví jsme my, že „říše boží v nás jest“ nebo býti má!

Římské výnosy a pokyny často varovaly a varují od společenství, která by jednak v nebezpečí uváděla přesvědčení katolická, jednak zdála se účastí katolíků býti schvalována. Tak v nově zakazuje se účast v t. ř. Rotary-klubech, jež prý chtějí na neutrální, t. j. beznáboženské půdě vychovávati čestné a nesobecké lidi, jež ale jsou v jádře zednářské. Tak doporučuje se co největší obezřelost co do různých sdružení mládeže, neznačí-li neutralita náboženské lhostejnosti, atd.

Předpisy nebo zákazy takové značí přesné rozlišování a výstrahy před pohoršením. Předpokládají ovšem, že ne všem ovcím radno se vydávati mezi vlky, jak Spasitel své učeníky vysílal, ale naznačují také nepřímo, čeho třeba: čirého, opravdového a pevného přesvědčení, má-li obstáti, a jemu přiměřených skutků, má-li se v odchylném a tedy také neutrálním, lhostejném okolí šířiti.

*

Bernardské průsmyky v Alpách

mají jméno po sv. Bernardu z Menthonu v Savojsku (996?—1081), nikoli po sv. Bernardu cistercienském. Onen ušed v mladých letech z domova přes Grajské Alpy do Aosty stal se tam nástupcem svého příznivce archidiakona Petra a v horlivé působnosti obrátil zřetel svůj také k horalům severně a západně Aosty. Velký sv. Bernard byl tehdy ještě horou Jovišovou, jehož chrám tam byl. Bernard zřídil na vrcholu průsmyku kostelík sv. Mikuláše, jehož úcta se v Evropě šířila, zvláště

když kupci z Bari přivezli jeho ostatky z východu, a klášter, jehož obyvatelé měli pracovati o vymýcení pohanských pověr a pocestným, kteří se ubírali tímto starým alpským přechodem, poskytovati potřebné pomoci. Právě v 10. století byly tu cesty tím nebezpečnější, že ohrožovali je Saraceni a Maďaři, kteří pocestné buď vůbec obírali anebo za doprovod žádali nemírné dávky.

Zařízení Bernardovu se dostávalo pochvaly i podpory z celé severozápadní Evropy. Brzy zřízena byla podobná útulna také na t. ř. Malém sv. Bernardu. Zakladatel skonal v Novaře vraceje se ze synody v Pavii; byl se všemožně, i předpovědí nešťastných konců, snažil odvrátiti císaře Jindřicha IV od násilnictví proti reformnímu papeži Řehoři VII. Již roku 1158 má kostelík název „sv. Mikuláše a Bernarda" a název Jovišova hora ustoupil názvu nynějšímu. Innocenc III předepsal jeho klerikům stanovy řehole augustinské, po sněmě Basilejském 1438 dostali stanovy vlastní. Ale brzy zobecnělé jméno mnichů sv. Bernarda zůstalo. Za svatého uctíván v okolí již ve 12. stol., ačkoli do seznamu světců pojat teprve 1681 od Innocence IX a zasvěcen mu jeho úmrtní den 15. června; Pius XI prohlásil jej (20. srpna 1923) patronem alpských obyvatelů a cestovatelů.

Dílo to přečkalo šťastně, ovšem s rozmanitými změnami, bouře, které za těch asi 900 let Evropou zmítaly. Sám Napoleon I odevzdal těmto mnichům útulnu simplonskou, již byl založil, a tím působnost jejich rozšířil. Nyní jich bývá kolem 40, 12 z nich na Velkém sv. Bernardu, 4 na Simplonu, jiní na Malém sv. B. aneb obstarávají duchovní správu v horských údolích.

Asi 18—20 tisíc pocestných bývá teď ročně na V. sv. Bernardu opatřeno bezplatně. Kdo může a chce, dá svůj příspěvek do kostelní pokladničky. Jak zde už před lety napsáno, bývá této dobročinnosti velmi zneužíváno právě takovými, kteří jinde penězi plýtvají, ale zde zbytečně a bez náhrady se dají častovati na ujmu jiných, potřebných. Roční náklad, asi 40.000 šv. franků, hradí se tedy většinou ze sbírek ve Švycarsku.

Obětovní řeholníci ani v tomto velmi „zdravém" podnebí tuze nestárnou: průměrná teplota jejich okolí jest asi taková jako na Špicberkách (—17°—+5°), sníh tu leží po 9 měsíců.

*

Černoši v SS amerických.

Čítá se jich přes 11,368.000. Přes 80% jich bydlí na jihu, asi 41% po venkově, 28% v městech. Že jich všude, i v severnějších průmyslových městech přibývá, že se přičiňují o vzdělání a blahobyt, o tom častěji čteme. Co do náboženství jen asi třetinou náležejí k nějaké náboženské společnosti. Katolíků jest mezi nimi dosud jen asi 204.000, ačkoliv několik řádů i světští kněží mezi nimi působí. Výlučně pro ně určená jest kongregace sv. Josefa, pro ně a pro Indiány společnost sester N. Svátosti, které vedou také v SS jedinou jen černochům urče-

nou vysokou školu St. Xavier College v Neworleans. Tři společnosti klášterních sester sestávají jenom z černošek. Posud nepřeklenutá společenská propast mezi černochy a bělochy jeví se i v tom, že kněz pracující mezi hromadně usedlými černochy, v městech obyčejně v nejchudších částech na obvodu, k vůli nim nucen omezovati styky s bělochy. Kněží černoši jsou prý dosud jen 4(!), avšak již mizí předsudek nedůvěry a kromě semináře jim určeného v Bay St. Louis Miss., roste počet jejich bohoslovců také v jiných seminářích.

V r. 1924 založen v Marylandě pomocí duchovenstva ústav kard. Gibbons-a na celkové povznesení černochů jak osvětné tak hospodářské, jediný to výchovný ústav katolický, řízený jen černochy.

Výlohy na duchovní správu mezi černochy se hradí z ročních sbírek do pokladny, kterou spravují biskupové. Od r. 1925 je zvláštní spolek pro černošské missie, který má ročních příjmů asi 75.000 d. V r. 1928 vydáno na missie mezi černochy a Indiány asi 270.000 d. Kněží mezi černochy činných je přes 250.

Černoši sami jsou velmi obětovní pro svoje náboženství, avšak jsou většinou chudobní.

Naděje katolictví mezi nimi jsou velice slibné. Především není tu překážek národnostních ani náboženských, neboť černoši se zcela přizpůsobují svému bydlišti, a jejich náboženské zvyky, pověry atd. nekladou pokatoličtění valného odporu. Ani nemravnost není mezi nimi tolika, jak se někdy psává a jež často zaviněna bělochy; jsou prostě zanedbaní, mnoho jest mezi nimi dohánětí, jak ve vzdělání vůbec, tak zvláště v náboženském, a neposléze také v sociální péči co do bydlení, zaopatření atd. U obrácenců možno se přesvědčiti o upřímné příchylnosti k náboženství, o hlubokém cítění a obětovnosti.

*

Tetování znamením kříže v Hercegovině.

V Dölgerově čtvrtletníku „Antike u. Christentum“ (1930, 160) čteme, že na vratislavské th. fakultě studuje františkán z Mostaru, mající na pravé ruce zevně vytetovaný kříž, na levé tři. Taková „známka víry“ byla obvyklá, ačkoli zakazovaná, za panství tureckého, ale vyskytuje se i teď, více u ženských než u mužských; dělá se nejčastěji na ruce (zevně), někdy také na čele nebo na prsou. Dölger k tomu připomíná stejný obyčej u křesťanských Koptů.

Vědecký a umělecký.

Bibliographia Augustiniana,
již sestavil Dr. Eulogius Nebreda a vydal ve sbírce „Commentarii pro religiosis“ (Řím 1928, s. XII a 271), zaznamenává 934 spisův od 745 spisovatelů, kteří „život a nauku sv. Augustina nějak vykládají“, až do r. 1926. Předeslány jsou spisy samého světce, a to v pořadí chronologickém, což jest pro zjištění jeho názorů, časem měněných a opravovaných, velmi důležito. Pak následují spisy jiných, jichž počet 17tým stoletím vzrůstá; v popředí jsou německé a francouzské. U důležitějších jsou vedle obsahu též hodnotící poznámky. —

Německá Görres-Gesellschaft uchystala za redakce Grabmannovy a Mausbachovy slavnostní dílo Aurelius Augustinus, do něhož přispěla celá řada čelných theologů německých. (Bachem, Köln, 26 M). —

Římská akademie sv. Tomáše Aq uspořádala v týdnu koncem dubna přednášky o sv. Augustinovi, v nichž odborníci probírali shody a rozdíly v díle obou učitelů církve.

Pařížský Institut Catholique od 29. listopadu 1929 až do 8. února 1930 v sobotních přednáškách předními francouzskými znalci dal pojednati o vyznačných částkách Augustinovy theologie a filosofie.

*

Filosofické vyučování
chce na středních školách prohloubiti společnost ustavená z popudu „Kantgesellschaft“. V časopise „Der philosophische Unterricht“ probírati hodlá otázky, jak se namítají ve vyučování náboženství, jazykovědě, mathematice, dějepisu atd. V 2. čísle na př. jedná o filosofii v náboženském vyučování učitel náboženství katolického, protestantského a židovského.

*

Apologetika.

Apologetika a apologie liší se — zhruba řečeno — jako theorie a praxe, návod a provedení obrany našeho náboženství, asi jako kostra a stavba díla. Apologetika přirozeně se stává též apologií, jen že tato podle vytčeného půdorysu pracuje dále dopodrobna.

Ani tyto názvy ani díla tak označovaná se některým novějším pracovníkům nezamlouvají. Na př. nástupce kdysi slaveného apologety Hettingera G. Wunderle píše (Th. Revue 1930, 293): „Doba velikých apologií minula. Kdo by se dnes pokoušel psáti dílo na př. po způsobu Hettingerově neb Schanzově, sotva by se ubránil předhůzce nemethodické polymathie. Kéž by s touto nemožností starých apologií byla spolu zmizela jména apologie a apologetika! Pachtíme se zbytečně dlouho s břemenem, jež nám nevhodný název nakládá množstvím úkolů jím požadovaných. I když se, jak nutno, omezíme

na filosofické, psychologické a historické odůvodnění základů naší víry, zůstává obor katolické apologetiky ještě dosť obsáhlým a těžkým.“

Námitka jest v jádře, jak vidno, methodologická a vybíhá v požadavek zevrubného zpracování příslušných předpokladů filosofických a historických s vyvrácením námitek, jež se v těchto oborech proti katolickému náboženství přednášejí. Je to opravdu „balast“, jak pro apologetu, aby ve všech těch oborech byl doma, tak pro jeho čtenáře. Skutečně také se tu a tam obrovská tato látka apologie katolického křesťanství roztřiďuje a různým spolupracovníkům jedné apologické sbírky, tedy takořka malé knihovny místo velké knihy, ku zpracování přiděluje, nehledíc k jiným zcela samostatným monografiím o té či oné otázce, i není pochyby, že takto se apologická práce prohlubuje; že ne k a ž d ý m takovým dílem, jest ovšem pochopitelno.

Ale přes to souborné apologie (čili fundamentálky, jak se říká) nepozbývají ceny, ač-li jsou na takové specialní práci buď apologety samého nebo jiných založeny. Již se stanoviska methodologického: kolik opakování je tak zamezeno! A se stanoviska čtenářova: kolik práce se mu tak ušetří!

Jinak požadavek W—ův práce filosofické, psychologické a historické ve službě apologetiky ovšem zůstává, a čím důkladnější bude, tím lépe. V o s n o v ě n a š e h o t h e o l o g i c k é h o s t u d i a pamatováno na filosofii a historii dostatečně: bylo by jen třeba obě pěstovati v í c e pod tímto zřetelem, zvláště církevní historii, která až dosud je zbytečně příliš politickou. Psychologie, věda pro tento účel smíšená (psychologie individualní a rodová, ethnologie atd.) není sice zvlášť zastoupena, ale také ne vyloučena: ve filosofii, v starozákonním studiu i v historii může se dobře uplatniti.

Na názvu apologie tolik nezáleží (ač je ctihodného stáří!), a díla toho druhu souborná jistě nebudou bez užitku.

*

P r a o b y v a t e l é A m e r i k y.

Noviny občas podávají zprávy o nálezech pravěkých umělých a uměleckých památek v Americe, jmenovitě střední (Mexiko, Peru atd.) Možno předpokládati, že takové zprávy se berou z vážných vědeckých pramenův a tedy že skutečně šíří správné poznatky. V čem ale velmi často chybují, jest, že novinářsky nadsazují: předně co do s t á ř í oněch památek, a podle toho také co do významu pro v ý z k u m p ů v o d u a m e r i c k ý c h p r a o b y v a t e l a tedy původu člověka vůbec. Nadsazují, aby zprávy byly sensačnější, jak v údajích časových, tak v úsudcích hodnotících, vydávajíce každou původně od badatelů sebe zdrželivěji vyslovenou domněnku za jistou pravdu, příčí-li se střízlivé tradici.

Celkem možno říci, že jak anthropologie, tak ethnologie čím dál víc odstupuje od ukvapené domněnky, že by praobyvatelstvo Ameriky

bylo autochthonní. Naopak všechno poukazuje k jeho souvislosti s Asií, t. j. že se do Ameriky dostalo z Asie. Kdy a jak, jest ovšem ještě otázkou, podle anthropologických nálezů zdá se to býti doba od 3000 do 2000 let př. K. V tu dobu asi třeba klásti rozšíření astrálně-mythologické soustavy z Egypta po Asii (Babylon, Čína, Indie [Veda!], Indogermáni) a odtud do Ameriky, neboť přese vše rozdíly v podrobnostech jsou tu nesporné stejné rysy základní.

Co do přepjatých údajův o kultuře staroamerické stačí podotknouti, že nejstarší dosud známý a zjištěný pomník Maye pochází z r. 333 př. K.! Kultura ta jest ovšem daleko starší, ale jistě ne tak stará, jak fantastické zprávy někdy naznačují.

Jednota lidského pokolení není americkým pravěkem nijak porušena. V střední Asii, asi kolébce lidstva, anthropologicky dosud nepracováno skoro nic, archaeologicky velmi málo, co by oprávňovalo k vědecky jistým úsudkům. Skrovné stopy stěhování z Asie do Ameriky se vyskytují tu a tam na severu Asie, po nichž ještě třeba pátrati dále.

*

m. — Reklama a reklama.

Známý americký socialistický romanopisec Upton Sinclair žaloval, jak oznamuje pražský týdeník „Čin“ (č. 41), kritika, který o něm napsal: Pan Sinclair je věrolomník, odpadlík, nemá svědomí atd. Soudci v Denveru soudili obě strany a odmítli Sinclairovu žalobu, odůvodňujíce takto své zamítnutí: „Socialistickému spisovateli nemůže vzniknouti škoda z toho, je-li nazván věrolomníkem a odpadlíkem; zejména není poškozen peněžně, protože se obecenstvo bude o něj tím více zajímat a jeho knihy kupovat.“ Nikdo se proti tomuto odůvodnění neozval, ani Sinclair ne. Měli tedy asi pravdu. Čím víc ti nadávají, tím víc tě prodávají . . .

Reklamu jiného druhu dělá na obálce totéž číslo „Činu“ knize českého spisovatele, vydané nakladatelstvím „Čin“; naznačuje její obsah lákavými slovy: „Když se děvče dá zdolat násilníkem, tedy se to literárně provede pohyb za pohybem a slovo za slovem od prvního lechtivého doteku až do posledního náporu hranatého těla . . .“

Patrně ani český spisovatel-legionář se neozve proti takové reklamě . . .

*

Naše bibliofilie.

Zvon č. 47 píše: „Rozhodně musíme protestovati proti tomu, več se v poslední době čím dále tím častěji u nás bibliofilie zvrhá, t. j. proti neodpovědnému vydávání sprostých cochonnerií bez jakékoli hodnoty literární. Tak prospekt jakési nové pražské edice rozepisuje subskripci na skvělou báseň známého českého básníka, „Chansons sans honneur“ a slibuje řadu jiných podobných veledíl (Dopisy Markýze de Grammont, Panizzův Liebeskonzil atd.). Vedle toho má vy-

cházeti ještě edice grafická, oznamující m. j. reprodukce antických erotických plastik a obrazů z řeckých a římských nevěstinců s textem známého českého odborníka (!) Pozvání k subskripci je označeno za „přísně důvěrné", a vydavatelé žádají od subskribenta revers, jímž se zavazuje, že odebraných knih nebude dále šířiti ani půjčovati a že se postará, „aby se nedostaly do rukou osobám mladým nebo méněcenným" (!) Úroveň této edice dovedeme si podle toho představiti. To je naše bibliofilie? -btk-"

*

Citace časopisů.

Co jest pro čtenáře výhodnější: citovati časopisy podle ročníků (svazků) či podle roků? V obojím případě ovšem se vyhoví požadavku správné citace, aby čtenář, potřebuje-li a chce-li citát zjistiti, příslušné místo si našel. Často se (nadbytkem) cituje ročník i rok. Jde-li však o volbu toho či onoho způsobu, v ý h o d n ě j š í jest, citovati r o k, neboť ve mnohých případech čtenář věci trochu znalý ze samého letopočtu sezná též cenu příslušné zprávy, ať mu praví, za jakého stadia otázky citovaný výrok napsán, jakou tedy asi má ve vývoji dnes cenu, stojí-li za to jím se dále obírati atd. U citace podle ročníků lze se toho sice poněkud také dohádnouti, ví-li čtenář, kdy ten onen časopis začal vycházeti, ale toho již nelze vždy žádati.

To arci platí jen u časopisů, které vycházejí v rámci o b č a n s k é h o roku, a to v jednom svazku; pak-li o více svazcích se zvláštním stránkováním, nutno ovšem poznamenati i svazek.

Jiná jest u časopisů, které vycházejí a dělí se podle š k o l n í h o roku, od podzimu do podzimu. U těch nezbývá než uvésti ročník (svazek), ale jelikož důvod nahoře zmíněný o výhodách citování podle roku jest i v tom případě platný, jest i zde záhodno uvésti vedle ročníku (svazku) také rok jeho vydání.

Ve v a z b ě časopisů je tedy nejvýhodnější označiti na hřbetě obojí: ročník i rok.

*

KNIHOPIS.

A. d' A l è s, Eucharistie. Bloud, Paris 1930. S. 176.

C. B e t t e n b u r g, Was hat der Arbeiter an Christus u. seiner Kirche. Borgmayer, Hildesheim 1930. S. 102, 2 M.

A. B r e u e r, Der Gottesbeweis bei Thomas u. Suarez. Paulusdruckerei, Freiburg Sch. 1929. S. 88, 3·50 M.

A. B u c k r e i s, Die Benediktiner, ein Überblick über d. Ceschichte des Ordens. Manz, Regensburg 1930. S. 104, s ill. 4·50 M.

P. D e l a t t r e, Les luttes présentes du catholicisme en Europe centrale. Spes, Paris 1930. S. 190, 10 f.

H. D i e c k m a n n, De revelatione christiana. Tractatus philosophico-historici. Herder, Freiburg 1930. S. 720, 20 M.

St. D o b r z y c k i, Kolędy polskie a czeskie, ich wzajemny stosunek. Tow. przyjac. nauk, Poznań 1930. S. 104.

H. F i n k e, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Aschendorff, Münster 1930. II. S. 410, 18 M.

Vychovatelský.

V. Skácel. — Globální methoda a dětská přirozenost. Už po dva roky konaly se na některých školách pokusy naučiti děti čísti a psáti globální methodou, jež má nahraditi dosavadní synthetický postup od hlásky k slabice a potom k slovu methodou analytickou, kde východiskem je hned slovo.

Dítě v nejútlejším věku chápe a duševně zpracovává látku jakoby čistě tělesným způsobem, jak dokazuje M. v. Babo v díle „Die Zukunftsschule“. Když pozorujeme, že malá bytůstka při pohledu na koně dupe, nebo přejíždí-li vlak, pěstičkami sem tam pohybuje a při tom vyráží „šš“, „šš“, „šš“, jistě se nemýlíme, vidíme-li v takových čistě tělesných projevech, vyvolaných čistě smyslovými vjemy, prvé známky duševního chápání a duševního zpracovávání.

Už dávno, než je dítě schopno, aby rozumělo mluvenému slovu a používalo slovní symboliky k vyjadřování, upravuje si duševní život takto cestu. Celé tělíčko dá se v pohyb, aby projevilo duševní probouzení.

Ponenáhlu učí se dítě ztotožňovati smyslové dojmy se slyšeným slovem. Zatím však mu zůstává slovní symbol jako vyjadřovací prostředek uzavřen. — Když matka se ptá: „Viděl chlapeček dnes železnici?“ — je to velký pokrok, když dítěti zasvítí očka a začne vyrážeti „šš“, „šš“, „šš“ jako ve chvíli, kdy železnici viděl skutečně.

Až po čase začne dětský boj o výraz. Ale i když začne mluvit, nekončí se jeho prvotní „tělesné myšlení“. Naopak! Přibývá mnohotvárnosti, nastává doba napodobivých her. Dítěti napadne, že je koněm, kravou, ovcí, psem, automobilem, kupcem, vozkou .... a usiluje vší silou své osobičky věrně napodobovati zvířata, osoby, předměty, do nichž se vžilo.

Pro člověka nezainteresovaného je takové dětské počínání ničím, a přec je v něm skryt hluboký smysl, a my dospělí, kteří letmým úsměvem odbudeme dětské hry, měli bychom si uvědomiti, že máme tu něco, co se stanoviska paedagogického zaslouží si respektu: dítě tu zjevuje ve vší původnosti jeden z těch zásadních rozdílů, které je dělí od dospělých a v jichž nedbání třeba viděti hlavní příčinu nedostatků dnešní školy.

Napodobivá hra dítěte, jež se zdá zaháněním dlouhé chvíle, je pro ně nesmírně významná. Zde se neřídí předepsanými pravidly hry, nýbrž pouze vlastním vnuknutím. Při tom jeho fantasie, intellekt, citový život, vůle, krátce celek jeho duševních sil je uveden v největší činnost a dle toho, jak se dítě do svého předmětu vžije, zesilují jeho duševní funkce, což možno označiti jako duševní vzrůst. Tu je zřejmý — při vší tělesné činnosti — mohutný duševní postup. Když dítě si hrá na kupce a jako zboží a platidla užívá písku, kaménků, listů, papíru — nabízí, prodává, platí, ujasňuje si pojmy, které s nakupováním souvisejí. A ptáme-li se, jak na to dítě přišlo, aby si osvojilo

tyto pojmy, netřeba nám daleko hledati. Několikrát bylo u obchodníka, vidělo, slyšelo. Když potom chce zažitky obnoviti ve vzpomínce, děje se tak jednáním. Chce-li si dítě připomněti co nejjasněji a nejživěji kupecký krám — jinými slovy — chce-li si m y s l i t i kupecký krám, vznikne z toho činnost, napodobující hra.

Celý postup lze vyjádřiti: smyslový vjem působí na dítě, a aby jej zachytilo, zpracuje vjem jednáním, a tím jej přeměňuje v součást svého duševního majetku.

Napodobivá hra není v podstatě ničím jiným než vyšším stupněm onoho tělesného myšlení, jak jsme je poznali u maličkého dítěte. Pokud hrající si dítě používá mluvních prostředků, je tento způsob činnosti považovati za přechodní stadium od čistě smyslového chápání malého dítěte k abstraktnímu myšlení dospělých.

A jak škola respektuje tento postup dětského chápání a duševního zpracovávání? Co činí nynější škola se šestiletým dítětem, které se dosud „cítí doma“ jen ve světě jevů, jak přímo na jeho smysly působily, a jehož duševní život se projevoval skoro výhradně jen konkretním způsobem, hrou? Co činí škola, když se jí šestiletý človíček vrhá do náručí pln důvěry a radostně doufá, že s její pomocí naučí se řešiti všechny ty podivuhodné hádanky svého okolí, na které sám nestačil?

Nenadále vytrhne škola malou, nic netušící bytost z jejího způsobu smyslového chápání a smyslového zpracovávání a nutí ji, než se vzpamatuje, do cizího jí světa slovní symboliky. Místo aby věci sama rozbírala a činností se s nimi seznámila, musí chtíc — nechtíc spokojiti se pouhým jménem, a aby míra byla dovršena, t. j. aby co nejdále byla odvedena od dětského způsobu živého chápání a zpracovávání, nemá škola nic pilnějšího, než učiti ji čísti a psáti. Celá její kypící životní energie v pravém slova smyslu ztrne.

Čím je dítěti takové bezduché, prázdné „i“, „o“, „b“ a spojené potom v „bi“, „bo“? Jakou příchuť má potom pýcha vyučujícího, že do Všech Svatých má s dětmi nacvičenu polovici abecedy, že do velkonoc nebude stačiti slabikář jeho ostrému postupu? — Je to jistě postup, a ostrý, ale postup proti přirozenosti dětské.

Proto je přirozeným požadavkem oddáliti vyučování čtení a psaní, až duch dětský vyzrává od čistě konkretního k abstraktům, až je dítě zralé vstoupiti do slovní symboliky psaní a čtení, a potom ať se děje toto učení methodou globální, při níž východiskem je slovo, věta — obrázky to konkretních předmětů a činností.

Pojednání o globální methodě uveřejnili v českých a slovenských časopisech, věnovaných školským otázkám, Dr. V. Příhoda, Bohumil Pluhař, Fr. Musil, St. Vrána, Kubálek.

„Globální methoda vychází ze zásady, že čtení jako myšlenkový pochod musí se díti hned od počátku na takových spojeninách grafických symbolů, které mají nějaký smysl, které vyjadřují nějakou myšlenku. Dítě má reagovati k tištěným slovům právě tak, jak reagovalo k mluveným slovům, když učilo se mluviti.“ (Dr. V. Příhoda v časopise „Naša škola“.)

Předkládaná slova rozeznává dítě s počátku podle délky. Tato primitivní pomůcka mu nestačí, a proto začne si všímati charakteristických znaků celkového obrazu slova, jak jsou udávané dominantami a diakritickými znaménky. Jednotlivá slova dostávají charakteristické optické obrazy, které dítě snadno poznává. Při srovnávání slov dospívá zrakovou analysí znalosti písmen. Ne na isolovaných prvcích slov, nýbrž srovnáváním slov jako celku. (F. Musil v „Naší škole".)

Globální methoda vylučuje mechanismus i ze začátečního učení psaní. „Psaní má míti od počátku pro dítě význam a má býti spojené se čtením a ostatními mluvními činnostmi. Nemá se prováděti příliš podrobná analyse písemných tvarů, ani se nemá žádati dokonalost formy. Stará methoda, žádajíc na dítěti, aby dělalo nejdříve jednoduché prvky písmen, „základné tahy", a vedouc je k tomu, aby z nich tvořilo písmena a slova, začíná s nesprávného konce. Několik základních cviků pohybových, jako přímka a pravé i levé ovály, lze nacvičovati pro získání kontroly a akční volnosti; i příslušná písmena lze psáti v spojení s těmito cviky. Leč takové cviky by měly býti mimo skutečné psaní, a ne jeho úvodní částí. Pořad učebného pochodu je tento: zvolí se nějaké jednoduché slovo, které má již pro dítě smysl, napíše se před ním na tabuli, dítě se má k tomu, aby se pokusilo slovo opsati, napodobujíc učitelovo jednání, a konečně se vede ke kritice vlastního produktu a ke cvičení, které povede k zlepšení výkonu." (Frank N. Freeman, přel. Dr. V. Příhoda.)

*

m. — Sociologický výzkum mládeže pražské měšť. školy.

Podává o něm podrobnou zprávu učitel Lad. Koubek v revui „Nové Čechy" (1930, č. 4—5). Některé výsledky zpracované z různých, zvláště předměstských škol jsou všeobecně zajímavé a platí jistě také o jiných městech. Je z nich především vidno, že měšťanská škola je podrobena segregaci sociální, t. j. že se súžuje kruh společenských tříd, z nichž děti docházejí do měšťanských škol. Tak ze 441 pozorovaných žáků byla plná 32% z rodin nekvalifikovaných dělníků a jen něco přes 3% z rodin t. zv. intelektuálních. Tento poměr je na pražských školách chlapeckých skoro pravidlem a jen poněkud lepší je na školách dívčích. Na měšťanské školy v městech a předměstích přicházejí většinou jen takové děti z obecných škol, které nemohou na školy střední buď pro zcela nepatrné nadání nebo přílišnou chudobu rodičů.

Na duševní vývoj těchto dětí působí pak ovšem zvláště neblaze domácí poměry, v nichž žijí od malička. Tak na př. na košířské škole zjištěno, že 70% nedostatečně prospívajících dětí bylo z bytů o 1 místnosti, kdežto z bytů o 4 místnostech bylo jich jen ½%. Ze 441 dětí pozorovaných autorem studie spalo ve vlastní posteli samo jen 208 žáků, ostatní spali se sourozenci, s dospělými i cizími, často i se

dvěma až čtyřmi v jednom lůžku. Možno si představiti, co se odehrává v duši dítěte, když se všechny rodinné starosti, klepy ulice i domovní, milostné zápletky řeší před očima všech dětí. Nechceme tvrditi, praví autor, že by Böhnel mohl psáti i o našich dětech své „Nemravné", ale přesto je pravda, že naše děti měšťanských škol, ochuzené svým špatným prostředím o starostlivou péči rodičů, podléhají snáze svodům vyspělejších kamarádů a eroticky pochybeným filmům než děti rodin lépe situovaných. Ulice, těsný styk v přeplněných bytech, závadné řeči dospělých upozorňují děti zbytečně na tělo a jeho funkce.

Také všechno myšlení a cítění těchto dětí jest ovšem řízeno směrem jejich rodičů, který se dá vyjádřiti slovy: shon po tvrdém výdělku a po laciné zábavě biografů. S tím souvisí také jejich jazyková schopnost a jejich slovník, jenž jest často až kupodivu chudý a jednostranný. Autor uvádí řadu slov z čítanek a učebnic, jimž chlapci z měšť. školy vůbec nerozuměli nebo jimž davali jiný význam (na př. kvitance vykládal žák jako moderní tance, notář — kapelník, slynouti — stiskati atd.) — jsou to slova, jež neprocházejí užíváním jejich jednostranného prostředí.

A má konečně pravdu, když poznamenává, že by se dnešní učebnice měšťanských škol scvrkly na polovic, kdyby se z nich vymýtilo všechno to, co do nich nepatří . . .

I katecheti měli by tu vděčnou práci, kdyby chtěli.

*

Římský katechismus byl z rozkazu Tridentina vypracován pro kněze (1566), jiné katechismy (Bellarminův, Canisiův, Deharbe a o.) jsou pro školy a pro lid; Pius X vydal katechismus pro diecese italské.

Kard. Gasparri přes četné a veliké úkoly svého úřadu teprve nedávno opuštěného vypracoval a vydal též jednotný katechismus, o němž se psalo, že má býti jako úředně církevní zaveden v celé církvi, což by ovšem byl požadavek bez značných obměn methodických a j. nemožný. Naproti tomu prohlašuje G. sám, že „Catechismus catholicus" je dílo jeho soukromé, vytištěné sice ve „Vaticana", ale na jeho útraty, že se při jeho skládání sice dotazoval na úsudky různých biskupů a bohoslovců, že se překládá do jiných jazyků, ale že dáno biskupům a j. docela na vůli, zavedou-li jej či ne.

*

Náboženské vyučování v Jugoslavii.

Státní školský zákon svěřoval je světským učitelům, a to bez dostatečných záruk jejich schopností k tomu. Katoličtí biskupové vedeni Dr. Bauerem podali o tom jak vládě tak veřejnosti odmítavé rozklady, k nimž se zásadně připojili také pravoslavní. Za nynější diktatury prorazil, zdá se, vliv lépe poučeného krále, a ustanoveno, aby v státních školách náboženství vyučovali jen kněží, biskupem svým navržení a ministerstvem jmenovaní. Kde není katolického kostela a

katolíků jest málo, bude vyučovati učitel laik, jejž církevní úřad k tomu za vhodna uzná.

*

Realismus v mládeži.

Známé Jean Paulovo „Běda národu, jehož mládež není odchována poesií!“ bylo časem pozměněno právem v „Běda národu, jehož mládež jest odchována jenom poesií!“ Dnes této obavy není, spíše jest obava z toho, jaký realismus mládeží vládne.

Je vlastností, ba skoro výsadou mladistvé mysli, přepínati, upřílišovati. Tak i v realismu. Mládež t. z. proletářská přirozeně silno jest zaujata životním bojem a pozorem na to, co jest: i to, co býti má, určuje se v ní tímto zřetelem. Ale i mládež ostatní příliš podléhá realismu hmoty, techniky, tělesnosti, a proto proudům, které tento směr vynášejí.

Pravé vzdělání není bez idealismu. Má jej i vzdělání technické, průmyslové atd. — jde jen o to, aby mládeži tato stránka nezůstávala neznámou, aby jí byla vštěpována.

Jest i realismus náboženský, realismus to nejen mládeži velmi zdravý, jak se vyrovnává se životem skutečným a jej řídí — zdravější než neplodný romantismus na př. velkých slov a pouhé okázalosti. Idealismus a třebas i romantismus v cílech, ale realismus v činech!

*

Z psychologie dětství.

Dítě v prvých letech potřebuje rodiny. Kojenec bez mateřské lásky jest náchylnější k nákazám se smrtelným výsledkem. Matka nemůže tak snadno býti nahrazena jinou ženou, tím méně ústavem. Rozmnožení jesliček umožnilo, aby více dětí zůstalo v mateřské rodině a matka mohla jíti za svým výdělkem. Dítě samo chce výchov, jelikož potřebuje opory (Anlehnung) v matce. (Hamburger).

Společný základní rys u předpuberty (od 10. do 14. roku) a puberty není venkoncem negativní (jak myslí Ch. Bühler). Člověk nikdy není bytostí davovou (Massenwesen) víc nežli v předpubertě: proto si zde žádá pevné ruky a neodpouští svým vychovatelům nic méně nežli slabost (Vorwahl).

*

Židé na vysokých školách Německa.

Z 90.743 posluchačů je 3824 židů, tedy 4·21%, a to 2767 mužských, 1057 ženských, nejvíce v Berlině, pak ve Vratislavi, Frankfurtě, Kolíně a Královci, nejméně v Greifswaldě. Ovšem je značná část ze zahraničí. Nejvíce jich studuje práva a lékařství: oněch je 997 m. a 167 ž., těchto (včetně zubního) 967 a 418; hospodářství 141 a 60, zvěrolékařství však jen 1 m.

Ze všech posluchačů v Německu bylo 75.788 mužských a 14.955 ženských.

Hospodářsko-socialní.

Socialní otázka.

„Náchylnosti, zabývati se theoreticky socialismem, přibývá stejnou měrou, jako ubývá účinného citu pro potřebu, postaviti proti socialismu vlastní, jinak utvářené hnutí“, praví něm. pol. M. Spahn.

Přibývá totiž až hrozivě tiskovin o socialní otázce, vydávaných zkušenými i nezkušenými spisovateli — více však nezkušenými, neboť na zkušenost nestačí přečísti si něco, co druzí o věci napsali. Ba právě v tom tkví nebezpečí mylného sebevědomí a mylné domněnky o zdatnosti sociologické, že čím kdo více spisův o socialní otázce zaznamená, tím více k jejímu řešení přispívá. Věděti a uvážiti, co ten neb onen řekl nebo napsal, není zajisté bez užitku, ač-li to jinak samo v sobě stojí za to, čehož namnoze nebývá ani v jiných vědeckých odvětvích: ale sociologie pozůstávající jen v tomto vědění, v tomto historismu, nemá pro úpravu socialní otázky pražádné ceny, nepodává-li popudů k opravným činům. Tato sociologie skutku se dosud stále vyčerpává jen kompromisními opatřeními k ochraně zaměstnanstva, opatřeními jistě chvalnými, ale přece jen výpomocnými a, jak se stále přesvědčujeme, nedostatečnými, nikoli zásadními. Zůstává nezdravá soustava individualisticky kořistného hospodaření, ba upevňuje se, a třídní boje se přiostřují. Vidí se chyby a nemožnosti na př. marxismu, cítí se přes to i jeho nebezpečí, ale k potřebné velkorysé „odbraně“ neviděti ani sebe skrovnějšího rozběhu. Pozoruje se snad i zaznamenává průběh krisí, ale přestává se na příležitostných náplastech.

Únavu „občanstva“ prozrazuje již onen zmíněný historismus: píše a čte se mnoho o socialní otázce, a tím jinak neplodným přemítáním zdá se zájem o socialní otázku, jež ostatně se uznává za „palčivou“, dostatečně prokázán. Ale, že je to málo, ba skoro nic, jest na bíledni.

Únava jeví se i v tom, že přes papežské novější, skutečně programní projevy, nepozvedáme se ani k činorodému programu, k jakému měli odvahu průkopníci opravných myšlenek před nimi a brzy po nich. Jména sama podle toho utvořená (solidarismus a pod.) znamenala by něco jen v tom případě, kdyby se podle nich určitě a rázně postupovalo.

Jelikož tu jde o celé třídy obyvatelstva a nepřímo o jeho celek, jest nasnadě, že malými prostředky se tu málo pořídí. Nebylo však vždycky tak. V minulém století bylo možno i takto pracovati o velikých úkolech k velikým výsledkům, a také pracovalo se tak, žel však, že ne stále a důsledně. Různými zásahy, neposledně i „vědeckými“, práce ta mařena. Dnes, vzhledem k ohromným úkolům chvíle, možno úspěšnou práci zde podniknouti jenom na velko, t. j. v hospodářsko-politických silných stranách, svazcích a pod., po př. v nejsilnějším zájemníku, v státě.

Na dobré cestě zdá se tu býti nynější Italie. Za převratu, tedy před 10 lety, nebyla ještě daleko ani tam, kde bylo na př. Německo, v socialní péči tehdy nejpokročilejší: jeho sdružení (Gewerkschaften) se tam teprve zaváděla, ale na rozdíl od jiných zemí podivuhodným způsobem místo zájmového tříštění vedla k jednocení. Liberální vláda, pořád ještě si zahrávající s „volností“ — která v bídě ovšem vždy a všude nabývá zvláštního osvětlení! —, byla téměř donucena hnutí družstevní vzíti za své a včleniti je v státní správu: dnes jest přiměřeně zastoupeno jak ve sněmovně, tak v jednotlivých správních tělesech provincií a okresů. Nejsou ještě vyloučena sdružení soukromá, ale zdá se, že i ta zajdou ve sdružování celkovém, kde bude možno vymýtiti jak individualistickou soustavu bezohledného kapitalismu, tak třídní boj. A to by byl ohromný pokrok!

Dlužno ovšem nezapomínati, že tato hospodářská obnova v italském státě mohla tak mnohoslibně začíti jenom pomocí idey náboženské, katolické, která v státě tom pracuje o své proniknutí a vůdcovství. Vlašský katolický lid vrací se sám k sobě a vzmůže-li se takto dostatečně, dovede pak snad s úspěchem čeliti všem rušivým vlivům jakékoliv rozvratné internacionály ze zahraničí (marxismu, zednářství, protest. sektařství).

Francie byla až dosud „zemí bez socialní politiky“, Francie — kolébka revoluce, kommunismu atd.! Věci, které jsou u nás tak vžilé, že se rozumějí samy sebou, na př. nemocenské pojištění, jsou tam od 1. čce t. r. novinkou: pojištění nemocenské, invalidní, úrazové, nezaměstnanecké, toto však ne na vyplácení podpor, nýbrž jenom na příspěvky pro ostatní pojištění, aby pojištěnec jejich výhod nepozbyl.

Pokrok proti nám jest arci v tom, že se tu pamatuje na zaměstnance všeho druhu a že hranice ročního příjmu, při němž pojištění ještě platí (15.000 f na venkově, 18.000 f v městech nad 20.000 obyvatel), se u rodin s dětmi zvyšuje (o 2000 f při 1 dítěti, o 4000 f při 2, o 7000 f při 2 i více).

Zvláště vyvinutá jest podpůrná soustava pro rodiny s dětmi v Belgii: dávají se tu přímé příspěvky na děti, slevuje se s daní a cen za životní potřeby, ano i s vojenské služby.

Všecka ta a podobná opatření, jak se jinde chystají, jsou zajisté lidumilná, ale mají dvojí vadu: jednu nahoře zmíněnou, že nesahají na kořen zla, druhou, že sama ve své složitosti stojí mnoho peněz, kterých by se jinak lépe mohlo použíti, nehledíc k ohromné nepleše, že vyšší činovníci těch rozmanitých pojišťoven mají tolik platy skoro za nic, a co jest určeno podpoře potřebných, stává se z toliké části kořistí politických sinekuristů.

*

tj. — Z hospodářských dějin po válce třicetileté. Hrozná zhouba války třicetileté přerušila všecko hospodářství. Dědiny byly vypáleny, grunty opuštěny, půda neobdělána. Jak smutný

obraz jevil se na př. jen na statku kapituly brněnské! Začátkem války bylo tam v 17 dědinách gruntů 406 a z nich zbylo r. 1647 jen 141: v Praci zůstal 1 usedlý, ve Velešovicích 2, ve Zvonovicích 3, v Rousínovci a Ořechově po 4, v Komárově 6, Bedřichovicích 7, v Bohunicích 8, v Podolí 10. Nebylo, kdo by půdu obdělával, pole zůstávala velikou měrou po léta pusta a zarůstala. Pusté gruny, u nichž ještě nad to pravidlem zbylo po stavení jen holé místo, pozbývaly své dřívější ceny; půda byla znehodnocena: když se potom r. 1653 na statku kapitulním zakládala nová gruntovní registra, bývaly grunty proti dřívějšku ceněny skoro napořád jen na polovici. V gruntovních registrech zapisovalo se na příklad: v Bedřichovicích „selský grunt byl prve za 600 hřiven, — když ho kdo kupovati bude, jest vyšacovaný za 300 hřiven", nebo: v Podolí „grunt selský, náleží k němu rolí půl třetího lánu, louky tři, vinohrad v polích pustý jeden, byl prve za 1500 hř. a platil se po 15 hř., — nyní se šacuje za 700 hř. 20 gr. a platiti jej bude po 7 hř. 20 gr.", nebo: ve Velešovicích „grunt kopačský, náleží k němu rolí půl lánu, louky 4, byl prve za 300 zl. mor. a platilo se po 6 zl. mor., — nyní ujal jej za 150 zl. mor., a bude platiti po 3 zl. mor."

Nízké cenění gruntů po válce mělo však další následky. Takové snížení ceny zle nalehlo také na ty, kteří na gruntech měli zapsány peníze ať již odkazem nebo půjčkou; takovým „nápadníkům", jak se říkalo, bývala z nich odepsána také polovice, byl-li grunt na polovici dřívější ceny „šacován". Tak zmenšením podílu na gruntech zmenšil se nápadníkům majetek, a spolu s ním i roční splátka (verunk); znehodnocení půdy znamenalo také ochuzení lidí, kteří na gruntech měli pohledávky. Tak tíseň hospodářská zabírala vždy větší okruh.

Jasným dokladem takové krise poválečné je v kapitulním archivě brněnském zápis z 28. listopadu 1658, jímž Adam Otto Danzer podává zprávu o gruntě Michala Lehmana v Dolních Heršpicích; podle knih byl prve prodán za 900 kop víd., ale švédskou válkou byl úplně zkažen a zničen; aby Michal grunt ujal, šacovala jej vrchnost — kapitula brněnská — na 500 kop. Cena gruntu byla tedy o 400 kop snížena, a tímto znehodnocením gruntu stejným poměrem utrpěli škodu jak nápadníci, tak i sám držitel gruntu; nápadníkům, kteří měli na tom gruntě zapsáno 620 kop, snížil se jejich podíl o 275 kop 16 gr. 4 den., a držiteli gruntu, jenž byl již zaplatil na grunt 280 kop, zredukovala se tato splátka o 124 kop 13 gr. 3 d., takže potom pohledávka starých nápadníků byla jen 344 kop 13 gr. 3 d., a držitel gruntu Michal Lehman měl by na 500 kop ještě doplatiti 155 kop 16 gr. 4 d. Pozbyli tedy nižším odhadem gruntu staří nápadníci svých pohledávek na gruntě a rovněž i sám držitel svých peněz na grunt již zaplacených přes 44%.

Podobně stěžovala si r. 1665 vdova Kateřina Čanderlová, že jejímu zemř. manželu Šimonu Čanderlovi poručil jeho otec Vít na svém domě 300 zl., ale že teď za těchto smutných časů domy v ceně padly, takže z toho odkazu jen polovice, totiž 150 zl. mor., na Vítově domě zůstalo.

Válka třicetiletá měla tedy v zápětí hospodářský úpadek; znehodnocení půdy způsobovalo, že se pohledávky věřitelů na gruntech vyrovnávaly jen na polovici nebo jen málo nad to, ano často snižovaly se ještě pod polovici. A co bylo ještě horší, také roční splátky, které se měly z gruntů dávati, ačkoli celkem byly nepatrné, ještě se nezplácely pravidelně; často se dal verunk jednou nebo dvakrát a potom po léta se nezplácelo nic, ano dokonce často se vůbec ani žádná splátka nedala. Hospodář užíval gruntu několik let a neplatil nic, koupil grunt druhý, a neplatil nic, a třetí kupec zase tak. A nenebylo to snad jen výjimkou.

Názorně ukazuje to na příklad gruntovní kniha z Komárova, kterou si obec sama vedla. Před lánskou visitací koupil Jiljí Geier grunt za 20 zl. mor.; zaplatil je a prodal r. 1662 Adamu Gerischovi za 20 zl., jenž zaplatil hned 3 zl. a r. 1663 splatil 2 zl. a r. 1665 zase 2 zl.; r. 1672 koupil grunt Matěj Klement za 20 zl. (13 zl. byl dlužen dědicům Geierovým a 7 zl. Gerischovi) a nezplatil nic; r. 1688 koupil ten grunt Jakub Bauer za 20 zl., dluh ten převzal a nezplatil nic; r. 1718 zdědil jej po otci Pavel Bauer, a protože otec nic nezplatil, zůstával dále dlužen 20 zl. mor. — Šimon Čanderle koupil r. 1653 čtvrtlán za 100 tol. mor. a zaplatil jej až na 33 zl. 30 kr.; r. 1672 koupil grunt Pavel Čanderle za 100 zl.; r. 1688 převzal jej Pavel Gerspitzer za 100 zl. a nezplatil nic, r. 1699 převzal jej Tomáš Schmidt za 100 zl., hospodařil šest let, a když hospodářství zpustil, zběhl; po něm byl k hospodaření přinucen vězením nový hospodář.

R. 1653 Krištof Ottich koupil grunt se čtvrtí rolí za 80 zl. m. a zplatil jej až na 28 zl., ale od r. 1657 nezplatil již nic; r. 1675 prodal grunt Jiřímu Geierovi za 100 zl. mor., ale tento nezplácel nikomu nic. — R. 1653 ujal Ondřej Lapl grunt, nezplácel nic a nechal jej pustý; připadl zase vrchnosti, až tu pustinu koupil r. 1662 od vrchnosti Šimon Felix za 25 zl. a vystavěl tam chalupu za 30 zl., ale vrchnosti nezplatil nic; r. 1664 koupil to Ondřej Schmidt za 30 zl. na splátky po 2 zl., a nezplatil nic; r. 1670 koupil to Urban Wetschau za 30 zl. a opět neplatil nic; po něm to zdědil Ondřej Wetschau ve 30 zl. a nepoložil také nic, takže byla otázka, protože třetí a čtvrtý držitel na kup nic nedali, má-li to místo připadnouti vrchnosti, jež je prodávala za 25 zl., nebo pozůstalým dědicům Šimona Felixe.

R. 1670 koupil Matěj Just domek za 12 zl. a nezplatil nic; potom r. 1688 byl Havel Par vězením přidržen, aby domek ujal.

R. 1662 koupil Mikuláš Gram od kapituly pusté místo s 2 měřicemi rolí za 20 zl. m. a zplatil pak r. 1665 a 1666 po 2 zl., takže zůstal dlužen 16 zl. m.; r. 1698 dáno mu rolí 9 měr 3½ čtvrti a tak se stal z chalupy podsedek; ale dluh po Gramovi nebyl kapitule zplacen ještě ani r. 1737. Také jinde je podobných případů hojnost.

Z toho lze si také vysvětliti, proč tehdy hospodáři tak často na gruntech se střídali. Ujímali hospodářství s dluhy, bez peněz, bez dobytka a nářadí, často byli přinuceni od vrchnosti převzíti pustý grunt, kde si musili napřed stavení postaviti a všecko zařizovati, a

nemohli pak, zvláště když ještě přikvačila nemoc nebo neštěstí, hopodářství zmoci, nemohli dluhů zpláceti, peněžitý úrok a jiné dávky a kontribuce dávati; proto buď od hospodářství zběhli nechávajíce všecko stát a ležet, jak bylo, nebo změňovali větší grunt za menší, nebo také sama vrchnost je vykazovala a grunt novým hospodářem osazovala. Nemožnost na gruntě hospodařiti hlavně zaviňovala, že se grunty dlouho v rodě neudržovaly.

Tíseň hospodářská se tím více projevovala, že byla veliká nouze o hotové peníze. Ve svých potřebách, aby se jen hotové peníze dostaly, slevovali nápadníci ze svých pohledávek na gruntech veliké částky a prodávali je držitelům gruntů za celkem nepatrné hotové obnosy: na příklad v Komárově r. 1653 podíl na gruntě 53 tol. mor. byl odkoupen za 23 zl. rýn., a 30 tol. m. za 11 tol. m.; r. 1657 podíl 26 tol. m. za 8 tol. m.; r. 1661 a 1672 podíl 16 tol. m. za 4 zl.; r. 1662 podíl 35 zl. 43 kr. za hotových 8 zl. 23 kr.; r. 1666 a 1668 podíl 30 zl. za 10 zl.; r. 1680 podíl 13 zl. za 1 zl. 30 kr.; r. 1684 podíl 28 tol. m. za 5 zl.

Z nouze o peníze pochopíme také, proč poddaní tolik usilovali a prosívali, aby jim nebyly veliké peněžité dávky a kontribuce ukládány, a aby jim byly jejich platy zmírňovány. Také na velikých selských gruntech bývala bída a ve stavení nebývalo ani chleba; i beze své viny přicházeli hospodáři na mizinu, tím spíše pak, když lehkomyslně o hospodářství nedbali. Časy po válce třicetileté byly věru těžké; za dob roboty nebyl hlad po půdě, nýbrž přečasto útěk od půdy.

*

hd. — Ochuzení Německa.

Veškeren národní majetek Německa obnáší asi 108 miliard marek, polovici majetku předválečného. Z toho mají soukromníci asi 9½ miliardy. Asi 100.000 lidí mohlo by žíti z úroků svého majetku; před válkou bylo takových na půl milionu. Milionářů jest 7.300. Na majetek zemědělský připadá 26 miliard marek, 46 miliard na městské pozemky, průmysl a živnosti.

Daně jsou ovšem tíživé, zvláště u stavu středního.

Odevšad vyzývá se národ, aby co nejvydatněji pracoval a šetřil, jmenovitě aby se omezoval ve výdajích na zboží z ciziny. Denně prý za toto vydá: za banány, pomoranče a vůbec za jižní ovoce: 668.000, víno 180.000, máslo a sýry 1,550.000, za pšenici 1,220.000, vejce 770.000, francouzské voňavky atd. 324.000, umělé hedvábí 265.000, americká auta 160.000, za anglické a francouzské šaty, klobouky atd. 90.000, zboží skleněné 82.000, 75.000 marek za hodinky.

Politický.

U n á s.

Politické strany, i koaliční, jsou mezi sebou hodně rozvaděny. Té vládnoucí jest bojovati na několikeré frontě, kdežto ona naříká nad svou zemědělskou krisí, aby závist jejího bohatství nebyla toliká.

Ministru f i n a n c í, letos 50letému, noviny vypočetly a vyčetly už prý 51letou demisi, kterou nedávno podal, teď o politických prázdninách; bylo to tentokrát ne pro nemírné obnosy, které se po něm žádaly, ale pro novinové útoky proti němu, i z novin koaličních. Nár. demokratické ovšem bojují proti němu zásadně již dlouho, agrární v Čechách („Venkov“) mu právě vyslovily dokonalé uznání, kdežto na Moravě („Svoboda“) taktéž mu vyčinily.

Ve výtkách těžko se vyznati. Jeho sanační a reparaturní horlivost co do bank má ovšem jednu velmi stinnou stránku, že totiž na útraty celku z berní pomáhá všelijakým lumpárnám a lumpům v nich, již odcházívají s pěkným majetkem, ač by měli býti přísně poháněni k odpovědnosti a k náhradě. Strohé právo káže, aby i podílníci (akcionáři atd.) za takových příležitostí ztrátou z akcií, z povinného (omezeného či neomezeného) ručení pocítili následky své nedbalosti, že se totiž o hospodářství v těch kterých ústavech nestarali; avšak toť věci, jichž tak prostě rozhodnouti nelze — nahlédnouti do toho hospodářství, aby se v něm vyznal, jest málokomu dáno. Ostatně agrární ústavy nebyly z těch, které nebraly — v té věci má k a ž d á strana své vroubky a vruby, své lumpárny a lumpy. Jinak mají pravdu zase ti, kteří z obav o veřejné peněžnictví sice státních sanací ve všech případech neodsuzují, ale žádají, aby nebyly prováděny tak tuze štědře a bez dozoru a především by se pamatovalo na ty potřebnější žadatele (pensisty atd.). Jistě oprávněny jsou však stížnosti, že se s dosti tíživými daněmi hospodaří nehospodárně. —

M o d u s v i v e n d i je v klidu. Jsou novinářští jelimánkové, kteří si tuto vymoženost náramně libují a poukazují na hrůzy, které by byly nastaly, kdyby ... Že však u nás nedošlo k výstřednostem kulturního boje à la Mexico, zabránilo předně Slovensko (katolické i protestantské), jehož a o něž se — tehdy — v Praze báli, pak politika, ale ne tak domácí jako zahraniční, jelikož naši západní protektoři nemohli ke všem jiným zmatkům tohoto u nás potřebovati; srv. francouzské vyslanectví v Praze, cizí vojenský dozor pod autoritou jména Foch atd. Dračí sémě ve š k o l s t v í však zůstalo a dozrává. Trpkou zajisté ironii napsal tuhle jeden Slovák, a to ne Hlinkovec, že na Slovensku odchovanci dřívějších škol a učitelů nejsou tak zarytými nepřáteli „Čechúnů“ jak odchovanci učitelů z Čech tam přišlých! Otázka p a t r o n á t n í, místy beztak ožehavá, stává se nyní, kdy patronáty přecházejí na všelijaké veličiny politické, přímým nebezpečím pro církevní kázeň. Otázka biskupství, kapitol

atd. vázne, nikoli církvi k prospěchu. Co nám přinesou nové zákoníky, trestní a občanský, není tuze slibné.

*

Vatikán.

Fantastické předpovědi sensacechtivých novinářů o nastávajících cestách Pia XI po světě, o ekumenickém koncilu, který s jara bude konán, o nastávajících definicích atd. šťastně přešly. Nově nastalý poměr Vatikánu k vládě italské vyvolal sice ještě některé zlozvuky, ale zdá se, že jich ubývá.

V některých novinách se píše o těžké nemoci papežově, ačkoli vedle toho bývají stálé výkazy jeho audiencí a úřední zprávy popírají onemocnění nebezpečné. Že docela zdráv není a že choroba jeho, prý cukrovka, v tom věku (nar. 31. května 1857) může se státi povážlivou, jest ovšem pravda, po způsobu „politickém" nebezpečí tajiti právě u hlavy církve za něj se modlící bylo by nesmyslem, kdyby se tak dálo.

Děkuje poutníkům z Kalifornie za jejich dar poznamenal sv. Otec, že ovšem bude i dále potřebí hmotné podpory pro světové úkoly církve, an ani teď nemůže od italské vlády žádati rychlejších větších splátek na dojednanou náhradu, aby nebyl vinen z kolísání liry. Vždyť když po lateranské domluvě římští kavárníci zvýšili cenu za šálek kávy, svádělo se to na papežský požadavek oné náhrady! Divno ostatně dost, že — v jiném oboru — z názvu nového církevního státu Città di Vaticano (škoda, že jest název jen vlašský) nevyvozují nepřátelé římského primátu námitky, že katolická církev se tedy přece vzdala nároku římské posloupnosti své hlavy! —

Uprostřed července 1930 bylo 62 kardinálů, z nich 30 Vlachů a 32 jinozemců; mezi nimi není teď z velkých řádů zastoupena žádná větev františkánská. —

Po smrti kardinála Vannutelli, který přál vyjednávání s Mussolinim, objevila se opět anekdota, proč jej Leo XIII poslal do Ruska ke korunovační slavnosti Alexandra III, který byl obrovské postavy a takto jakoby symbolisoval Rusko jsoucí tehdy na výši své velmocenské slávy; Vannutelli totiž byl také 210 cm vysoký . . .

*

Rakousko.

Heimwehr napodobivši způsob boje socialistického se zbraní v ruku ukázala občanskému — nejen rakouskému světu, že hlavně jeho zbabělost jest vinna socialistickou převahou a úspěchem jejího násilnictví; pouhé socialní opravy vyrážejí sice socialistům zbraně z rukou mravně, ale panovačnosti jich neodnaučují. Z čehož následuje pokyn: sociální opravy a ráznost!

Výstřednosti některých heimwehrských předáků a hlavně vlivy zahraničí, kde Rakousko hledalo výpůjčku, vedl k tomu, že vláda činnost heimwehrskou omezovala, aby nedocházelo k dalším domácím nepokojům, které by prý cizinu odpuzovaly. Půjčka, Seipelovi odpíraná, Schoberovi se tedy podařila, a spor s Heimwehr se urovnává.

HLÍDKA.

Morava, nejstarší metropole slovanská.

Dr. Fr. Robenek.

První číslo nové řady Sborníku Velehradského 1930 přineslo zprávu p. H. o mém článku „Morava, metropole sv. Methoděje“ (Hlídka 1927/8), jež vyznívá naprostým odmítnutím mých úsudků, neboť se mně prý ani „důkaz nějaké pravděpodobnosti nezdařil“.

Otázku politického i náboženského střediska říše Velkomoravské považuji za otázku základní, bez jejíhož rozřešení není možno přikročiti k úspěšnému studiu ostatních kulturně politických problemů té doby. Tak soudí též P. J. Habeš, když píše: „Že jest otázku t. z. velehradskou třeba definitivně rozřešiti, o tom mezi soudnými lidmi nemůže býti pochyby.“ [1]) Proto věnoval jsem svou práci výhradně tomuto úkolu, ač při tom nadhozeny i náměty jiné. Měl jsem vážné důvody k tomu, že jsem pro svou práci nevolil obyčejného postupu začínajícího kritikou a analysí tak četných pramenů, a že jsem jí nezatěžoval polemikou s tak bohatou literaturou, o jejíž ceně lze velmi často pochybovati! Nastínil jsem programmaticky svůj nový názor, nevymykaje se při tom nikde výsledkům dosavadního bádání, pokud podepřeny byly rozumnými důvody a hypothesami. Historických pramenů pro dobu velkomoravskou je tolik, že po mém soudě, budou-li bedlivě a nepodjatě zhodnoceny, úplně stačí na vyřešení této otázky! Srovnejme na př. jen pozdější dobu svatováclavskou, která jak počtem tak i hodnotou pramenů stojí za dobou velkomoravskou, a přece přinesla nám poslední jubilejní leta tolik nových

[1]) Zprávy Velehradské 1928 č. 33/34 s. 5.

poznatků, že nám vyvstává mnohem jasnější — byť ne ještě dokonalý — obraz o začátcích české doby historické. Vytýká-li mi p. H., že jsem n e s t e j n ě cenil novější kroniky české, polské a maďarské (lépe uherské), činil jsem tak zajisté právem, neboť kroniky a legendy i annály, jichž jsem používal, nemají vždy stejné průkaznosti. Není však ani j e d i n é h o m í s t a v německých (franckých) annálech, které bych byl zamlčel proto, že by moji thesi poráželo; tato výtka p. H. je prostě n e p r a v d i v á.

Domnívá-li se H., že se přece snad najde nějaký nový pramen, který by určil polohu hlavního města velkomoravského způsobem nám v geografii obvyklým, těžko s nadějí jeho souhlasiti. Poloha tohoto významného střediska slovanského byla tehdejšímu vzdělanému světu tak známa, jako asi nám známa jest poloha na př. norské Kristianie, estonského Revalu, neb tureckého Cařihradu. A přece nenacházíme na moderní mapě Evropy žádného z těchto jmen, nýbrž čteme tam: Oslo, Tallin, Stambul. Nová jména tato nevyrostla ovšem přes noc, nýbrž zrodila se z bohaté tradice dob minulých.

Historické studium o říši Velkomoravské a jejím hlavním městě musí se díti pod zorným úhlem pragmatické souvislosti s předchozí dobou avarskou i potomní arpadskou. Nikdo ze soudných historiků neuvěří nyní slzám franckých annálů, které líčí zánik říše Svatoplukovy tak, jakoby Maďaři byli v ní veškerý zárodek života až do kořene vyhubili. Historické začátky svatoštěpánských Uher navazují těsně na kulturní úroveň doby předchozí, a králové arpádští považují se přímo za dědice tradic velkomoravských.[1])

Ovšem střetám se s dosavadním b ě ž n ý m míněním hned v základním pojetí vzniku a vzrůstu říše Velkomoravské. Začátky jejího politického života nevznikají na naší nynější Moravě, odkud by se šířily až k Dunaji, ba za Dunaj. Dle annálů obsažených v prvním svazků MGSS, dle Conversio Bagoar. et Caranth. i dle ostatních pramenů vyrůstá politická samostatnost Slovanů v p a n n o n s k é A v a r i i, teprve odtamtud podřizuje si nynější Slovensko, Moravu, Krakovsko a jiná území. V pozdějších článcích vymezil jsem pak určitěji jádro říše Velkomoravské v úseku mezi Rábou, Blatenským jezerem a ohbím Dunaje,[2]) k němuž patřily pak provincie: Rossia,

[1]) Srv. můj čl. v Hlídce 1929: Apoštolská práva králů uherských a privilegium ecclesiae Moraviensis.

[2]) Srv. čl. Morava a Velehrad (Našinec 23. kv. 1928) a právě uvedený článek v Hlídce: Apoštolská práva . . . V pojednání „Morava — metropole sv. Methoděje" vymezil jsem území původní Moravy prostě úsekem, Maďary v Pannonii obsazeným.

Polonia a Bohemia, resp. nynější naše Morava.[1]) Celkové hranice říše Velkomoravské nebyly ovšem po celou dobu jejího trvání stejné, nýbrž podléhaly změnám.

Podle H. jsou moje předpoklady mylné, tak že ani důsledky nemohou býti správné.

Které jsou to předpoklady?

První z nich je prý, že jsem nepodal důkazu o tom, že říše Rostislavova a Svatoplukova (před r. 884) se rozkládala také po pravém břehu Dunaje! Pravil-li jsem však ve své práci hned úvodem, že mocný kmen moravských Slovanů sídlil po obou březích Dunaje, navázal jsem tím pouze na slova Šafaříkova, kterého hned cituji! Není to tedy výslednice, k níž dospívám já. Ta zní naprosto jinak a určitěji: Moravané byl původně kmen Slovanů, který sídlel v území (v župě) pannonského hradu „Morava", dle něhož se též území jejich nazývá. Se vzrůstem tohoto slovanského kmene Moravanů přechází též jejich jméno na pannonskou Avarii, jejíhož politického vedení se Moravané ujali. Území této Avarie—Moravy obsadili později Maďaři, jak nejedním citátem jsem doložil.

Tím ocitáme se u druhého mého prý mylného předpokladu. Morava, Velká Morava značí totiž nejen zemi, nýbrž též hlavní město velkomoravské. Poněvadž se H. nemůže vymaniti z tradiční ideologie a nemůže připustiti existenci hradu „Moravy", prohlašuje okázale o Konstantinu Porfyrogennetovi, že je „škoda řeči o výkladu jeho slov", a tak chce znehodnotiti věrohodnost tak důležitého pramene, aniž se pokouší o nějaký důkaz. Ale za to zcela chybně vykládá z jeho výroku v Hlídce 1927 s. 449 doslovně uvedeného (Konst. Porf. de administrando imperio kp. 40) slova gnorismata a epónymiai: od kdy pak znamenají — zemi?! Přirozeno, že též nereaguje na jemnou antihesi Konstantinovu Velká Morava — hrad a Velká Morava — země Svatoplukova (kp. 13).

Rovněž tak překroutil citát z Georgia Kedrena[2]) v ten smysl, že „Morava a Belgrad jsou hrady (tedy jméno Morava značí přece jen také hrad!) v území nynějšího Srbska".[3]) Prosil bych p. H., aby nám uvedl nějaký příklad, kdy severní Srbsko mezi Bělehradem a dolním tokem srbské Moravy nazývá se Pannonia. H. následuje prostě mínění některých historiků, aniž se přesvědčil, oč vlastně běží. Z Byzance

[1]) Hlídka 1928, s. 6 násl.; též ve článku „Apoštolská práva . . ."

[2]) Uveden v Hlídce 1928, s. 2.

[3]) V textu čteme „Pannonie".

uprchl jakýsi otrok či sluha, který se vydával za syna císaře a jeho první manželky, dcery krále uherského,[1]) a šířil v zemi povstání. Bloudil Bulharskem až přišel do Pannonie, kde se zdržoval v kraji mezi oněmi hrady, sbíraje pravděpodobně od předstíraného příbuzenstva arpádského posilu k povstání, které, jak víme, skončilo neúspěchem. Uhry samy byly v oné době zmítány vnitřními sváry strany Petrovy, chráněného císařem Jindřichem III a Adalbertem rakouským, a Samuele Aby, který měl rozsáhlé statky v pohoří Matře a a v předhoří karpatském. Na Hornadě vystavěl si pevnost Aba-Ujvár. Politická střediska obou rivalů uherských Petra i Samuele Aby nalézala se v severní části Uher, nikoli v jižní, poblíž srbského Bělehradu.

Zpráva Lamberta Schafnaburgenského[2]) k r. 1058 neznamená ani více ani méně, než právě to, co tvrdí. Totiž že Morava byla „civitas", t. j. jakési významné, hlavní město[3]) (snad kraje či provincie), které leželo „in confinio Hungariorum et Bulgariorum".

Jelikož si H. nevěděl rady s pannonským hradem „Moravou" ve variantech Nestorových několikráte se vyskytujícím, prohlásil autoritativně: Variace o Nestorovi jsou jen důkazem, že přepisovatelé nevěděli si s textem rady. Nepodceňujme pramenů a nevkládejme do nich ničeho, čeho nemají!

A opět „jedině možný výklad" legendy bulharské: „Morabon t. Panonias". Autor chtěl prý odlíšiti Moravu Svatoplukovu (Pannonskou) od Moravy Bulharské (srbské). V celé legendě není však nikde ani nejmenší stopy nějakého protikladu Moravy Bulharské s Moravou Pannonskou. Text legendy svědčí naprosto o něčem jiném. Čteme tam v kap. 2.: Methoděj stav se arcibiskupem Moravy (na Moravě) ozdobil eparchii[4]) (t. j. provincii) Pannonců (pannonskou). To znamená, že arcibiskupské sídlo Methodějovo bylo v Pannonii na hradě Moravě. Obdobně bychom řekli na př. Arnošt z Pardubic stav se arcibiskupem v Praze, ozdobil eparchii (zemi) českou. Ἐπίσκοπος Μοράβου τῆς Πανονίας (kp. 3.) znamená: pannonský biskup z Moravy, tak jako český biskup z Prahy. V tomto případě neznamená Morabon nic jiného než místo, hrad Moravu v Pannonii.

Myslím tedy, že pojem „pannonská Morava" jest každémn dosti objasněn, tak jako — byl v celém pojednání zřejmý.

[1]) Constantin Jireček, Geschichte der Serben I. 232.

[2]) Hlídka 1928, 2.

[3]) Viz Du Cange přísl. heslo.

[4]) Eparchia znamená provincii světskou nebo též církevní, po př. úřad, hodnost, eparcha.

Kurie římská označuje sice titul hierarchy také dle země biskupovy, jako na př.: „Rsmo Methodio archiepiscopo Pannoniensis ecclesię“ [1]); já však měl také na mysli papežskou listinu k Svatoplukovi r. 880.[2]) V této listině nedostává Methoděj titul dle své země pannonské, nýbrž dle svého sídla: „reverentissimo archiepiscopo sanctę ecclesię Morabensis“, tak jako Wiching titulován v téže listině rovněž dle své residence nitranské: sanctę ecclesię Nitrensis. Bylo by nedůsledné, kdyby kurie římská, jejíž styl je svou přesností znám, v jedné a téže listině užívala různého označení. Nečinili bychom tak ani my a nenapsali bychom v jedné a téže listině: N. arcibiskup český a M. biskup královéhradecký!

Upozorňuji při této příležitosti na známou listinu arcibiskupa mohučského Willigise z r. 976,[3]) v níž jsou jmenováni biskupové: Špýrský, Wormský, Pražský a Moravský. První tři nesou jména nesporně po svých residencích a logicky má též čtvrtý z nich titul dle svého, ještě starým jménem nazvaného sídla Moravy.[4]) Sv. Vojtěchem a Štěpánem r. 1000 obnovený archiepiskopát pannonský nenese již jména dřívějšího, nýbrž nově zavedené: Istrogranum, Ostřihom.

Konečně ono zkomolené „Kanaon“. Nepadá vlastně ani na váhu, jelikož zápis jeho je všude porušen. Třeba je nejdříve opraviti, což jsem podle nejlepšího vědomí učinil, změniv začáteční K v II: tedy Panaon — Pannonie, která byla vskutku středem činnosti sv. Methoděje. Odmítám výklady jiné, na př. Tunického[5]) kata Naon, jako nelogické a násilné. —

Tedy to vyvrácení mých předpokladů dopadlo panu H. velmi uboze!

Použiv úměrně výsledků dosavadního archaeologického bádání historicky zhodnoceného, dostupných pramenů historických i cenných starobylých tradic, odvážil jsem se po nemalém váhání přednésti veřejnosti svůj názor, věda dobře, že narazí svojí novotou na nemalý odpor staletími ustálených představ. Ale tak lacino, jak se domnívá H., mých pevných důvodů odbýti nelze. Na to by bylo třeba aspoň stejně pevných protidůvodů, ne pouze tradičních předsudků, jdoucích mimo vážné vědecké prameny!

[1]) CDB I. č. 23.

[2]) CDB I. č. 24.

[3]) CDB I. č. 34.

[4]) Nemůže se jednati nikterak o Wracena, který působil na naší nynější Moravě, a to teprve v době pražského biskupa Šebíře (1030—1067).

[5]) Tunickij, Sv. Kliment s. 32 násl.

Po stopách blahoslavené Anežky v Italii.

Dr. J. K. Vyskočil. (Č. d.)

Shrneme-li dosavadní pojednání o různých versích legendy, dostáváme se k těmto výsledkům:

Sláma dovodil, že česká legenda středověká byla předlohou 1. rukopisu universitní knihovny pražské ze 17. století, sepsáného před vydáním Bollandistů, vyjma odstavce o křižovnících, jenž jest samostatný, 2. byla předlohou životopisu, uveřejněnému u Bollandistů stručnému (Boll 1), 3. byla předlohou i druhému životopisu tamtéž, obšírnému čili Krugerovu (Boll 2), jenž jej volně zpracoval, jen čtyry listy přeložil skoro doslova.

Seton ve svém důkladném pojednání, kde se snažil uspořádati filiaci rukopisů jím poznaných v Německu, dospěl v této věci k těmto výsledkům. Rozdělil všecky mu známé rukopisy legendy na dvě skupiny: Do jedné klade bamberský latinský B1, od něhož konečně odvozuje i původ německých rukopisů, mnichovského M, od něhož jest odvozen wolfenbüttelský W a bamberský německý B2. Do druhé skupiny klade vznik německého berlínského Ber. Vyšetřoval též poměr obou životopisů u Bollandistů a došel srovnáním textů k tomu výsledku, že text B 1 jest blíže Boll 1 nežli Boll 2, ba dokonce vyslovil pravděpodobné mínění, že snad Boll 1 je zkráceným výtahem B 1, kdežto Boll 2 jest kompilací, v níž jedním faktorem byl buď B 1, nebo zkrácená forma jeho Boll 1. Ale dodal hned při tom, že neznaje českého textu, nechce dogmatisovati.

Srovnávajíce konečné výklady obou, vidíme, že se oba navzájem vlastně doplňují s rozdílem ovšem tímto: Sláma klade za základ versí jím poznaných legendu českou a této základem ovšem text milánský, Seton za základ klade legendu bamberskou, a to provšecky verše, vyjma toliko rukopis berlínský. Myslím však, že netřeba z důvodů těch, jež uvádí ve svém pojednaní Seton, registrovati zvláštní pramen pro berlínský ruk. X 1 nebo něco podobného. Odchylky, které zaznamenává v Ber, jak jsem je vzpomněl již nahoře, lze vysvětliti předně volným překladem rukopisu buď B 1 nebo spíše milánského, který musíme na rozdíl od mnichovského M poznačiti Mil, zvláště vzhledem k listům sv. Kláry Anežce, dále některými přídavky z legendy sv. Kláry, jak jsem o nich se zmínil nahoře, a zvláště

tím, že účelem komposice či vlastně překladu životopisu tak populární, ač dosud nekanonisované světice, byl dáti řeholním sestrám a zvláště řeholním novickám vzor a příklad ctnosti pravé klarisky. Mimo to však třeba míti na zřeteli, že vydavatelé životopisu u Bollandistů neznali ani rukopisu B1, poněvadž by ho byli jistě užili pro své vydání, tak jako neznali rukopisu Mil. Znali však staročeský překlad a užili ho. Podobu tedy, kterou shledává Seton mezi životopisy u Bollandistů a B1, lze docela dobře vysvětliti prostřednictvím starého životopisu českého, jak to vykládá Sláma; podoba ta ostatně jest celkem nepatrná.

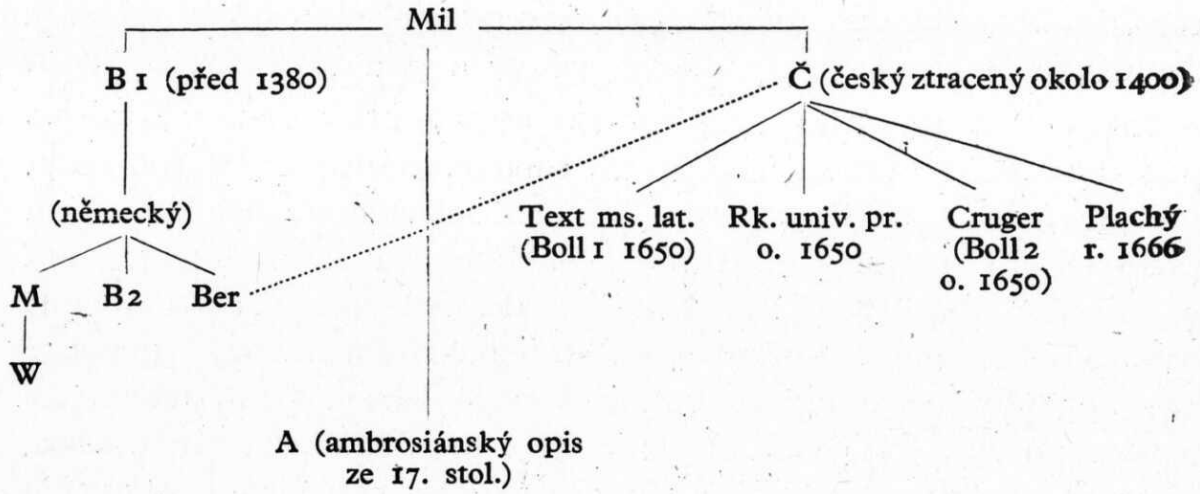
Souhrn pak obojího šetření, srovnaný s poznatky v ruk. milánském, českém překladě a rukopisech německých zvláště berlínském byl by asi tento:

Podkladem všech dosavad poznaných versí legendy o blahoslavené Anežce jest rukopis milánský; je-li autografem českého spisovatele Františkána české provincie, jak se prohlašuje v úvodě, nechci ani po všem tom, co bylo řečeno, zde apodikticky tvrditi, ale mám aspoň pevně za to, že výsledky úvah mých o tom mne oprávňují, abych mohl, když ne s úplnou jistotou, aspoň se značnou pravděpodobností tvrditi, že milánský rukopis jest autografem, jejž psal řeholník františkán české provincie řádové, jak se o něm dovídáme z úvodu.

Postup jednotlivých versí šel by pak asi v tomto pořádku: Rukopis původní vznikl v prvém čtvrt století nebo dvacetiletí čtrnáctého věku, jak praví A. Ratti. Rukopis ten byl snad opisován ve více latinských exemplářích zpravidla ovšem v klášteřích svatého Františka buď u Minoritů nebo Klarisek. Tak vznikl před rokem 1380 rukopis bamberský, psaný v Norimberce Kateřinou Hofmanovou, a to pouze bez pochyby jen životopis bez listů svaté Kláry. Touž dobou, ale o něco později byl životopis latinský a to z rukopisu milánského, přeložen do češtiny, patrně jakýmsi minoritou. Vzhledem k některým malým podobnostem, jako v počtu kapitol, v nadpise druhé kapitoly snad možno mysliti i na to, že měl český překladatel vedle hlavního pramene milánského před sebou též bamberský rukopis. Ovšem, poněvadž byl životopis určen, ne jako latinský autograf nebo opis bamberský pro účely řádové a kanonisační, nýbrž k účelům propagačním mezi lidem obecným, byly též vynechány věci, které se méně hodily pro veřejnost nebo veřejnost méně zajímaly, nebo se zdály s jinými totožné, dále věci, které k životopisu nepatřily a nebo nebyly obecním lidem dobře chápány, jako úvaha o třech kostelích a třech řádech svatého

Františka. Za to však byly přeloženy čtyři listy svaté Kláry, aby se ukázalo českému lidu, jak vysoko si vážila sama svatá Klára z daleké Italie blahoslavené naší Anežky. Pak vznikly četné překlady německé též na základě většinou rukopisu milánského a nebo jeho věrného opisu celého i se čtyřmi listy v tom asi pořadu, jak jej udává Seton ve svém pojednání. Nejodchylnější je z nich berlínský z důvodů již shora uvedených. By-li též český překlad německým versím předlohou aspoň vedlejší, těžko rozhodovati definitivně. Dle toho však, co jsem shledal, pravděpodobně nebyl český překlad aspoň ne berlínskému předlohou, a to již proto, že jednak udává berlínský rk. za datum pohřbu Anežčina docela odchylně od českého neděli, kdy se zpívá v mešním Introitu „Judica me Deus", kdežto český má neděli květnou, dále schází českému ony zázraky, které má berlínský, a naopak některé, jež jsou v českém překladě, scházejí v rukopise berlínském. Jen jediný styčný bod je společné místo, kde onu císařovnu Alžbětu oba shodně na rozdíl od latinských nazývají přítelkyní Anežčinou.

Tak by bylo schema rukopisů a tištěných versí legendy o blahoslavené Anežce asi toto.



Zbývá ještě pojednati o rukopisech a tištěných versích čtyř listů a benedikce (požehnání) svaté Kláry, jež zaslala blah. Anežce. Listy byly známy do nejnovější doby jen ze životopisu bl. Anežky u Bollandistů a ze starého českého překladu vydání Plachého. A. Ratti roku 1896 objevil listy v rukopise milánském a nejnověji W. Seton seznal jejich německý překlad, a to v pěti rukopisech: ve dvou bamberských B 1 a B 3, drážďanském D, berlínském Ber a wolfenbüttelském W, z nichž uveřejnil text nejstarší z německých B 1 a ostatních varianty uvedl v poznámkách. Všecky klade celkem do

XIV.—XV. století a dosti dovedným srovnáváním dovodil tuto filiaci rukopisnou: Dělí dvě skupiny odvozené z neznámého latinského originálu: první skupinu z latinského rukopisu X, druhou z latinského neznámého Y, který byl přeložen do němčiny, čímž vznikl rk. Y 1. Z latinského rk. X odvozuje první bamberský B 1 a na něm závislý drážďanský D, vlastně jeho opis; berlínský rukopis, jak poznamenává Seton, vykazuje tak jako v legendě mnohé varianty, které se nenacházejí v žádném z ostatních německých rukopisů; varianty tyto však nejsou tak význačné, aby se jimi měnil podstatně text listů. Seton však počítá tento rukopis původem ke skupině X rukopisů. Druhou skupinu vyvozuje Seton z neznámého rukopisu latinského Y a přeložené z něho předlohy německé Y 1 pro rukopisy: bamberský druhý (B 3) a wolfenbüttelský, ale tak, že wolfenbüttelský v celku vykazuje text pozdější a částečně odvozený od B 3. Seton však proto, že text W vykazuje na mnoha místech jakousi přece neodvislost od B 3, uvádí oba jmenované jen na společný pramen německý Y 1. Seton pokládá rk. B 1 za nejstarší z německých a proto jako normu ostatních uveřejnil text tohoto rukopisu.

Sláma mluví též o listech sv. Kláry, ale jen pokud mají vztah k legendě samé. Mezi jiným praví: „Avšak ještě jiný důkaz je na snadě, čerpaný totiž z listů svaté Kláry k blahoslavené Anežce, jež jsou k legendám připojeny. V latinské legendě (rukopisu milánského totiž) jsou čtyři listy sv. Kláry, vykazující některé odchylky od listů u Bollandistů tištěných. Kruger totiž ke své práci použil legendy české; legendu zpracoval svým způsobem, ale listy sv. Kláry, původně latinské, byly znovu do latiny přeloženy doslovně na základě překladu českého“. Sláma věděl jak o legendě bl. Anežky tak i o listech sv. Kláry jen ze stručné poměrně zprávy A. Rattiho. Mimo to nebyly mu známy rukopisy německé, v nichž jest překlad i listů svaté Kláry. Zmiňuje se sice o rukopise německém ve Wolfenbüttelu, ale nepřikládá tomuto zvláštní důležitosti; cituje jej jen ze seznamu Heinemannova (Verzeichnis der Handschriften in Wolfenbüttel I 1, 132 „Leben und Wunder der heiligen Agnes von Prag“ pod č. 154). Od té doby však probral Seton ne jeden, nýbrž pět rukopisů s překladem listů sv. Kláry k bl. Anežce, jak jsme je uvedli shora.

Srovnávajíce nyní text německého rukopisu B 1, který jest nejstarší a, jak Seton praví, vzorem ostatním německým, s texty latinskými, shledáváme ku podivu docela něco jiného než myslel Sláma. Německý překlad B 1 začíná listy krátkým úvodem, jenž je vlastně

obšírným nadpisem, psaným též červeným inkoustem (Seton) těmito slovy: „Diese Brief sant die selig Sand Clar der edeln kvniginn der heiligen jvnkfrawen Agnesen, des aller edelsten kvngs tohter von Peheim etc.“, jenž se opakuje skoro doslova u všech a u Ber jen s malými změnami. Tento nadpis v latinských textech schází. Za nadpisem jde text německého překladu. Při prvním srovnání hned v adrese prvního listu a pak dále v celém textu čtyř listů jest viděti, že německý text jest odchylný od českého i od textu Bollandistů, který, jak Sláma praví, jest „doslovným překladem“ českého starého textu. Ale zato jest německý text nápadně shodný s latinským rk. milánského, takže na první pohled se jeví jako doslovný, ba až otrocky věrný překlad milánského textu. Seton o poměru listů sv. Kláry z rukopisu milánského, ač je v A. F. H. XVII. uveřejnil, k listům z překladu německého se nezmínil, ač ta věc byla na snadě. Obrací se totiž jen proti dřívějšímu mínění, dokud staré rukopisy německé nebyly známy, že snad onen rukopis wolfenbüttelský byl pořízen na základě latinského textu, užívaného Bollandisty; spíše, praví, přišel k přesvědčení, že tomu bylo naopak, totiž latinský text Bollandistů byl pořízen na základě překladu německého. Dále sice praví, že byl upozorněn prof. Šustou na rukopis milánský a na práci nynějšího papeže a tehdejšího archiváře A. Rattiho v Rendiconti 1896, ale nenapadlo mu ve zmíněném již článku, aby srovnal latinský text milánský s německým a opravil tak své mínění, dříve vyslovené. Ostatně už Sláma upozornil ve své práci, že text Bollandistů je doslovným překladem starého českého překladu. Seton cituje sice jeho dílo, ale neznaje česky, neupotřebil ho. Tak o původu rukopisů jsou dvě mínění: Slámovo, jež tvrdí, že německý text byl pořízen na základě starého překladu českého, a Setonovo, že německý text listů byl podkladem latinského textu u Bollandistů.

Není správným mínění ani jedno ani druhé. Proti tvrzení Slámovu je to, že německý text, odchylný od textu českého i latinského u Bollandistů jest věrným až otrockým překladem rukopisu milánského. Proti tvrzení Setonovu zase jest ta okolnost, že u Bollandistů jest text odchylný od německého, zato však jeví patrné známky, že byl sice, ne doslovným, ani skoro doslovným překladem, jak tvrdil Sláma, nýbrž dosti volným překladem, ba dokonce se zdá, jak ukážeme na některých místech, že užíval textu jiného.

Listy v české legendě jsou opatřeny nadpisy. Přidal-li je starý překladatel, anebo snad vydavatel z roku 1666, nelze jistě stano-

viti. V milánském textu jsou nadpisy jiné, u Bollandistů nadpisů není.

Český překlad, srovnán s latinským textem milánským, jeví se též jako sama legenda doslovným jeho překladem. Překlad je otrocky věrný, plný latinismů a jen tam, kde v ruk. původním je pravopisný omyl, překládá český poněkud volněji, ale to jsou zase jen nepatrné vyjímky. Za to jest text Bollandistů volným překladem českého, ale přece tolik věrným, že jest na mnoha místech patrno, že vydavatel Boll. latinský text neměl.

Český text má všude druhou osobu singularu a Bollandisté překládají v téže osobě. Německý text má před prvním listem něco odchylného od latinského i od českého překladu i od Bollandistů, totiž jakýsi krátký úvod, v němž se praví, že sv. Klára poslala tyto listy královské dceři Anežce, aby ji napomenula, poučila a posílila ve službě boží, v přísné kázni řeholní a též jako důkaz duchovní lásky, již k ní měla. Úvod tento jest zřejmě německým překladatelem přidán, neboť jednak se nikde jinde neobjevuje, jednak má známky své doby. Vznikl totiž asi ve století XIV ku konci nebo spíše jak řeč ukazuje, začátkem století XV. Tehdy právě počala se vzmáhati v Německu již observance řádová, jež již úspěšně začala ve století minulém v Italii, Španělsku a Francii a ponenáhlu vnikala do Německa a krajin našich po dobách husitských. Rukopis patrně vznikl v některém klášteře observantském již neb začínajícím observanci. Nadpisu zvláštního list první nemá. Zato mají ostatní listy typické nadpisy: Das ist der ander — dritte — virde brief. Za čtvrtým listem pak následuje jen v německém textu též požehnání sv. Kláry zaslané prý též blahoslavené Anežce, uvedené v bamberském rukopise B3 těmito slovy: Das ist der letst segen vnd der v briefe!, a podobně v jiných rukopisech, ale jen německých. Požehnání není ani v žádném rukopise latinském ani v překladě českém. O původu jeho ostatně něco více později.

První list má v milánském textu tu zvláštnost, že oslovuje Anežku „vy“, kdežto ostatní listy mají pro Anežku oslovení v osobě druhé sing. „ty“! Nevím, zda byl P. Robinsonovi, když psal článek „The Writings of St. Clare of Assisi“ do A. F. H. III. (1910) nějak znám text milánského rukopisu v listech sv. Kláry, aspoň se o tom nezmiňuje, nýbrž cituje jen latinský text Bollandistů, ale zvláštnost prvního listu v tomto rukopise by nápadně svědčila pro jeho mínění o datování prvého listu. Datuje totiž prvý list do té doby před

vstupem Anežčiným do řádu (1234). On se ovšem odvolává na kontext listu samého. Praví, že list chválí Anežku, že zaměnila pozemského ženicha za nebeského, a že zdá se, že byl list tento přinesen do Prahy jeptiškami od svatého Damiána, které Klára poslala, aby zařídily nové založení v Praze. Než toto mínění spíše spočívá na zprávě v životopise Anežčině u Bollı, že totiž byly první klarisky poslány z Italie a jak v postranní poznámce jest, z Assisi, tedy od sv. Kláry přímo. Legendy středověké však zaznamenávají jednomyslně, že první klarisky byly poslány papežem Řehořem, na nějž se Anežka v té věci obrátila a s nímž byla již v živé korrespondenci, a místo, odkud byly první klarisky poslány do Čech, je dle nejstarších rukopisů (latinských) i českého překladu výslovně jmenován Trident, jistě ne bez důvodu, mladší německé mají jen přidáno „in welschen landen". Mimo to tytéž nejstarší rukopisy poznamenávají, že Anežka byla poučena o řádě sv. Františka i sv. Kláry „fratribus", Minority. Pak teprve, když vstoupila do řádu, zaznamenávají zprávu o jejím písemném styku se svatou Klárou, což také dobře odpovídá tomu, co poznamenává Novotný o prvním listě sv. Kláry, že totiž list první padá do doby, kdy psán byl list Řehoře IX Beatrici Kastilské a že právě tento list přispěl k známosti o Anežce.[1]) Na to také naráží i začátek prvého listu Klářina: „. . . non solum mihi, sed fere in toto est orbe terrarum egregie divulgata . . ." Mimo to však celý obsah listu ukazuje spíše na opačné mínění než uvádí P. Robinson, že totiž Anežka opustila již svět a vyvolila si chudobu „quae omnia respuentes, toto animo et cordis affectu magis sanctissimam paupertatem et corporis penuriam elegistis . . ." Dále vynáší sv. Klára chudobu tak, jak to mohla činiti teprve řeholnici, a dále výslovně praví, že zřekla se bohatství časného „abjecistis vestimenta, videlicet divitias temporales", což Anežka mohla učiniti teprve jako řeholnice. Ovšem první styk s dcerou královskou, kterou dříve neznala a jejíž ctnosti vynášela nejvyššími chválami sama hlava křesťanstva, papež, dával Kláře onen uctivý tón, jímž psala první list. Další listy zachovávají i dále uctivý ráz, ale již jsou více zahřívány teplem důvěrného, něžného přátelství, jež spojuje duše oddané týmž ideálům. Hned druhý list je toho důkazem. (O. p.)

[1]) Novotný, Č. D. III 1. s. 965 pozn. 1.

Učení M. Jana Husi.

Napsal Dr. Bohumil Spáčil. (Č. d.)

„Hus vytýká to opět [že totiž každý křesťan má zjevně i skrytě věřiti veškeré pravdě Písma a pro tuto pravdu i život svůj nasaditi] ve spise o církvi, v němž zároveň činí z této zásady závěr v tom smyslu, že mimo Písmo není člověk povinen věřiti ani výrokům svatých ani bullám papežským, leda že by se tyto zakládaly na Písmu“.[1]) „Písmo nemůže blouditi, ale papež může blouditi, tvrdí Occam jako pevnou a závaznou víru, kterou hlásá potom i Viklef i Hus“.[2]) „Podobně o kanonickém právu často se uvádí, že nemá se míti za katolické, nýbrž za kacířské vše, co jest protivné zákonu božímu, nechť by bylo definováno od kohokoliv“.[3]) „Není pravda, že by papež byl svrchovaným vykladačem zákona Kristova . . . Svrchovaným vykladačem zákona Kristova jest Kristus sám“.[4]) „Naproti tomu [t. j. proti výroku Pálčovu, že Hus a jeho přívrženci, odstupujíce od církve římské jako matky křesťanstva, nesmějí se nazývati evangelickým duchovenstvem] Hus prohlašuje, že jak doufá, jest křesťanem „ex integro“, od víry se neuchylujícím, a že by raději chtěl trpěti mučednictví děsné smrti, než něco tvrditi mimo víru nebo přestupovati přikázání Kristova. I žádá Pálče, aby mu ukázal jediný bod Písma, jehož nedrží, a shledá, že jest hotov ho držeti, anebo učil-li by jinak, než měl, pokorně odvolati“.[5]) „Nechtěl věřiti jí [papežské bulle] jako evangeliu nebo druhému Písmu, nýbrž chtěl zkoumati Písmem, zda jest povinen věřiti jí“.[6]) „Nemá se jim [doktorům mluvícím o moci papežově] věřiti, leda pokud by své řeči zdůvodnili Písmem (jak žádal Augustin)“.[7]) „Papež s kardinály nemůže ani autoritativně ani vikářsky definovati každou věc katolickou a církevní, nýbrž může tuto jen jako služebník lidu oznamovati, jak jest tomu s evangeliem a všemi články víry definovanými duchem svatým“.[8])

Na všech těchto místech dovolává se tedy Hus ve věcech věroučných Písma a ve většině jich staví se výslovně proti učící autoritě církevní. V jiných výrocích dovolává se Hus vedle Písma rozumu, rozumového důvodu, zjevení, jímž rozumí buď osvícení Ducha sv. nebo zjevení privátní; někde přidává též „smyslovou zkušenost“.

„Otázku poslušnosti pokusil se zodpověděti v ten smysl, že se chce srovnati s každou osobou církevní, která by jej poučila Písmem nebo

[1]) K. podle Husova De eccl. c. 8 (I, 36).
[2]) K. na základě De eccl., C. Páleč u jiných Husových spisů (I, 112).
[3]) De indulg. (I, 383).
[4]) Ibid. (I, 385).
[5]) K. ze spisu C. Páleč (I, 427).
[6]) C. doctores c. 1 (I, 441).
[7]) De eccles. c. 15 (II, 191).
[8]) C. Stanisl. (II, 134).

platným důvodem rozumovým".[1]) „Kde je tedy Písmo nebo rozumový důvod, aby v kostele vysvěceném od arcibiskupa a ku kázání především zřízeném i od papeže potvrzeném . . . mělo hlásání evangelia tak neužitečně býti zakazováno? Zajisté není Písma ani rozumového důvodu, nýbrž jen zjevná závist Antikristova".[2])

„Stanislav musil by dokázati, že v Janovi XXIII, a v žádné jiné osobě na zemi jest nejplnější moc a že Bůh mu tuto moc dal. Nedokáže-li toho z Písma nebo ze zjevení, nelze tomu věřiti a držeti jako víru".[3])

„V dalším popírá náš autor [Hus] jako nedokázané Stanislavovo tvrzení, že by církev jako nevěsta Kristova žádala a nutně potřebovala útočiště v papeži, aby nevznikly bludy a aby ona kráčela cestou spasení; rovněž popírá, jako tvrzení nedokazatelné z Písma, rozumu nebo smyslové zkušenosti, že Kristus podobné útočiště zřídil".[4])

Co už v těchto výrocích jest poněkud naznačeno, je jinde řečeno výslovně, že totiž pravidlem a soudcem ve věcech věroučných jest Písmo vykládané rozumem osvíceným od Ducha sv. nebo zjevením, nebo též vykládané sv. učiteli, ale jen pokud jsou sami Duchem sv. osvíceni.

„Jinými slovy, Hus chtěl, aby katolická víra byla nejen pevně věřena, nýbrž i jasně známa a upřímo (recte) vyznávána. To se mohlo však díti pouze osvíceným rozumem na základě Písma. I není divu, že Hus přiznával pokorným kněžím Kristovým znalost a ducha evangelia, dané jim ze zvláštního daru božího (ex speciali dono Dei), kterým jim byla zaručena i jistá svoboda v jednání, zejména kazatelování, vůči jejich představeným".[5]) „[Dle Husa] takový kazatel [t. j. řádně ustanovený, ale od církevní autority „pronásledovaný"] může pokračovati i přes zákaz a klatbu představených v kazatelství za podmínky, že žije podle zákona Kristova a má znalost Písma, jakož i lásku k vzdělání lidu".[6]) „S principiálního stanoviska Hus praví, že jelikož Duch sv. jest autorem Písma, jest on také jeho vykladačem".[7]) „Hus prohlašuje, že nemíní s pomocí boží vykládati Písmo jinak, než jak toho vymáhá Duch sv. a jak je vykládají sv. učitelé, jimž Duch sv. dal porozumění".[8]) „Přirozeným důsledkem tohoto názoru [že totiž Duch sv. srdce učeníkův Kristových poznáním Písma naplnil] jest, že i každý křesťan žijící v milosti boží jest skrze Ducha sv. naplněn poznáním Písma a že toto Písmo může podle osvícení Ducha sv. chápati a vykládati".[9])

Jest-li dle Husa P í s m o pravidlem víry a soudcem ve věroučných věcech, je také m ě ř í t k e m k a c í ř s t v í. „Hus žádá zde

[1]) K. ze spisu De Trinit. (I, 373).
[2]) De Trinit. (II, 356).
[3]) C. Stanisl. c. 2 (II, 140).
[4]) C. Stanisl. c. 5 (II, 149).
[5]) K. podle Def. art. Wiclef. (I, 92).
[6]) K. ze spisu De eccl. c. 20 (II, 503).
[7]) C. Stanisl. (I, 85).
[8]) De Eccl. c. 16 (I, 86).
[9]) K. podle Husova „Výkladu víry" (I, 91).

[v obraně spisu Viklefova De Trinitate] důvodu z Písma na důkaz, že se tento spis má spáliti".[1]) „Toto zkoumání [bludů Viklefových] mohla komise arcibiskupova konati [podle Husa] pouze na základě Písma, neboť kacířství podle Husa jakožto učení popírající Písmo mohlo býti odhaleno a prohlášeno pouze pomocí Písma jako svrchované a neomylné normy víry".[2]) „Ego enim fateor, quod sententias veras, quas M. Joan. Wigleff, s. theol. prof., posuit, teneo, non quia ipse dicit, sed quia dicens scriptura vel ratio infallibilis dicit".[3]) „Podobný zákaz papežův [t. j. zákaz kázání] jest kacířský, neboť jest protivný Písmu".[4]) „Ono stání k papežské stolici a církvi vztahuje se v polemické literatuře na specialní otázku uznání nebo neuznání 45 článků Viklefových, kterou ... Hus s přáteli energicky popíral na základě principu Písma a vědeckého bádání".[5]) Hus odpovídá, že jeho strana tomu nevěří [že totiž každý z článků Viklefových jest kacířský, bludný nebo pohoršlivý] a že protivníci musí předložiti písma, jak žádáno".[6]) „Nikdo mu [Stanislavovi] neuvěří, pokud nedovodí bludnost článků Písmem, rozumem nebo božím zjevením. Některé články [Viklefovy] ... jsou snad pohoršlivé, ale Písmem a životem Krista a svatých nelze dokázati jejich bludnost".[7]) „Hus má tento závěr [že Kristus zanechal své církvi v papežství bezpečné útočiště] za kacířský, poněvadž odporuje slovům Kristovým v Jan. 16, 7".[8]) „Hus ... vytýká, že bludnost Viklefových článků nebyla dokázána Písmem ani rozumem".[9]) „Proti tomu uváděl Hus ve slyšení [v Kostnici] známý nám názor o tom, jak se má s »kacířem« zacházeti, především, že má býti z Písma poučen".[10])

Učení Husovo o Písmě jako pravidlu víry, soudci ve věcech věroučných, měřítku kacířství, a o poměru Písma k církevnímu úřadu učitelskému jest úplně jasné, i podáváme je slovy K. samého. „Písmo sv. jest [Husovi] pramenem a zároveň kriteriem pravé víry".[11]) „Písmo jako skutečné inspirované slovo boží jest podle názoru Husova nejen přední pramen zjevení a objekt víry, nýbrž i svrchovaný a neomylný soudce všech sporů věroučných".[12]) „Hus přijímá jako s a m o z ř e j m ý důsledek daného pojmu Písma o normě víry, jenž nabývá platnosti zvláště, má-li se rozhodnouti, co jest kacířství a co nikoliv".[13]) „Doufáme, že ... jsme dovodili jak správnost, tak nutnost

[1]) De Trinit. (I, 40).
[2]) I, 55.
[3]) C. Páleč (I, 59).
[4]) De artic. Wiclef (I, 388).
[5]) I, 423.
[6]) C. falsa consilia doctorum (II, 101).
[7]) C. Stanisl. c. 1 (II, 131).
[8]) C. Stanisl. c. 7 (II, 157).
[9]) C. Páleč (II. 243).
[10]) II, 500.
[11]) I, 17.
[12]) I, 51.
[13]) I, 39.

Husova stanoviska v prvním boji českých theologů o Písmo jako soudce v dané kontroversi o kacířství Viklefovo".[1]) „Kacířství podle Husa jakožto učení popírající Písmo mohlo býti odhaleno a prohlášeno pouze pomocí Písma jako svrchované a neomylné normy víry".[2]) „Bylo zcela přirozené, že snažil se především o to, aby soudcem kacířství bylo Písmo, neomylný rozum nebo boží zjevení".[3]) „Kdežto Hus veškerý svůj plodný interes obracel k Písmu jako nejhlubší vědě o Bohu, jako nejvyššímu pravidlu víry a jako svrchovanému soudci ve sporech dogmatických, Jakoubek vedle základu Písma zdůrazňuje i základ »starých svatých« a přenáší tyto »staré svaté« do věcí, které u Husa zůstávají přísně vymezeny Písmu samému; tak na př. jsme slyšeli, že kacířství měří nejen Písmem, nýbrž i svatými, což u Husa jest neslýchané".[4]) „Hus, stejně jako jednotlivce činil z o d p o v ě d n ý m za plnění Písmového zákona, tak také jednotlivce činil s a m o s t a t n ý m při jeho přijímání a chápání".[5]) „K slavnostnímu mistrovství církve náležejí však ještě, a to na prvním místě podle dnešní dogmatiky katolické, věroučné kanony p a p e ž ů . . . Hus tyto kanony ignoruje nebo upírá jim vůbec jakoukoliv samostatnou cenu věroučnou".[6])

Již vůdčí zásada obrany [článků Viklefových Husem], podle níž má se dokázati Písmem nebo probabilními důvody bludnost jednoho každého článku, směřovala proti svrchovanému právu papežské stolice a jejího neomylného magisteria v souzení a odsuzování bludů „ex cathedra".[7]) „Autorita církve jest jen pravidlem víry, a i toto pravidlo u Husa jest zatlačeno autoritou Písma jakožto nejvyššího pravidla víry".[8]) „Absorpce Písma tradicí (v Tridentinu) a absorpce tradice učící církví (ve Vatikánu) bylo Husovi stejným bludem, jakým je dnešním katolickým theologům Husovo nadřazení Písma nad tradici i nad církev".[9]) „Na druhé straně ovšem Hus — na rozdíl od potridentského katolicismu — měl Písmo za první a nejvyšší pramen zjevení a tomuto prameni podřizoval i tradici i magisterium církve".[10]) „Pokud jde speciálně o Písmo jako pravidlo víry, jest samozřejmo, že Písmo pojaté v uvedeném smyslu jako zjevené slovo boží tvoří materiální i formální objekt víry a zároveň poslední důvod víry, který stojí nad tradicí i nad církví, o nichž jako normách víry bude řeč níže".[11]) „Nikoliv církev, nýbrž Písmo jako živé a bezprostřední pravidlo víry".[12])

[1]) I, 59.
[2]) I, 55.
[3]) I, 59.
[4]) I, 144.
[5]) I, 88.
[6]) I, 71.
[7]) II, 25.
[8]) I, 159.
[9]) I, 73.
[10]) I, 37.
[11]) I, 33.
[12]) I, 98.

Kdo všecky tyto výroky K—ovy srovná, nemůže ani dost málo pochybovati, co K. soudí o učení Husově o Písmě. Dle Husa není nejvyšším pravidlem víry a svrchovaným soudcem ve věcech věroučných neomylný úřad učitelský církve, nýbrž Písmo, a učitelský úřad není také authentickým vykladačem Písma.

Tento soud K. je zcela správný a na základě Husových textů svrchu uvedených nemohl dopadnouti jinak. Proto nebude snad pozorného čtenáře spisu K., kterého by nepřekvapilo, že K. na jednom místě obrací se proti L e n z o v i tvrdícímu, že Hus upíral skutečné církvi jakékoli právo na neomylný výklad Písma. Přímo komicky pak musí na každého theologa působiti, když K. chtěje tento Lenzův úsudek vyvrátiti, podotýká, že ovšem Hus církví nerozuměl církev hierarchickou, nýbrž církev duchovní. Vždyť přece katolický theolog mluvě o církvi rozumí jí církev ve smyslu učení katolického a ne ve smyslu církví zamítnutém![1]) Ostatně doznává K. tedy i v tomto textu to, co tvrdí na výše uvedených místech, že Hus nějakého práva na výklad Písma viditelnému authentickému úřadu církevnímu nepřiznával.

Jest nyní otázka, zda Hus, který za nejvyšší pravidlo víry a svrchovaného soudce ve věcech věroučných stanovil Písmo, připouštěl t r a d i c i a s p o ň j a k o p r a m e n z j e v e n í. K. odpovídá na otázku tuto kladně. „[Hus] uznával věroučnou tradici sv. učitelů církevních".[2]) „Hus neučil, že by Písmo bylo jediným a úplným pramenem zjevení, poněvadž mimo Písmo přijímal za pramen zjevení také tradici".[3]) „Nikoliv živé, ústní a authentické magisterium církve, nýbrž živé, písemné a authentické magisterium Písma a tradice apoštolské i patristické jako řádná cesta zvěstování a uchování zjevené pravdy".[4]) „Kromě Písma pravidlem víry, jak víme, jest podle Husa i tradice".[5]) „Výtka, že »sola Scriptura«, byla učiněna bez důkazu, a jak ukázáno výše, lživě".[6])

Jelikož pravidlo víry není totéž jako pramen zjevení, jest samo sebou možno, že by někdo přijímal d v a p r a m e n y zjevení, Písmo

[1]) „Kdybychom soudili podle Lenze, Hus by upíral skutečné církvi jakékoliv právo na neomylný výklad Písma. Avšak Hus učil poněkud jinak, než namlouvá jeho katolický vykladatel. Je sice pravda, že Hus vytýká církvi, t. j. podle Lenze papeži, biskupům a prelátům, odpor proti Písmu a pronásledování pravdy Písma i jejich vyznavačů, ale to s vlastní otázkou interpretace Písma nemá co činiti. Církví nejsou toliko kněží, a vytýká-li Hus kněžím, že Písmu brání a sami chtí souditi, neznamená to, že by církvi upíral jakékoliv právo na rozsuzování Písmem ve věcech víry a mravu. Otázku učení nelze másti s otázkou moci a její vykonávání. Naopak již z toho, co bylo vyloženo o posuzování Písma u kněží i laiků ve věcech víry i svědomí, lze souditi, že totéž právo, jaké přičítal jednotlivcům, přisuzoval i sourodému celku. Tímto celkem nemínil ovšem církev hierarchickou, nýbrž církev duchovní čili mystické tělo Kristovo, složené právě z oněch duchovních lidí, jimž dle Písma přísluší „rozsuzovati všecko". (I, 95.)

[2]) I, 63.
[3]) I, 37.
[4]) I, 98.
[5]) I, 159.
[6]) II, 85.

a tradici, ale tvrdil, že jest jen jedno nejvyšší pravidlo víry, Písmo. Ale tím by se nutně dostal sám se sebou v rozpor, neboť přijímaje tradici jako pramen zjevení musil by připustiti, že Písmo není jediným a nejvyšším pravidlem víry, nýbrž že aspoň pro pravdy v tradici obsažené je takovým pravidlem živý učitelský úřad. Že tradice může Písmo doplňovati a vykládati, jest pochopitelno, ale naprosto nemyslitelno jest, že by Písmo bylo pravidlem porozumění a výkladu tradice i soudcem pravd v tradici obsažených. Podobně, že Písmo, jsouc inspirováno a od počátku ve svém znění v podstatě neporušeně zachováno, mohlo by býti zároveň pramenem i pravidlem víry, jest a priori možno, třebas že z mnohých důvodů námi svrchu uvedených nepřípustno, ale že by passivní nebo objektivní tradice, která původně vůbec ani sepsána nebyla, mohla býti pravidlem víry bez živého authentického úřadu učitelského, je naprosto vyloučeno.

Kdyby tedy Hus, kterému dle výslovného doznání K. samého nejvyšším pravidlem víry není authentický učitelský úřad, nýbrž Písmo, připouštěl přece tradici jako pramen zjevení, odporoval by sám sobě. Ale je pravda, že Hus tradici za pramen zjevení uznával?

K. opírá svůj názor nejprve o výrok Husův, který rozhodně popírá výtku odpůrci mu činěnou, že chce míti za soudce jediné Písmo, a jemuž „nemáme příčiny nevěřiti“;[1]) potom uvádí několik výroků mistrových, v nichž Hus skutečně vedle Písma uvádí jako prameny zjevení, ano i za soudce ve víře, také orgány tradice. Tak v právě zmíněné odpovědi na žalobu Pálčovců prohlašuje, že mimo Písmo přijímá za soudce „Boha, apoštoly, sv. učitele církevní a obecnou církev“.[2]) Podobně na jiných místech. „Zbožní kněží přisluhují lidu týž zákon podle nálezu svatých učitelů, vydaného popudem Ducha sv., jak ukazují zejména čtyři svatí učitelé, Augustin, Jeronym, Řehoř a Ambrož“.[3]) „Já věřím autoritám sv. učitelů církevních, ale nevěřím autoritám osmi doktorů“.[4]) „Veneror etiam omnia concilia generalia et specialia, decreta et decretales, et omnes leges, canones et constitutiones“.[5])

Proti těmto výrokům stojí nejprve všecky svrchu uvedené texty, v nichž Hus za nejvyšší pravidlo víry a svrchovaného soudce ve věcech věroučných prohlašuje Písmo. Ale stojí proti nim také řada výroků, jimiž se Písmo prohlašuje za jediný pramen zjevení. „Avšak pohořeli, neboť věrní odepřeli jim, nechtějíce souhlasiti, nebudou-li míti důkazu ze zákona, jenž obsahuje veškeru pravdu víry“.[6]) „Vyznávám, že nechci ničemu jako víře prostě (simpliciter)

[1]) „Pálčovci, jak jsme slyšeli výše, Husovi vytkli, že chce míti za soudce jediné Písmo. Než Hus rozhodně to popřel, a my nemáme příčiny mu nevěřiti.“ (I, 65.)

[2]) L. c.

[3]) De Eccl. c. 15 (II, 190).

[4]) C. octo doct. (I, 63).

[5]) Eluc. fidei (I, 71). — Na jiné texty bude upozorněno doleji, kde dáváme odpověď na otázku, zda-li H. tradici přijímal, poněvadž z nich jasně vysvítá, v jakém smyslu H. na svaté učitele se odvolával.

[6]) I, 44.

ke spasení nutné věřiti, nic držeti, kázati ani tvrditi, o čem nemám theologického vývodu (demonstrationem theologicam), že to praví Písmo sv. explicite nebo implicite a že tomu potom jako víře jest věřiti, to držeti a tvrditi".[1]) „Každá pravda katolická k věření (credibilis) jest buď uložená v Písmu nebo vyvozená neomylným rozumem nebo sdělená zjevením nebo poznaná experimentálně smyslem".[2]) Podobně tvrdí dle K. Hus ve Výkladu Sentencí mluvě „již otevřeněji o Písmě, slovu to božím, jež obsahuje veškeru pravdu řídící člověka"[3]) a v jeho spisech vyskýtá se, zase podle K., věta, že v „Písmě jest všecka pravda".[4]) Ostatně mnohé výroky Husovy svrchu uvedené na důkaz, že mistr měl Písmo za nejvyšší pravidlo víry, svědčí zároveň o tom, že měl Písmo za jediný pramen zjevení, jako když na př. praví Hus, že „mimo Písmo není člověk povinen věřiti ani výrokům svatých ani bullám papežským" (I, 36), nebo že tvrzení o nutnosti viditelného útočiště v církvi v osobě papežově není dokázáno, poněvadž není v Písmě (II, 149.[5])

Co tedy mají znamenati výroky, v nichž Hus se dovolává „s v. u č i t e l ů" a jiných o r g á n ů t r a d i c e? Uznává jimi skutečně podání jako pramen zjevení v odporu s vlastní naukou na tolika jiných místech jasně vyslovenou? Klíč k odpovědi na tuto otázku dávají nám právě tyto výroky samy uvedené v plném znění a v celém kontextu. Dovolávaje se v textu shora uvedeném (str. 366[5]) autority koncilů, Hus přidává: „[Veneror etiam omnia concilia ... et constitutiones], de quanto consonant explicite vel implicite legi Dei".[6]) Mluvě o „zbožných kněžích přisluhujících lidu zákon dle nálezu svatých učitelů, vydaného popudem Ducha sv.", dodává: „jak ukazují zejména čtyři svatí učitelé, Augustin, Jeronym, Řehoř a Ambrož, kteří byli po apoštolech dáni církvi k naučení, jako praví vikáři apoštolů a zjevní jejich nástupci; podobně jest tomu s Janem Zlatoústým, Janem Damascenským a Dionysiem Areopagitou, kteří učeností a mravy osvítili církev".[7])

[1]) I, 50.
[2]) I, 131.
[3]) I, 34.
[4]) I, 103.
[5]) Podobně argumentuje Hus proti Stanislavovi (C. Stan.; II, 135), že Jan XXIII není pravý nástupce a zjevný vikář Petra v církevním úřadě, poněvadž to nelze ukázati z Písma.
[6]) I, 71.
[7]) II, 190. — Jak z rozboru učení Husova o církvi vysvitne, nezná a neuznává Hus nástupnictví a vikářství jurisdikčního, pravé nástupce a vikáře činí mravní život a pravé učení z osvícení Ducha sv. Zatím budiž uvedeno jenom to, co podotýká K. k výroku níže (str. 368[1]) citovanému: „Jest to názor související s jeho (Husovým) pojímáním dějin církevních, podle něhož církev Kristova prospívala toliko v prvních třech nebo čtyřech stoletích p. Kr. (až po donaci Konstantinovu), kdy sv. doktoři, Augustin, Jeronym, Řehoř a Ambrož, kteří po apoštolech byli dáni církvi »ad doctrinam«, spravovali církev podle nálezu vydaného z popudu Ducha sv." — Jak vidno, přihodil se tu autorovi chronologický omyl; neboť ani jeden z uvedených sv. Otců nežil za Konstantina, Jeronym a Augustin zemřeli v století pátém. Řehoř dokonce v sedmém.

Už z těchto textů, jsou-li plně uvedeny, lze poněkud poznati, v jakém smyslu Hus uznává tradici. Ještě jasněji to lze vyčísti z některých jiných výroků, v nichž se podobně svatých učitelů nebo jiných orgánů tradice dovolává. Místo dlouhých citací tu uveďme tři výroky K. o těchto textech. „První autoritou věroučnou při hlásání a vykládání Písma jsou sv. doktoři osvícení Duchem sv.“.[1]) „Hus nepřipouštěl však doktorů jinak než jako vykladatele implicitních pravd biblických, což bylo v plném souhlasu s jeho principem plnosti skripturální víry“.[2]) „Jakoubek vedle základu Písma vyzdvihuje i základ »starých svatých« a potahuje tyto »staré svaté« do věcí, které u Husa zůstávají přísně vymezeny Písmu samému; tak n. př. jsme slyšeli, že kacířství měří nejen Písmem, nýbrž i svatými, což u Husa jest neslýchané ... Dlužno říci, že místo důsledného a jasného biblicismu Husova vstupuje Jakoubkem do husitské theologie nejasný a kompromisní tradicionalism“.[3])

Myslíme, že nejednomu čtenáři spisu Kybalova se bude zdáti, jakoby on těmito výroky opravoval to, co na jiných místech tvrdil, a vlastně připouštěl, že Hus tradice jako pramene zjevení nepřijímal. A to je vskutku pravý názor na učení Husovo v této věci. Hus se dovolával svatých učitelů nebo i koncilů pouze pokud se shodují s Písmem a pouze pokud vykládají pravdy aspoň implicite v Písmě obsažené, a věroučnou autoritu jim přikládal ne proto, že byli svědky živého podání nebo údy authentického úřadu učitelského, a ještě méně proto, že byli za učitele církevním úřadem učitelským uznáni, ale proto, že se jim pro jejich svatost dostalo větším a zvláštnějším způsobem osvícení Ducha sv., které má v jisté míře každý „srdnatý“ a spravedlivý křesťan, a pomocí něhož Písmo sv. si vykládá.

A tak se Hus nejenom „přiblížil značně k protestantskému učení o svrchované autoritě Písma“, jak K. doznává,[4]) nýbrž učení jeho v této věci se neliší podstatně od učení protestantského, a výtka odpůrcův o „sola Scriptura“ [5]) jest oprávněna. Neboť jako zásada o Písmě vykládaném rozumem za osvícení Ducha sv. jako nejvyšším pravidle víry a jediném prameni zjevení nikterak nevylučuje, aby kdo při výkladu Písma užíval vědeckých pomůcek exegetických a dovolával se vědeckých autorit, tak ani nebrání, aby se dovolával učitelů, o nichž jest přesvědčen, že byli zvláště osvíceni Duchem sv.

Tím způsobem tedy Hus v učení o Písmě zůstává si důsledným. A není ho třeba viniti z nedůslednosti nebo pokrytectví ani tehda, když odmítá výtku svých odpůrců, vinících jej, že uznává jenom Písmo za pravidlo, soudce a pramen víry. Neboť poněvadž se vskutku někdy sv. učitelů nebo i jiných orgánů podání dovolává, mohl

[1]) I, 96.
[2]) I, 67.
[3]) I, 144.
[4]) I, 74.
[5]) Tato výtka činěna Husovi od doktorů pražských r. 1413 (I, 86; II, 84), od Stanislava v Tract. de Romana ecclesia (II, 116) a od Pálče (I, 43).

v jistém smyslu tvrditi, že mu aspoň pramenem zjevení není jenom Písmo. Ale z výroků Husových o sv. učitelích plně uvedených a zvláště srovnáním jich se zcela nepochybným jeho učením o Písmu jako pravidlu a soudci jest jasno, v jakém smyslu se sv. učitelů dovolával, jak jsme právě viděli.

Věta, že Hus tradice jako pramene zjevení neuznával, potvrzuje se z jeho učení o Písmě jako jediném zákoně, nebo jako obsahujícím v sobě veškerý zákon o Písmě jako dostatečném pravidle ku správě církve. Smysl tohoto učení lépe vysvitne, až rozebereme Husův názor o církevní jurisdikci. Zatím stačí uvésti tu hlavní Husovy výroky sem spadající.

Předeslati dlužno, že Hus slovem zákon boží nebo Kristův rozuměl Písmo, jako pravidlo a pramen víry, jak sám K. aspoň pro poslední období doznává.[1]) Některé výroky mistrovy, jimiž se prohlašuje zákon boží za normu a měřítko každého jiného zákona, lze samo sebou rozuměti ve smyslu docela správném, že totiž žádný zákon nemůže býti spravedlivý, dovolený a závazný, který Písmu zřejmě odporuje, a že pravomoc zákonodárná, ať církevní nebo politická, musí býti aspoň nějak implicite v Písmě založena (ačkoli, přesně vzato, stačilo by úplně, kdyby pravomoc byla založena jenom v tradici).

Tak na př. když praví, že zavrhuje ustanovení lidská, která „nejsou založena v zákoně božím anebo jsou mu protivná“,[2]) že „nikdo není držen poslouchati soukromého přikázání, leda pokud napomíná k božské radě nebo přikázání“,[3]) že nepravý jest „explicitní zákon lidský, Písmu protivný“,[4]) že „lidské zákony jsou scestné a bludné, jestliže se podstatně nebo částečně nezakládají na nejautentičtějším zákoně božím“,[5]) když prohlašuje, že chce poslouchati papežských nařízení, „pokud se srovnávají s apoštolskými nařízeními a učením podle pravidla zákona Kristova“,[6]) že „moc papežovu váže zákon boží“,[7]) a že se má držeti nebo činiti, „cokoliv sv. církev římská čili papež s kardinály ustanoví nebo nařídí podle zákona Kristova“,[8]) když vytýká: zákony papežské nebo císařské „zatemňují zákon Páně“,[9]) a že bulla Alexandra V jest „proti zákonu božímu“.[10])

[1]) „Jemu (Husovi) jest zákon synonymem slova božího (lex sive verbum Dei) a pravdy boží ordinované Duchem svatým, a Písmo samo jest zase synonymem pravdy vložené člověku Duchem sv. a stvořené moudrosti boží. Je v tom rozdíl mezi Husem a Viklefem, který jak víme redukuje víru na Písmo a Písmo na zákon, jejž pojímá materiálně jako transcendentálně-legální normu života křesťanského. Než tento názor Hus ke konci života opustil a v tr. »De sufficientia« pojímá zákon po viklefsku.“ Ostatně by i dle tohoto rozlišování Hus také v první periodě rozuměl »zákonem« konečně přece jenom Písmo.

[2]) K. dle gloss Husových k Depos. test. (II, 492).

[3]) De ecclesia c. 21 (I, 405).

[4]) De suffic. (I, 348).

[5]) Post. lat., Sermo 8 (I, 137).

[6]) K. dle Husova prohlášení před arc. Albíkem (I, 382).

[7]) O svatokupectví (II, 63).

[8]) Responsio M. J. Hus finalis (II, 108).

[9]) In epist. canon. (I, 344).

[10]) Kn. proti kuchmistr. (I, 445).

Ale všecky tyto věty, i když jim podkládáme smysl zcela správný, nabývají docela jiné tvářnosti ve světle učení Husova o Písmě jako nejvyšším pravidle víry, jehož výklad přísluší ne úřadu učitelskému, nýbrž jednotlivcům osvíceným Duchem sv. Ti tedy mají zkoumati, zdali nějaký zákon je v Písmě založen a Písmu neodporuje. To Hus několikráte zřejmě podotýká mluvě o zákoně božím jako pravidlu všeho zákona. „Laikové, pokud žijí podle Písma, mohou Písmem souditi své představené".[1]) „Srdnatý křesťan má pilně patřiti k zákonu božímu a k životu Spasitele, jenž jest dokázání zákona; bude-li k životu Spasitele patřiti, pozná, sjednávají-li se s ním preláti a kněží svými činy a přikázáními; sjednávají-li se, má jich poslouchati; pak-li jinak přikazují, nemá jich poslouchati".[2]) „Poddaní zbožně a Kristu žijící mají pozorovati život apoštolů a hleděti, zda jejich představení žijí s ním souhlasně ... Pak-li by takto poddaní nesoudili přikázání a skutků představených, upadli by v nebezpečenství věčné smrti".[3]) Aplikaci tohoto pravidla vidíme na jednání Husa samého. Hus neuposlechl z á k a z u k á z á n í, ano měl jej za kacířský, poněvadž „rozumem Duchem sv. osvíceným" v textu Písma Mt 28, 19 („Učte všecky národy") viděl božský příkaz kázání daný všem kněžím, kterého žádná autorita zrušit nemůže!

Ale u Husa nalézáme dále některé texty, z nichž možno souditi, že měl zákon boží nebo Kristův pravidlem a měřítkem každého zákona v jiném smyslu než ve smyslu nahoře uvedeném (že totiž zákon nesmí se Písmu zřejmě příčiti a pravomoc zákonodárná aspoň nějak v Písmě musí býti založena). Má „Písmo za soudce všeho jednání a nařizování",[4]) za „slovo boží, jež drží v sobě veškeren zákon".[5]) Kanonické právo „v podstatě sdílí se s evangelickým, jsouc výkladem pravd v evangelium obsažených".[6])

Podle těchto a podobných výroků jest aspoň pravděpodobno, že Hus měl zákon boží za normu a měřítko každého zákona nejenom negativně, nýbrž i positivně, t. j., že po jeho názoru k tomu, aby nějaký zákon byl dovolený, spravedlivý a závazný, nestačí pouze, aby Písmu neodporoval, nýbrž je třeba, aby předmětně nebo obsahem svým aspoň implicite v Písmě byl obsažen. Že takový byl smysl tohoto učení Husova, potvrdí nám jeho názor o církevní jurisdikci. Ostatně sám K. naznačuje poněkud, že Hus měl zákon boží za normu správní a soudní „zejména" v negativním smyslu.[7])

---

[1]) C. doctores (I, 94).
[2]) Výklad víry (I, 390).
[3]) De eccl. c. 8 (I, 401).
[4]) K. z kázání „Cum turbae" (I, 377).
[5]) K. z výkladu modl. Páně (I, 17).
[6]) Def. art. Wiclif. (I, 360).
[7]) „Hus nazval své stoupence evangelickým duchovenstvem, poněvadž postavilo evangelium za nejvyšší normu nejen věroučnou, nýbrž i správní a soudní zejména v negativním smyslu, že se totiž žádný nález církevní a papežský nesmí Písmu příčiti" (I, 429).

Považoval-li Hus zákon boží za positivní normu všech zákonů, pak byla zásada, že zákon Písma je dostatečný k řízení církve, prostým důsledkem tohoto učení. Vskutku Hus „zákonem Písma snaží se regulovati zřízení i správu celé církve“ [1]) a řeší „otázku zákona ve zvláštní thesi (positio) o dostatečnosti jeho ke správě církve“, kde uvádí proto deset důvodů,[2]) má Písmo za knihu života samu o sobě soudící, jejíž živou soudcovskou moc přenáší na Krista a na svaté boží, nadané pravdou Písma skrze Ducha sv., ale upírá ji papeži.[3]) Zkrátka v boji Husa a jeho protivníků stál „s jedné strany princip Písma a zákona jeho a s druhé princip církve papežsko-kardinálské a její plné autority církevní“.[4]) Pak ovšem je pochopitelno, že podle Husa kazatel řádně ustanovený „může pokračovati i přes zákaz a klatbu představených v kazatelství za podmínky, že žije podle zákona Kristova a má znalost Písma, jakož i lásku k vzdělávání lidu“.[5])

Jak řečeno, tyto názory Husovy o zákoně božím jako normě každého zákona a o dostatečnosti zákona božího k řízení církve jenom potvrzují, že Hus nepřijímal tradice jako pramen zjevení.

Ze všeho, co jsme napsali v této hlavě, jest jasno, v čem s názorem K. na učení Husovo o Písmě souhlasíme a v čem soud náš od soudu jeho se liší. Souhlasíme, že Hus měl Písmo rozumem Duchem sv. osvíceným vykládané za nejvyšší pravidlo víry a za svrchovaného soudce ve věcech věroučných. Popíráme z důvodů nahoře uvedených,[6]) že Hus uznával tradici za pramen zjevení. Popíráme zejména rozhodně, že by byl názor Husův o Písmu jako svrchovaném a neomylném soudci všech sporů věroučných „perfektně orthodoxní v době středověké“,[7]) že Hus zavrhoval tradici pouze „ve smyslu dnešní theologie katolické“,[8]) že Husovo podřizování magisteria církve Písmu jest pouze proti „potridentskému katolicismu“.[9]) Bylo vyloženo nahoře,[10]) že se tu K. osudně mýlí. Ostatně když K. jinde píše, že se „přiblížil značně k učení protestantskému,[11]) zdá se nám to popřením úsudku, že Husův názor byl „perfektně orthodoxní v době středověké“.

---

[1]) I, 135.
[2]) I, 347 dd.
[3]) „Zde nás zajímá jen tese, že Písmo jest věc živá a kniha života sama o sobě soudící. Jak z dalšího výkladu patrno, Hus tuto živou soudcovskou moc Písma přenáší jednak na Krista, jako soudce působícího při posledním soudu, jednak na svaté boží, nadané pravdou Písma skrze Ducha sv. Ti jsou neomylnými soudci, nikoliv papež, který se v soudu často mýlí.“ (K. podle spisu C. Páleč I, 253).
[4]) I, 444.
[5]) II, 503.
[6]) S. 367 dd.
[7]) I, 51.
[8]) I, 61.
[9]) I, 37.
[10]) S. 324.
[11]) I, 74.

Pravda jest, že Hus svou zásadou o Písmě jako nejvyšším pravidlu víry a svrchovaném soudci ve věcech věroučných **popřel jednu ze základních pravd katolických a že mezi jeho učením a učením církve jest nepřekonatelná propast.** Nepřeklenutelná proto, že Hus na tomto svém mínění stál až do poslední chvíle. Z jednání na sněmu kostnickém jest jasno, že Hus opětovaně žádal, aby mu bludy jeho byly dokázány z Písma, že chtěl s členy koncilu na základě Písma disputovati a že posledním jeho slovem bylo, že se podrobí, bude-li mu kacířství z Písma dokázáno.[1]) Takový požadavek byl však od koncilu tozhodně zamítnut a od Husa bylo žádáno, aby se učitelskému úřadu církevnímu podrobil.

Tím jest už také odpovědělo na námitku, jak to, že mezi články na sněmě odsouzenými netýká se žádný Písma, kdyžtě se podle našeho soudu přece jednalo o blud tak závažný? Názor Husův, že nejvyšším pravidlem víry a svrchovaným soudcem není neomylný učitelský úřad, nýbrž Písmo jednotlivce za osvícení Ducha sv. vykládané, není totiž pouze ojedinělým a čistě theoretickým bludem, nýbrž je to praktická zásada věroučná, na jejímž základě lze při známé omylnosti poznání lidského a tak snadném sebeklamu stran „osvícení Ducha sv." z Písma vyčísti jakýkoli blud a vyhnouti se každému jeho autoritativnímu odsouzení. Mimo to bylo učení Husovo o Písmě i logicky východištěm mnohých jeho bludných názorů o církvi, jak v dalším uvidíme. Když tedy koncil odsuzoval jeho články o církvi a žádal od něho, aby se uznaje jich bludnost **učitelské** autoritě církevní podrobil, odsuzoval tím také jeho základní princip o Písmu a žádal od něho praktické odvolání tohoto učení.

Hus neodvolal této zásady. Tím se definitivně odloučil od samé základny učení katolického. Ctitelé jeho velebí ho za to, že se tak stal průkopníkem „svobodného bádání" Písma. Jak chabým základem pro dogma jest Písmo dle tohoto „svobodného bádání" vykládané, toho eklatantní příklad nám podává K. sám. Mluvě o údech církve praví, že v Písmě jsou texty dvojího druhu: „jedny mluví pro thesi, že údy jsou dobří i špatní, druhé však pro thesi, že údy církve jsou pouze věřící svatí".[2]) Píše však dále, že vzhledem k textům prvního rázu, „mluvícím rozhodně pro thesi katolickou, dlužno poznamenati, že se vyskýtají v jediném evangeliu sv. Matouše, jež pochází z doby poapoštolské".[3]) Doznává tedy K., že these o údech církve, která jest jedním z hlavních kusů učení Husova o církvi, nelze z Písma samého s jistotou rozhodnouti, jelikož jsou tam texty zdánlivě si odporující; a Evangeliu sv. Matouše, o jehož jediný text (Mt 28, 19: „Učte všecky národy") opíral Hus celý svůj boj proti

[1]) I, 448, 449, 466; II, 497, 500. Srv. J. Sedlák, M. Jan Hus. Praha 1915, s. 345.
[2]) I, 239.
[3]) Tamtéž.

zákazu kázání, přikládá tak malou váhu, že něco má za pochybné už proto, že se to nalézá v „jediném evangeliu sv. Matouše“!

Křesťanské společnosti náboženské, které popřely autoritu neomylného úřadu učitelského, rozpadly se v několik set navzájem se potírajících sekt, z nichž každá svoje učení zakládá na Písmě rozumem domněle „za osvícení Ducha sv.“ vykládaném; a moderní biblistická věda „volného bádání“ už dávno nejenom zavrhla deuterokanonické knihy, které Hus přijímal, nýbrž popírá už i inspiraci, která mu byla naprosto nespornou základnou jeho učení o Písmě; ano není už vůbec ani jediné knihy Písma, jejíž authentičnost by přijímala a kterou by nekladla naroveň jakémukoli literárnímu dílu lidskému omylům podrobenému. (P. d.)

Posudky.

Václav Ertl, Časové úvahy o naší mateřštině. Nákl. Jednoty čs mathematiků, Praha 1929. S. 100, 16 K.

6 těchto úvah předčasně zemřelého zápasníka za ryzost naší mateřštiny bylo původně 1927-8 uveřejněno v pražských „Nár. listech“: Upřímné slovo (o češtině a slovenštině ve škole), Řeč a gramatika, Ten Olomouc či ta?, O germanismech, Dobrý autor, Co dělat?, jedna pak 1928 v „Naší řeči“, již E. redigoval a z velké části také psal. Obsah jejich většinou se týká přímo neb nepřímo střední školy, jak by se v ní mělo či nemělo učiti češtině, ale může zajímati každého, kdo chce mluviti a psáti češtinou, již zoveme spisovnou.

Ertl jest jako asi veliká většina nynějších češtinářů ze školy Gebauerovy, která ač vycházejíc z dějin češtiny, v pravidlech češtiny nynější potírala sklony k neživému historismu ve slovníku a ve fraseologii, zdůrazňujíc za to ve tvarosloví zákony češtiny, jak vyplývají právě z jejích dějin. Směr Gebauerův zvítězil a jest nyní směrodatný. Proti dřívějšku znamená značné uvolnění, usnadnění českého slohu, jenž do té doby u spisovatelů svědomitějších byl poután pravidly mnohdy duchem češtiny neodůvodněnými aneb, u spisovatelů méně svědomitých propadal libovůli, anarchii.

Příslovné „normálné gramatice“ Gebauerově arci vytýkáno, že jak ve tvarosloví tak ve (slovníku a) fraseologii příliš málo dbá „zdravé“ mluvy lidové, jmenovitě z východních částí českomoravských, čili že její čeština je téměř výlučně „pražská“. Pokud výtky ty a takové byly oprávněny, nebudiž tu dále sledováno. Praha a Čechy vůbec měly v novější době, v 19. století, proti Moravě velikou výhodu v tom, že tam se více než na Moravě česky psalo a v intelligenci mluvilo, tedy že spisovná čeština tam se hlavně pěstovala a vytvářela, tak že i moravští spisovatelé v podstatě jí se řídili (Sušil, Šmídek atd.), ač ovšem bojíce se jazykového rozkolu, odštěpení od Čech, snažili se proraziti také moravským „svérázem“, jednak aby zamezili rozkol, jednak aby českou češtinu obohatili živly, jak se domnívali, zdravějšími, jak co do hláskosloví, tak co do slovníku. Že to bylo zhola nemožno nebo naprosto nepřípustno, nelze říci.

Ertl sám, ač ovšem vzdálen oněch začátečních sporů, byl až doposledka z těch intransigentních, a toto jeho stanovisko prosvítá i v úvahách, o nichž tu řeč. Co vyčítá dřívějším brusičům, je skoro všecko pravda, ale že on sám byl někdy neprávem stejně umíněný, je také pravda; nehledíc k jeho návrhům „Naší řeči“, i zde píše na př. výminka, výminečný, kde již vůbec píšeme výjimka, výjimečný, zobecniti m. zobecněti. V stati o „dobrém autoru“, totiž jazykově zcela spolehlivém, ač se omezuje na belletrii, dobře jako jinde poukazuje na jakousi relativitu živého jazyka vzhledem k „nor-

mativní jazykovědě", ale ovšem nemůže v normách nekolísati, právě, že i u něho jsou někdy těsné a libovolné.

Nejvíce zabývá se, jak podotčeno, vyučováním češtině na středních školách. Přísná jeho kritika jest asi celkem oprávněna; k příčinám nedostatečných výsledků nutno však připočísti ještě jednu, totiž nechuť mládeže k učení, k práci, ke kázni vůbec, i tedy ve věcech jazykových.

Příležitostný ráz těchto úvah, psaných ostatně ne vždy lahodným slohem, vysvětluje, že nepojednáno o všem, co by tam leckdo hledal, na př. o nedostatcích všeho druhu názvosloví v češtině, jehož příčiny jsou také trochu v brusičství a v odporu k novotám i sebe potřebnějším. Usus — tyrannus i zde; Ertl nebyl k němu vždy důsledný, a ani jinak nemůže všude v češtině nám býti směrodatný, někdy třeba jíti přes něj dále.

* * *

Adolf Velhartický, Marobud. Román z doby Markomanů v Čechách. Praha 1930. S. 542.

Po velkých románových obrazech z dob křížových výprav a renaissance obrátil se někdejší žák Zeyerův k dobám římských výbojů do severních krajů evropských: v nedávném dvojdílném románě „Proti bohům i osudu" vylíčil podmanění Britanie, nyní pak v „Marobudu" boj císaře Tiberia proti markomanskému králi, bývalému veliteli římských legií, jenž se pokusil vybudovati na území dnešních Čech silnou říši a usiloval sjednotiti drobné germánské kmeny k velkému zápasu o samostatnost. Spisovatel využil plnou měrou tak lákavého námětu, jakým je nesporně utkání dvou tak rozdílných kultur: vítězného, ale mravně již zkaženého Říma a hrubých, polodivokých, při tom však zdravých barbarů. Marobud sám je v jeho podání více Římanem než barbarem, má i Římanku za manželku, buduje své sídelní město i život v něm zcela po římském způsobu a usiluje římskou kulturou změniti i hrubé duše svých krajanů. V tom je také příčina pádu tohoto jinak čestného a statečného muže: jeho ctižádost napodobiti Řím vzbudí nenávist krajanů a zničí jeho smělé plány tak, že jest nakonec nucen hledati s ponížením ochranného útulku u Tiberia. Při skrovných dějepisných zprávách o těchto dobách je pochopitelno, že obrazivost spisovatele-romantika měla tu volné pole k nejrůznějším historickým i místopisným dohadům.

J. V. Rosůlek, Kavárna nadlidí. Román. Praha 1930. S. 298.

V novém svém románě vysmívá se R. různým těm příživníkům literatury, kteří si z ní dělají buď obchod spojený nejednou s všelijakými podvody, nebo idól, jehož pochybnou září snaží se obestříti své vlastní postavičky a udělati ze sebe jakési nadlidi pohrdající průměrnou městskou veřejností. Je jich tu celá řada: bibliofilové a

básníci, kteří blouzní o vydání svých nemožných knížek v 5 výtiscích, jejich vypočítaví mecenáši a nakladatelé, redaktoři sensacechtivých, revolverových listů, kteří žijí jen z místních skandálů, píší o mravnosti a sami se brodí v bahně nočního městského života, nestydatě vydírají a slouží za peníze kdekomu, lidé vystupující ve společnosti v maskách dokonalých kavalírů a v soukromí úžasně sprostí, podnikatelé neexistující filmové společnosti, žijící jen z lidské důvěřivosti a konečně obstarožní francouzská malířka, prohnaná ve všech výstřednostech a zaučující jim tuto společnost „nadlidí" v kavárně. Některé ty typy spis. jistě dobře vystihl, ale přemíra špatností, jež na ně snesl, činí knihu až nechutnou, zvláště když na četných místech jest až příliš zřejmo, že tu autor sensačních „Hulánů a kavalírů", před časem soudně stíhaný vzory svých románových postav, vyrovnává své osobní pardubické účty. *M.*

Viktor Hánek, Za hory za řeky. Episoda z velké doby. Nakl. A. Neubert, Praha 1930. S. 404, 24 K. — Sebr. spisů sv. 14.

Tentokrát nás p. spis. provádí dobrodružnou cestou, nebezpečným útěkem tří českých mužů z cizineckého tábora ve východní Sibiři. Unikli letadlem, ale to se jim roztříštilo na sněhové pláni, odkud pak byli nuceni nazdařbůh cestovati, jak bylo možno. Na štěstí vždycky, jak v dobrodružných románech bývá, nějak se jim dostalo toho, čeho potřebovali, a jakmile se octli mezi lidmi znajícími cenu zlata, měli na polovici vyhráno, neboť ho měli dosť. Dříve než totiž dospěli do světa trochu civilisovaného, octli se v národě primitivním, ctiteli ohně jako božstva, s náčelníky nadanými silami telepathickými a jasnovidnými. Jeden z nich doprovodil je do Čech, kde však pro širší okolí zůstávali cizinci. Nevěrná, rozmařilá žena jednoho z nich jen zesílila tajemnou jejich touhu vrátiti se na Sibiř k oněm primitivům, jež byli poněkud seznámili se strojní prací a jinými ukázkami civilisace. To dílo, hlavně v hornictví chtějí u nich dokonati, i odlétají z Prahy nazpět tam, odkud tak svízelně se byli do vlasti dostali.

Dobrodružným románům se promíjí mnoho z pravděpodobnosti, zevnější i vniterné, umějí-li překvapovati a poutati dějovými obraty. A to náš román činí až nadbytečně. Dobrodružství u primitivů, v němž se „odzrcadluje" (výrazu toho jednou užito, ač v jiné souvislosti) cosi z orientálního t. z. mysticismu, zůstavuje v naší trojici mužů jinak docela střízlivých něco pověrečnosti, ostatně neškodné. Povahopisy jsou zdařilé.

Rozhled

Náboženský.

m. — Revise polského mesianismu?

Začíná se o ní opět živěji debatovat právě v listech katolických, kde mesianismus měl přirozeně vždy nejvíce stoupenců v i obhájců. V krakovském deníku „Glos Narodu“ vystoupil nedávno proti „politickému romantismu“ jako dědictví mesianistů spisovatel Kar. Lud. Koniński: není prý možno přizpůsobiti ho formě dnešního života, který vyžaduje od Poláků stejně jako od ostatních národů tvrdé práce o denní chléb a boje o vlastní bezpečnost. Polska, po jaké toužili romantičtí básníci, již tu jest: zmrtvýchvstalá a živá — je jen třeba ji vyživit a organisovat pro práci i obranu ve světě, jaký jest, ve světě hroznych bojů a náporů. Poláci chtějí býti jako každý jiný evropský národ — romantického snění o tom, že Polska je mesiášem národů, mají již dost!

Na obranu mesianistických ideí vystoupil nyní v „Przegl. Powsz.“ (1930, č. 7-8) delším článkem básník Ant. Waśkowski. Nezapírá, že se nyní v Polsku nevěří již v mesianismus. Způsobila to v první řadě filosofie, poesie a politika positivistického období jakožto reakce proti romantismu. K tomu přistoupila netrpělivost národa, když poroba přes předpovědi „věštců“ nekončila — nejsilnějším výkřikem této netrpělivosti byla poesie St. Wyspiańského, básníka, jenž bouřil proti porobě, ale nepředvídal ani v poslední její hodině cest státního života ve svobodné vlasti a jejího poslání.

A tu se snaží dokázati W., že právě nyní nabývají mesianistické idey, přelité v nové formy a revidované podle nových poměrů, nové síly a důležitosti. Víra romantiků, že polský národ má své zvláštní poslání mezi evropskými národy, ukládala přísnou povinnost pracovati o jeho stálé mravní zdokonalování, povzbuzovala k mravní čistotě, statečnosti a zvláště k obětem pro vznešený ideál, jehož se musí ukázati národ hodným. Těchto ctností potřebuje jistě i dnes každý národ, aby se udržel mezi ostatními národy. Mezi velkými evropskými národy je stálý zápas o hegemonii: Anglie chce dobýti Evropy obchodem, Němci vojenskou silou, Francie prvenstvím své kultury, Italie Mussoliniho pracuje všemi směry, aby se udržela zatím aspoň v rovnováze s jinými státy, sovětské Rusko, vrhající do Evropy společenský i náboženský rozvrat, chce jí dobýti zlem, jež se dá nejsnadněji vštípiti. Ve všech těchto snahách není nic z idey mesianistické — proto visí nad světem stále přízrak války.

A tu soudí básník Waśkowski, že národ polský je Prozřetelností boží určen, aby se stal jednou základem daleké dnes ještě idey křesťanské republiky evropských států a ještě další idey — trvalého pokoje: dostal k tomu nejpříznivější — jde-li o takové poslání — podmínku územní svou polohou mezi východem a západem Evropy, ale

také podmínky vniterné, byv nejbohatěji ze všech evropských národů obdařen ohněm víry Kristovy a křesťanské mravnosti. Proto je nutno buditi a šířiti opět v národě tento pocit velké odpovědnosti před Bohem i lidstvem a vědomí přísné povinnosti každého Poláka, aby se obětoval pro tento vznešený ideál ne mučenictvím a smrtí, ale úsilnou prací o stálé vlastní zdokonalování. Jen tak bude možno přemoci a zrevidovati starý romantismus slabosti a marného snění.

Myšlenka jistě pěkná, ale zdá se, že v dnešním Polsku nenalezne již většího ohlasu: pokolení vychovanému positivismem a realismem a válečnou i poválečnou morálkou nedostává se namnoze právě té druhé nejdůležitější podmínky, o niž básník opírá názor o zvláštním mesiánském poslání Polsky — živého ohně víry Kristovy a křesťanské mravnosti.

r. — Tato poslední zcela správná poznámka týká se všech národů, které postonávají choutkami messianistickými jakéhokoli zbarvení: lékaři, uzdrav sebe sama! A není těch národů málo! Rusové chtěli léčiti západní Evropu, především ostatní Slovanstvo, Češi zase naopak chtěli jemu pomoci „husitstvím“ a pokrokem, dalný východ vysílá své proroky na západ, i židé vidí ve své nadvládě pronikání svých ideí, Amerika by nás ráda předělala podle sebe, romanismus domáhá se převahy nad germanismem, a tento již dlouho hlásá: am deutschen Wesen soll die Welt genesen! Lékaři, léčiž a vyléčiž napřed sebe sama! platí národům jako celkům. Jen e k l e k t i c i s m u s, třebas ve filosofii jako soustava podceňovaný, může z nich čerpati, co v nich zdrávo, a ten povede k pravému Mesiáši, který již dávno přišel, ke všem a pro všechny, a volí své hlasatele všude, kde je nalezne, nikoli však podle nějakých hranic místních neb národních. Duch jeho je duch unie k universalismu.

*

K o l é b k y a r a k v e.

Poměr mezi nimi prý je pro ony, čím dál nepříznivější. Arciť ubude-li kolébek, ubude i rakví.

Příčiny oněch úbytků spatřují se hlavně v přelidnění těch kterých krajin (malthusianismus), v tom ne sice jako v příčině přímé, neboť místa pro více obyvatel jest ještě všude dosť, ale nepřímo v následcích přelidnění, totiž v nezaměstnanosti a co s ní souvisí.

Tato příčina je však novějšího data, tedy moderní, a to ještě ne obecná. Nezaměstnanost totiž přivádí chudobu, chudoba pak nemožnost neb aspoň těžkou možnost přiměřené výživy a řádného výchovu v rodinách. Ale tyto obavy nepůsobí d o s u d ještě obecně, ani v městech ne: pořád ještě bývá u chudiny celkem víc dětí než u blahobytníkův, ačkoliv i onde bezdětných manželství zvláště ve „fabrických“ rodinách přibývá. Hlavní příčina úbytku porodů jest v ženách, v jejich více méně oprávněných i neoprávněných obavách.

Thema o kolébkách a rakvích zaměstnává především statistiku, ale i stráže národnosti, státu, národohospodářství, pokud všem těm

zájmům záleží na četném i zdatném dorostu. Jsou to zájmy převážně hmotné, ale spolu také kulturní a v souvislosti s těmi také mravní, arciť v nejširším, řekněme sociologickém smyslu; kde na př. jest ještě živý smysl pro r o d i n u jakožto jedinou přirozenou buňku spořádané společnosti, nebude rozhodovati j e n počet porodů vůbec, třebas docela zdravých, nýbrž počet porodů r o d i n n ý c h, manželských, a kde se děti už takořka doslovně k u p u j í (Belgie, Francie, Italie), nemělo by se nedbati, co se z těch dětí má státi, zda odchovanci řádných rodin či nalezinců a pod.

Je tedy ono thema zároveň také thematem zájmu m r a v n í h o, náboženského, církevního; a k tomu především budiž tu zřetel obrácen.

Stanovisko církevní je dáno ú č e l e m m a n ž e l s t v í a je stejné k rodinám chudobným i zámožným; u těchto zvláště zdůrazňuje požadavky mravní, jelikož mravního rázu hlavně jsou příčiny, které zámožné ženy zdržují od porodů.

O účelu manželství právě nyní se častěji píše, jelikož otázky pohlavní jsou v popředí mravněvýchovných rozprav — zda právem, nebudiž tu dále sledováno. A píše se tu též mnoho pošetilého, i od moralistů. Podle essenského, stoického a jiných r i g o r i s m ů starší spisovatelé církevní spatřovali účel manželství hlavně v plození dětí a konání manželské „povinnosti“, vylučujíce touhu po pohlavní rozkoši, — nevědouce však, že hnutí pohlavní souvisí nikoli s cerebrospinálním, nýbrž jako na př. srdce, žaludek se sympathickým nervstvem, tedy nezávisí zcela na vůli, a že obapolný orgasmus jest p ř i r o z e n o u, nikoli tedy nemravnou podmínkou početí příznivou. Pozdější středověk odstupuje od tohoto fysiologicky a psychologicky nemožného rigorismu, ač ovšem na ochranu l i d s k y důjstojného manželského obcování proti pouze tělesné rozmařilosti vysloven (Innocencem XI) zákaz věty, že by manželský úkon p o u z e pro rozkoš byl prost veškeré i lehké viny. Účelem manželství a jeho úkonu je tedy celkem a posléze plození dětí, ale přímo jakožto nejbližší přirozená pohnutka také láskyplné spojení dvou v jedno (Mt 19, 5), jež nesmí vylučovati účelu prvého, i když tento právě netane na mysli; sama 1. kniha Mojžíšova obsahující určení prarodičů (Gn 1, 28: rostte a množte se!) slovy o opuštění otce a matky, o dvou v jednom těle (Gn 2, 24) tento druhý účel se zdá naznačovati. Že ono „rostte a množte se!“ v tom smyslu, jak se někdy ve prospěch hojného potomstva uvádívá, nemůže býti naprostým příkazem pro každého, jest přece samozřejmo, a odezírajíc od fysické nemožnosti, zcela zřetelně vysloveno samým Spasitelem (Mt 19, 12).

Bamberský prof. M. M ü l l e r ve své recensi dějepisně obsažného díla Der usus matrimonii od Dom. L i n d n e r a píše (Th. Revue 1930, 260): „Scholasticky řečeno, jeví se jako finis ultimus pohlavního pudu plození, jako finis proximus ›una caro‹. Teleologicky je tedy cílem pudu toho dítě, psychologicky jednota v lásce (Liebeseinheit). Normální pohnutka manželského obcování je tedy manželské společenství lásky (Liebesgemeinschaft)... Této stránce manželství věnovali

moralisté, řídíce se světským a církevním právnictvím bohužel příliš málo pozoru. Pohybujeme se tu v ellipse kolem obojího ohniska: jednak plození dětí, jednak ukojení pohlavní touhy a zamezení prostopášnosti. Ale ethika jakožto věda hodnot má vždy stavěti na skutkovém řádě (Seinsordnung) od Boha daném, a takto jeví se tělesně-duchové společenství lásky jako určující pohnutka uzavírání sňatku i manželského obcování. Mravověda má hlavní příkaz Kristův o lásce stavěti do středu svých úvah, a z lásky boží jakožto základního světového zákona vyplyne pak i správné porozumění této otázky.“ Mnichovský konvertita v. Hildebrand praví, že účel manželství, intentionální předmět a prvotný, hlavní smysl jeho jest uskutečnění společenství lásky, přírodní účel pak plození.

Všechny ty a podobné výrazy nebo formule ovšem svou věc jen přibližně mohou naznačiti, i bylo by marno se příti o ten či onen výraz, dokud se nenajde přiléhavější. Hlavní význam těchto a takových určení je v snaze, zjednati lepší porozumění pro podstatu manželství.

Vzájemná tato manželská povinnost má výjimky různého druhu, hlavně v tělesných podmínkách manželky. Co do početí a rození, o němž tu jedině řeč, sami moralisté novější doby snaží se najíti pomoc od případních nepopěrně osudných následků v případě nebezpečí pro manželku. T. ř. pastorální medicina poukazuje na to, že jsou dny v měsíci, kdy oplodnění jest vyloučeno neb aspoň pravděnepodobno; nejznámější byly dosud vývody Dra Capelmanna o t. ř. fakultativní sterilitě, jimiž se říditi sama Poenitentiaria uznala nezávadným (1880), jež ale se ukázaly ne zcela správnými. Nejnověji Dr. Knaus uveřejnil výsledky svého zkoumání, podle něhož v pravidelné čtyrnedělní menstruaci 1.—10. den po ní, jakož i dny od 18. až do příští jsou sterilní; mezi 11.—17. je doba oplození příznivá, zvláště 14.—16. U menstruace nepravidelné prý není zkoumání jeho ještě ukončeno.

Co v tom pravdy, rozhodnou ovšem teprv odborníci. Církev naše v zásadě odsuzuje umělé prostředky antikoncepční. Tím trapněji, a to i v kruzích necírkevních, působí rozhodnutí anglikánských biskupů na letoší t. ř. lambeth-konferenci (od r. 1867 se scházejí pokaždé po 10 letech biskupové tří směrů: Broad-, Low- a High-Party v londýnském arcibiskupském paláci Lambeth), že kromě zdrželivosti jsou dovoleny také jiné methody k zamezení porodů, jen když pohnutkou k jich používání není luxus nebo pohodlí nebo sobectví! Ale vláda prý má zakázati jejich reklamu a bdíti nad jich prodejem! 67 účastníků hlasovalo proti resoluci.

*

Maďarsko.

Slavnosti na památku sv. Emericha byly tak velkolepé, že podle úsudku tyrolského biskupa Dra Waitz-e ani eucharistické slavnosti v Chicagu, tím méně v Sydney nebo v Karthagu, nesnesou s nimi srovnání.

Hned v zápětí však ohlásily se demonstrace socialistů a komunistů. Že schválně, o tom není pochyby. Ale i když odpočteme, co připadá na pouhou zlovolnou schválnost, zůstává něco, co směrodatným kruhům připomíná vážnou povinnost: přikročiti opravdově k socialním opravám. „Spravedlivost a mír se políbily“ (Ž. 84, 11).

Na slavnostech byl také prof. Mulla z Říma, jediný dosud katolický kněz z Turecka. Praví se, že za nynějších volnějších poměrů v Turecku se katolickým missiím, k nimž se chystají z Maďarska, naskytují nadějné možnosti, již prý pro jakési příbuzenství jazykové s kmeny v Turecku usedlými. Přední podmínkou je znalost turečtiny, jíž dosavadní missionáři, hlavně z Francie, nedbali, chtějíce tam šířiti kulturu francouzkou, podle čehož bylo vedeno i školství. —

Jako jinde tak i v Maďarsku je studium theologie bezplatné. Nyní ohlašují ordinariáty, v čele ostřihomský, k němuž náleží i hlavní město, že po ztenčení příslušných důchodů z nadací bude nutno, aby aspoň zámožnější seminaristé něčím na svou výživu a ostatní zaopatření v alumnátě přispívali.

*

Rusko.

Pověstný synodní výnos moskevského metropolity Sergěje z čce 1927 vyloučil z pravoslavného duchovenstva všechny (vystěhovalé), kteří se k sovětům nechovají loyálně aneb se zdráhají loyální chování slíbiti. Metropolita vystěhovalců (t. ř. tichonské církve) Eulogij (v Paříži), aby zamezil schisma v pravoslaví, mu odpověděl, že požadavek loyality může se týkati jen ruských občanů, nikoli vystěhovalců, kteří od sovětů byli ruského občanství zbaveni. Sergěj pak odepsal, že loyalitou nemínil poslušnosti k sovětům, ale tolik, aby se duchovenstvo vystříhalo politické činnosti v církvi.

Letos vydal Sergěj nový projev podobného obsahu, že jako v Rusku není náboženství pronásledováno, — oba ovšem pod nátlakem sovětů, snad aby předešel ještě zuřivější jejich výbuchy proti náboženství. Připojili se zástupci židovstva a někteří katoličtí duchovní, zástupce moslimů to odepřel. 500 pravoslavných duchovních skutečně z vazby propuštěno, a Sergěji dovoleno zříditi theologický ústav, ovšem po způsobu toho, jaký před tím zřídily sověty; za to z 15.000 mullahů tureckých pod sověty žijících 14.200 zatčeno nebo vyhnáno.

Eulogij sice i tento nový projev S—ův odsoudil, jinak vyčkával dále. Účastniv se však v Londýně anglikánské pobožnosti proti pronásledovaní náboženství v Rusku, byl od S—e zbaven své hodnosti, a za něj metropolitou jmenován biskup Vladimír, taktéž vystěhovalec, který však hodnosti nepřijal. V eparchijním shromáždění potom konaném (v červnu v Paříži) jenom někteří prohlásili, že v zájmu kázně třeba i tuto obět přinésti, ale velká většina navrhovala vyložiti Sergějovi, že ona pobožnost nebyla namířena proti sovětům, nýbrž jen proti pronásledování náboženství, aby tedy S. odvolal zesazení Eulogiovo, spočívající prý takto na mylném předpokladě. Ale i ten názor pronesen,

že v tomto případě nátlak sovětů na S—e znamená nemožnost pravidelných styků, pro kterýžto případ patriarcha Tichon v listopadě 1920 byl určil, aby se jednotlivé eparchie na čas osamostatnily. Rozhodnutí závisí na tom, co S. odpoví. —

Na sta duchovních se svými rodinami octlo se mezi žebráky, kteří u dveří chrámových žebrají, ba v odpadcích hledají sousta potravy.

Boj proti všemu náboženství trvá dále, a když ne už tolik v zevnějších násilnostech, podvracení víry školou, přednáškami, tiskem a divadlem se stupňuje.

Hmotné zaopatření duchovenstva v carském Rusku namnoze mylně posuzováno. Státem placeni byli jen duchovní jsoucí v státních službách, tedy u dvora, ve vojsku, na státních učilištích, v nemocnicích a u diplomacie, pak jsoucí v službách kolonisace a missie, tedy v pohraničí a zahraničí. Jinak, tedy velikou většinou nedostávalo duchovenstvo od státu nic. Hierarchie žila z důchodů, jež dostávala z klášterů (hierarchové byli, jak známo, vesměs kláštérníci, jelikož celibátníci), nižší duchovenstvo jednak z toho, co u nás nazýváme štólou, t. j. z poplatků dávaných při církevních úkonech, při křtech, zdavkách, pohřebech atd., jednak z kostelních sbírek, tedy z dobrovolných darů.

Zcela již nečasová tato zmínka budiž tu otištěna jednak na opravu domněnky asi vůbec rozšířené, jednak na posouzení obdobných poměrů vůbec.

Mluvívá-li se o (bývalé) závislosti ruského duchovenstva na státě, tedy třeba rozlišovati. Ve hmotném zaopatření od státu tato závislost založena nebyla, ta vyplývala odjinud, z celkového poměru pravoslavné církve k samoděržaví, k carskému absolutismu, jenž církevní samosprávu ve skutečnosti vylučoval. Mylně se tedy zaostalost ruského duchovenstva odvozuje z oné domnělé závislosti na státě. Jiní ovšem naopak ji odvozují odtud, že duchovenstvo nebylo hmotně zajištěno, jsouc odkázáno na příspěvky lidu. Která závislost je tíživější a pro působnost kněžstva rozhodnější, záleží na jiných okolnostech. Srv. Francii a SS americké — v obou případech beze vší státní podpory, a přece jaký rozdíl! A naopak, země se státní podporou! A konečně klaštery bez jistého majetku! Bylo by jistě zajímavo, tyto otázky dále sledovati.

*

Hrob sv. Mikuláše v Bari má se nyní za příležitosti levantského trhu státi dostaveníčkem východu a západu. Arcibiskup barský pozval za tím účelem východany, katolické i pravoslavné, do Bari. Nad hrobem sv. Mikuláše z Myry, nejpopulárnějšího světce na východě i na západě, budou se konati bohoslužby ve všech katolických obřadech, tak že možno i odtud nějaké sblížení očekávati.

Vědecký a umělecký.

m. — Umělci a obecenstvo.

V posledním čísle umělecké revue „Veraikon“ (č. 4) uvažuje její redaktor malíř Emil Pacovský o příčinách různých předsudků veřejnosti vůči umělcům. Obecenstvo nedovede podle něho pochopiti mravního stanoviska pravých umělců, kteří se musí pravidelně protrpěti životem, nemá prý ani potuchy o jejich přísné, asketické disciplině, neví, že je to jen tvrdě přísný řád, jenž jediný vede umělce po cestách umění a podle něhož musí umělci disciplinovati všechny své záliby.

První příčinu předsudků vůči umělcům vidí již v daleké dějepisné minulosti národů primitivních a necivilisovaných, kdy všelikými „kumšty a pitvornými řemesly“ zaměstnávala se všelijaká individua, nadaná vždy značnou fantasií stejně jako schopnostmi šejdířskými. Poukazuje na středověké potulné zpěváky a básníky a konečně na uměleckou bohému z pařížského Montmartru i odjinud, která zdiskreditovala nadobro celý umělecký stav v očích spořádaného občanstva. Dnes by snad byly již tyto předsudky širokého obecenstva překonány, kdyby nebylo na uměleckých cestách davu nepovolaných profesionálů. „Vždyť v určitých obdobích velkého rozkvětu umění nebylo již takových předsudků, zejména ne v časech, kdy umění bylo ceněno jako nejpřednější krásné řemeslo a kdy umělci byli elitou mezi živnostenskými vyrabiteli.“

Rozbujnělé diletantství v 19. stol., podporované četnou odbornou i neodbornou literaturou bezděčně i úmyslně, svedlo celé řady neuvědomělých lidí k tomu, aby nastoupili dráhu uměleckou jako své povolání nejen za ideálním cílem uměleckým, ale i za cílem živobytí. Býti slavným umělcem a bráti velké honoráře za lehkou práci, pohybovati se ve vznešených kruzích, žíti v prostředí pracoven básníků, ateliérů malířů a sochařů, zákulisí herců atd., to vše jsou lákadla mládeže, která slyší a čte o důležitém a vznešeném kulturním poslání umění, o životě velkých umělců (a často velkých posérů), která jest i ve škole „umělecky“ vychovávána a vidí vše jen příjemné, pohodlné a snadné, přehlížejíc vše obtížné a krušné. Vystřízlivění a zklamání mládeže svedené takto na umělecké cesty dostaví se sice brzy, ale přece ne obyčejně v pravý čas, kdy by jí bylo lze ještě nastoupiti cestu jinou, účelnější. A tak rostou řady profesionálů, kteří zpozorovavše svůj strašlivý omyl, hledí zachrániti aspoň živobytí.

Mnozí z nich chrání si ještě svou stavovskou prestiž, drží aspoň pósu uměleckou vůči veřejnosti, ale i to činí pravidelně jen v zájmu své živnosti a ne v zájmu svého umění, ve které již vůbec nevěří. Celkem čestně a správně vycházejí z této nemilé situace ti, kteří podle stupně své intelligence a způsobu svého vzdělání vymezí své činnosti ještě menší, vedlejší pole, kde lze pracovati účelně a uži-

tečně, arci bez velké ambice umělecké. Zbývající pak představují „umělecký proletariát". Typem takové existence jest jednak skeptický rozervanec bez mravních zásad, bez ideálu, bez jakékoli víry, bez autority, jenž konečně resignuje na celý život společenský, jednak úskočný šibal, jenž dovede se chytře protlačovat životem svými širokými lokty a dobrou výmluvností, s falešnou visitkou a bezcenným doporučením v ruce. Tento bezcharakterní typ je dobře znám širokému obecenstvu proto, že se mu stále a všude vtírá. A právě podle tohoto známého typu posuzuje často široké obecenstvo celý umělecký stav, čímž také vzniká nedůvěra k dnešním umělcům ve společenském i občanském životě vůbec. Ale tento typ odpuzuje také i samotné umělce od umělecké společnosti, přesycené právě tímto živlem, jistě krajně nepříjemným i nebezpečným.

r. — Je zajisté chvályhodno, když umělec vystoupí na obranu umělců řečí přímou a upřímnou jako tentokrát p. E. P. Ale jak učí zkušenost, není to vše, co u obecenstva nazývá předsudkem, předsudkem neoprávněným, a z idealní podoby umělce, jak tu narýsována, třeba často — i u skutečných umělců, kteří něco dovedou, mnoho spustiti.

*

Theosofie
má také svou krisi. Čím dále tím více prý do ní vniká okkultismus a svými naukami o metempsychosi (stěhování duší), reinkarnacích atd. zatlačuje stránku duchovědnou. Theosofické společnosti ubývá členů a lóží, členské příspěvky málo se scházejí. Rozpor mezi spiritualismem a materialismem tedy i zde velí rozhodnouti se a ukazuje duchům spiritualisticky založeným k jedinému přístavu ducha a duše, ke katolictví.

*

Filosof a fašismus.

Jakkoliv odlehlými se zdávají filosofické theorie od skutečného života, nemožno neuznati, že ani nejabstraktnější a zdánlivě neživotné nezůstávají bez vlivu na něj. O Německu na př. je známo, že soustava Hegelova, jinak soustava takořka jen knižní, nemálo působila na pojetí státu a jeho všemohoucnosti, které třebas ne právě v theoretické filosofii, ale v právnictví teď skoro všude převládá.

Fašismus důsledně by vedl k témuž názoru. Arciť je to zde i jinde pokaždé stát, jak si jej kdo představuje a — přeje!

Filosofem fašismu bývá nazýván G. Gentile, plodný spisovatel a dějepisec vlašské filosofie, bývalý ministr kultu v kabinetě Mussoliniho. Filosofická soustava jeho jest přehegelovaný hegelianismus, nejradikálnější subjektivismus. Hegelovi bylo vše skutečné jen myšleným — Gentile je vidí jen v skutečném myšlení, v úkonu myšlení. Hegelova dialektika ve známém dialektickém průběhu: these — antithese — synthese vidí průběh dějstva, ovšem jen jako myšleného, na venek promítnutého: u Gentile jen myšlení samo, jak se

právě děje, znamená skutečno, které se právě jen myšlením vyčerpává, je to sebetvoření ducha.

Důsledek této soustavy jest: člověk je tím, co ze sebe dělá a udělá. Tedy tak asi myšlenkový ráz a směr fašismu.

Oceňujeme-li filosofické soustavy, jak radí jeden filosof našeho směru (Przywara), podle „Struktur der Prävalenzen", t. j. podle jejich převážných myšlenek a zásad, tak že jich nestavíme šmahem na pravo či na levo, k uznání či k zavržení, nýbrž vybíráme z nich, co platné a dobré, měl by i tento fašistický důsledek něco správného do sebe a pro nás dobrého. Ale jenom něco, a to ne podle důvodů daných v soustavě samé, která jest libovolnou, vědeckému myšlení nepřijatelnou konstrukcí, ale podle důvodů vzatých odjinud, z filosofie zdravého realismu, který zná a uznává též osobnosti jiné, nikoli jen sebe a svoje myšlení.

*

Lidové umění výtvarné

má — podle J. Vydry v NVČS 1930 č. 2 — „tyto stupně projevů, skoro jako u dětí, ale také jen do určité výše: 1. čmárání, rytí, vrubořez, řazení rythmické; 2. stadium schemat, figury, zvířete, květiny; 3. stadium tří hlavních pohledů, profil, enface a tříčtvrteční; 4. ev. propracování některých charakteristických znaků skutečného jevu, ale dál se umělec lidový jako samouk nedostane . . . lidové umění nevychází z hranic plošnosti a linearnosti . . ., výše, t. j. k perspektivnímu postavení figur nejde; jde od detailů k celku . . . (kdežto umělec jde od celku k detailu) . . . nedá se tedy uměle povznésti školami a akademiemi, jak tomu chtěli kdysi romantikové."

*

KNIHOPIS.

J. Guibert, Etudes de théologie mystique. Cléder, Toulouse 1930. S. 328.

J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus. Duncker, München 1930. S. 338, 14 M.

L. Lehn, La raison règle de la moralité d'après s. Thomas. Gabalda, Paris 1930. S. 264, 15 f.

J. Pastuszka, Niematerjalmość duszy ludzkiej u św. Augustyna. Studjum filozoficzne. Tow. wiedzy chrześc. Lublin 1930. S. 200.

A. Petrani, De relatione iuridica inter diversos ritus in ecclesia catholica. Marietti, Torino 1930. S. 116.

E. Schlund, Die Stellung d. Religion in d. modernen Seele. Lamas Nachf., München 1930. S. 118, 2·80 M.

F. Soignon, La loi d' homme. Devoir et droit. Spes, Paris 1930. S. 132, 10 f.

K. Wais, Bóg, jego istnienie i istota. 2. vyd. Bibl. relig. Lwów 1930. S. 248.

A. M. Walz, Compendium historiae ordinis praedicatorum. Herder, Roma 1930. S. 678, 60 l.

Vychovatelský.

sl. — Rodičovká sdružení

na školach národních a středních jakož i na učitelských ústavech mají býti podle výnosu ministerstva škol. a nár. osv. z 19. V. 1930, č. 1516 prez., zřízena počátkem školního roku. (Viz Věstník minist. šk. a n. osv. roč. 1930 str. 320.)

Očekává se, že organisovanou spolučinností mezi rodinou a školou se zlepší výchova rodinná, podporována a doplňována bude činnost školy a vytvářeti se bude veřejné mínění příznivé potřebám školským.

Úkolem rodičovského sdružení jest:

a) pomáhati škole, aby se v ní vytvářela zdravá pospolitost mezi rodiči, učiteli a žáky;

b) raditi se s učiteli o otázkách výchovy rodinné a společenské a pořádati pro rodiče přednášky, rozhovory, výstavy a p.

c) zřizovati a udržovati pro mládež podniky podpůrné (stravování, ošacování, rozdílení učebných pomůcek a j.), zdravotní a rekreační (útulky, zotavovny, prázdninové osady a výpravy), pomáhati při umístění a úpravě školy, dílen, kuchyní, žákovských čitáren, při péči o pravidelnou školní docházku, při opatřování míst, při dopravě žactva atd.

Rodičovské sdružení má tedy dodati heslu „spolučinnost rodiny a školy“ hlubšího smyslu. Jde jen o to, aby byla řádně vedena.

Poznají-li rodiče, že jsou svoláváni, aby prostě vyslechli přednášky, které s účelem nové organisace mají málo nebo nic společného, budou sdružení živořiti nedostatkem účasti obecenstva a mnohá i zhynou jako místy jejich předchůdcové, t. zv. besídky s rodiči.

Rodiče musejí se přesvědčiti na schůzkách, že výchova jejich dětí získává. Nesmějí býti zklamáni. A zklamáni nebudou, když hlavní themata spoluřešená s rodiči budou čerpána jedině z výchovné práce školské.

Nový úkol tu vyrůstá učitelům, i učitelům náboženství.

Řádnými členy rodičovských sdružení jsou rodiče žáků příslušné školy nebo odpovědní dozorci žáků. Mimo to mohou se státi mimořádnými členy (bez práva volebního) jiní přátelé školy. Tedy i kněží-neučitelé.

Zas kousek půdy, kde možno přesvědčovati o nesmírném významu náboženssko-mravní výchovy i v rodině i ve škole!

*

sl. — Vyučovací methody.

Cílem výchovy jest uschopniti dítě pro život. To uschopňování začíná se v rodině, kde poznávání okolí, hra, práce, vyžadovaná rychlost a přesnost výkonu, navykání, radosti i smutky rodičů, jejich vzájemná úcta a láska a mnoho jiných podnětů mocně působí na dítě, probouzí v něm a usměrňuje pudy, vyvolává touhu po poznání,

rozvíjí citový život, podněcuje tvořivost, vychovává vůli. To všechno děje se nejpřirozenějším postupem.

Z tohoto přirozeného vývoje a vyzbrojování pro život je dítě vytrženo a odevzdáno škole, která svými umělými zařízeními má býti hlavním prostředkem výchovy, arsenálem výzbroje pro život.

Soudilo se: čím více zbraní, tím lépe. Čím víc bude dítě věděti, tím lépe uplatní se v životním boji. Důsledkem byl požadavek, aby škola dodala dětem co nejvíc vědomostí.

Vycházelo se z předpokladu, že dítě je vlastně dospělý člověk v malém vydání. Že tedy stačí ohromné množství poznatků jednotlivých vědních oborů zjednodušiti a po kouscích vkládati do dětí. Tento názor uplatnil se ve školách. Stačilo, když dítě bylo ve škole tiché, dávalo pozor, opakovalo po učiteli a naučilo se uloženému nazpamět. V popředí byl učitel, učebná látka. Dítě passivně přijímalo.

Výsledky takového vyučování vedly k poznání, že školní vzdělání nesouvisí se skutečným životem, že škola nevychovává pro život. Ona nerespektovala dítě, dětskou přirozenost, jíž se naprosto liší od člověka dospělého. Jeho schopnosti a potřeby jsou jiné. Dítě myslí konkretně, chce pohyb, tvoření, činy, život. Vědecké poznatky i učebná látka z nich vzatá byly též původně čímsi živým, ale život z nich vyprchal, konkreta změnila se v slova tištěná, mluvená. Slovem útočila škola na dítě a slovům se žák učil.

Tak tomu bylo v t. zv. škole trpné.

Dítě v nejlepším případě vycvičilo si pamět, rozum, obrazivost. Ale to ještě nestačí pro život. V životě je třeba lidí tvořivých, lidí činu. Ne passivních.

Duševní činnost dítěte v předškolním čase děla se čistě konkretním způsobem, jak toho vyžaduje jeho přirozenost. S tou přirozeností přijde do školy, jí má se škola přizpůsobiti, na ni navázati, aby dítě jako doma samo se zachytilo učebné látky, aby ji spoluprožívalo, spoluzmocňovalo se hodnot. Je třeba, aby žáci samostatně viděli, pozorovali, myslili a jednali. Aby vnitřní napětí, vyvolané činností rozumovou, citovou, přešlo v rozhodnutí, v čin.

Poznatek má svou hodnotu. Je ziskem pro dítě, i když se mu podá hotový. Ale nepoměrně větší význam má, dospívá-li s v o u cestou k tomu poznatku, dopracuje-li se ho. Tak se v něm rozvíjí aktivní síla životní.

Toto poznání uvedlo v život t. zv. č i n n o u š k o l u.

Vědecko-výzkumné práce v oboru psychologie dítěte dávají nová hlediska na výchovu ve škole, určují změny v dosavadních vyučovacích methodách, vedou k novým postupům, jimž přizpůsobuje se i forma organisace školní práce.

Tak methoda individuálního vyučování v plné míře uplatňuje t. zv. d a l t o n s k ý p l á n, rozšířený v Americe a v Anglii.

Školy podle tohoto plánu zařízené nemají tříd. Žáci v dokonale vypravených pracovnách řeší určené úkoly, jak vyplývají z celkového pracovního plánu. Při práci mají bohatý výběr pomůcek. Učitel udílí pokyny, požádá-li žák o ně, a příležitostně povzbudí, aby bezradného

uvedl na cestu k samostatným „objevům“. Žák se tu učí pomáhati sám sobě. Předmětem ústního vyučování je zhodnocení a doplnění samostatné práce žáků.

Americká methoda projektová liší se jen jménem od německé Konzentrationsmethode a ruské methody komplexové.

Komplexem je tu souhrn poznatků všech vědních oborů i praktického života, které se váží k jednomu jevu. Na takových koncentračních bodech se zpracuje vyučovací látka na ně nakupená. Na př. žáci se zajímají v určité chvíli o strom. Tím je dán motiv, který se rozvíjí v poznatky přírodovědecké, národohospodářské, dává popud ku kreslení, psaní, počítání, čtení atd. Učivo se z projektu vyčerpává, pokud trvá zájem žáků. Šířka a hloubka komplexů jest určena rámcem studijního plánu. Tento postup vylučuje rozdělení předmětů na jednotlivé hodiny.

Koná se celá řada pokusů uplatniti nové proudy ve školní výchově. A jest jistě zajímavé, že i ty nejmodernější směry jsou jen novým vyjádřením starých paedagogických myšlenek.

*

Katecheti v Italii.

Italské střední školství podle nových úmluv dostává teprve teď — nám ku podivu! — učitele náboženství. U nás bylo vyučování to značně okleštěno, z vyšších tříd, kde by ho zvlášť bylo potřebí, vyřazeno a z odborných škol zůstalo vůbec vyloučeno. Není tomu dlouho, co se přetřásala otázka, možno-li vůbec náboženství „učiti“ a patří-li tedy vůbec do školy; naši čtenáři se asi na ty spory pamatují. Nebylo v nich možno nedotknouti se bolačky, že vyučování to u nás tak málo kladných stop v intelligenci zůstavovalo. Našla se ovšem ihned výmluva nejpohodlnější, na — rakušáctví, oblíbenou to podušku pro kteroukoli neplechu.

Bylo by jistě velmi zajímavo a poučno, srovnati v té příčině studovanou laickou intelligenci v našich krajích severních, která v střední škole, nejen katolické, se náboženství učila, s intelligencí krajů, na př. italských nebo francouzských, kde vyučování toho nebylo. Byl by to velkorysý příspěvek k náboženské psychologii a k náboženským dějinám, příspěvek, jejž napsati by ovšem dovedl jen dobrý znalec, pracující bez nicotných frází. Dopadlo-li by takové srovnání ve prospěch vyučování či proti němu, nesnadno říci, ač ovšem by ještě pak ostala otázka, kde byla vina či zásluha. Výsledky nynějšího zdobrovolnělého vyučování u nás — od kteréhožto zdobrovolnění proti rakušácké závaznosti očekáváno bůhví co — nejsou snad ještě tak zjevny, aby oprávňovaly k celkovému úsudku. Třeba tedy vyčkati. Pozoruhodno jest, že náboženské uvědomování a vychovávání se tolik přenáší mimo školu do spolků . . .

Zástupci italských katechetů byli přijati v audienci od Pia XI, jenž právě teď okružníkem o výchově tak zřetelně a důrazně vytyčil její náboženské základy a zásady. V promluvě pravil sv. Otec, že dává

přednost názvu „katecheta“ (u nás vedle něho zobecněl „professor“ na roveň ostatních středoškolských učitelů nebo professorů, což prý pp. katecheti raději slyšeli). Doporučoval jim hlavně skromnost a pokoru, jak k ní vybízí lépe poznaná pravda! Z pomocných spisů jim doporučoval zvláště abbé Ségura známé Odpovědi k námitkám proti náboženství. Zdali vlaští katecheti budou také literárně víc pracovati než tomu jinde?

*

Mezinárodní svazy a sjezdy studentské pracují ve svém oboru a ve svých mezích o to, oč nám všem státi jest: aby se národové zase sblížili, poznávali, smiřovali a v práci o vyšší kulturu spojovali. Jestiť studentstvo, zvláště vysokoškolské materiálem, z něhož se tvoří budoucí vůdcové národů a říší.

Neutrální svaz měl letos schůze v Bryselu, katolický (Pax Romana) v Mnichově. Na obou bylo živě rokováno, až příliš živě, jak u mládeže přirozeno. V rozpravách především vyznívalo, kolik práce jest ještě potřebí, aby se vyjasnil poměr internationalismu a zdravého nationalismu. Budoucí povolání akademiků jest internationální, vědecké, a tedy všeplatné, ale podle odborů více méně nationální, ve službě těch kterých národů nebo států. Toť samozřejmo, ale cesty nejsou ještě samozřejmé.

V popředí jsou také otázky sociální, jednak každé zemi zvláštní, co do hmotného zaopatření vlastního studentstva, jednak co do výměny mezinárodní, jak by hmotně mohla býti umožněna a prováděna.

Neposlední musejí býti otázky náboženské. Neutralita, jak známo, nikde v praxi neutralitou nebývá, kde se t. z. neutrálové cítí v převaze. Katolické kruhy jsou proto již obezřelejší a slovní neutralitě tuze nedůvěřují. V duchovědách jí zpravidla ani býti nemůže, a ve vědách reálních se jí obyčejně nešetřívá tam, odkud se prohlašuje.

*

Z východu.

Katolická universita v Tokiu (Iochi daidaku, vysoká škola vědění) založená 1908 a 1928 i státem uznaná, když se jí podařilo sehnati a vládě odvésti vysoký obnos garanční, staví si novou budovu v předměstí Yotsuya-Mitsuke. Má 2 fakulty, obchodní a literární, kromě nich školu večerní a letní. Zatím jsou na katolických učilištích také domorodí učitelé nekatolíci, vydržovaní tedy z peněz missijních; ale katolického učitelstva přibývá. —

Nanking-ská vláda novými výnosy znemožňuje vyučování náboženství, opouštějíc tedy zásadu volného vyučování, jak v republice byla prohlášena. — Vydán čínský překlad Mercierovy socialní filosofie a Summy sv. Tomáše Aq, poprvé vydaný r. 1670 od jesuity L. Buglio. —

V Minsku má býti založena universita bezbožců spolkem toho jména. O jednu víc nebo méně na světě, na tom by již tolik nesešlo, zvláště v nynějším Rusku; ale jaká to věda!

Hospodářsko-socialní.

tj. — Zadlužování obcí

v našich hospodářských dějinách již od 15. století souvisí se zjevem, že kupní síla peněz klesá a peníze se stávají vzácnějšími a hledanějšími. Nedostatek peněz zaviňuje, že se dělají dluhy, které mnohdy hluboko rozrušují obecní správu. Jaké bývaly následky dluhů obecních v 17. století, možno dosti zajímavě postřehnouti i na statku brněnské kapituly.

Obce na pilné potřeby nemajíce hotových peněz, vypůjčovaly si, kde a jak mohly. Samy spravovaly peníze sirotčí, a z truhlice, kde je opatrovaly, nejčastěji si obecní úřad pomáhal; stávalo se tak po menších částkách, až takové půjčky narůstaly na značný obnos. Na př. obec ve Zvonovicích vypůjčovala si počátkem 17. st. sirotčích peněz každým rokem na vojáky a na jiné potřeby: r. 1601 — 10 zl. mor., r. 1602 — 22 zl. m., r. 1603 — 16 zl. m., r. 1604 — 25 zl. m., r. 1605 — 30 zl. m., r. 1606 — 1 zl. 15 gr., r. 1607 — 20 zl. m., r. 1608 — 22 zl. m., r. 1609 — 14 zl. m., r. 1611 — 23 zl. m. 6 gr. 2 p., r. 1612 — 7 zl. m., r. 1613 — 9 zl. m., r. 1615 — 4 zl. m., celkem bylo toho již 203 zl. čili tol. m. 21 gr. 2 p.; potom v letech 1619—1623 vzato bylo ještě ze sirotčích peněz 50 tol. m. 10 gr. 2 p., takže dluh vzrostl na 254 tol. m. 1 gr. 4 p. Tyto sirotčí peníze úrokovaly se 8%.

Nebylo-li již peněz sirotčích, bývaly obce odkázány hlavně na peníze kostelní, a tam hotové peníze bývaly nejspíše u nadací; obnosy na nadace odporučované ukládaly se na jisté místo na věčný úrok, jemuž se říkalo census reemptitius, vidrkauf. Takové nadační peníze vypůjčovaly si obce a kostelní „patroni“, „páni dědiční opravní kostela a fary“ obcím půjčovali dávajíce jim peníze „pod vidrkauf“. Tak kostelních peněz z habrovanského statku, jenž náležel jesuitům, vypůjčila si za války třicetileté obec Zvonovice 200 tol. m. na výkupné a výpalné, na salvy kvardie a všelijaké válečné nátisky; úrok z nich se platil napřed po 13 let 6%, a potom 8 .

Starší ještě doklad máme z Bohunic. R. 1576 vydali rychtář a konšelé přísežní dědiny Bohunic zápis, že jsou dlužni dluhu pravého a spravedlivého jim vděk v jejich pilnou potřebu půjčeného 100 tolarů mor. purkmistru a radě města Brna, jakožto pánům dědičně opravním kostela a fary sv. Jakuba, a slibovali tento obnos zaplatiti ve třech letech pořád zběhlých, a při sv. Kunhutě oltářníkům a správcům té fary úroku vydávati každého roku 10 tol. m. Obec však ve třech letech půjčky nezplatila, ale úroky řádně platila. Ani později jistina nebyla zplacena, úrok však odváděn. Podobně tomu bylo u Ořechova, který si také vypůjčil od kostela sv. Jakuba 30 tol. m. Tak zůstávalo i za války třicetileté.

Za bídy a drahoty válečné úrok 10% byl ovšem veliký; byl tedy snížen r. 1631 po dokončeném jednání císařské komise proto nařízené, aby dluhy všech královských měst na Moravě byly vykázány, na 6%. Zatím byly již Bohunice od r. 1577—1631 zaplatily úroků 550 tol. m.; potom až do r. 1648 zaplatily 6% úroků 102 tol. m.; do tohoto roku zaplatila tedy obec na úrocích 652 tol. m., — a jistinu 100 zl. zůstávala dlužna. Od r. 1649 neplatily Bohunice však ani úroků, takže dlužné úroky od r. 1649—1670 zase činily 132 tol. m.

Ale město Brno r. 1670 začalo se domáhati zaplacení jak jistiny, tak i úroků. Nesrovnalost, že tolik již bylo zaplaceno samých úroků, a že přece ještě zbývá tak veliký dluh, vyjádřila se při tom v této úvaze: kdyby se ten dluh 100 tol. m. hned od r. 1577 do r. 1670 (tedy za 94 let) úrokoval 6%, — což by zajisté u všech instancí se zodpovídalo, nehledíc na těžké válečné časy, na úplné zpustošení dědiny za obléhání Brna a na grunty, jež jsou u vsi ještě pusté, — obnášelo by to 564 tol., a připočte-li se 100 tol. jistiny, činí to obnos 664 tol.; kdyby tedy na zaplacení těchto 664 tol. se počítal obnos úroků již vskutku zaplacených 652 tol. m., mělo by se — na tento způsob — na zaplacení jistiny dlužné i úroků položiti ještě jen 12 tol. m.

Ale ovšem na zaplacení takovým způsobem nechtělo město Brno přistoupiti, a dožadovalo se jak dlužné jistiny tak i „zasedělých“ úroků. Bylo o tom jednání mezi r. 1672—1677 zvláštní komise kapitulní a městské; kapitula jménem svých poddaných z Bohunic chtěla dlužní úpisy převzíti a obnoviti a roční úroky platiti, ale žádala, aby se tři čtvrtiny dlužných úroků odpustily. Skutečně bylo pak r. 1677 smluveno, že se má za všecky staré zasedělé úroky až do r. 1672 platiti od Bohunic i Ořechova 33 zl. (čítáno teď všecko ve zlatých rýnských). Dlužný kapitál z Bohunic obnášel 116 zl. rýn. 40 kr., z Ořechova 35 zl. r., nové úroky od r. 1672—1677 za šest let: po 7 zl. u Bohunic činí 42 zl., a po 2 zl. 06 kr. u Ořechova dělá 12 zl. 36 kr.; takže celkový dluh je 239 zl. 16 kr. Z toho připadlo na Bohunice: staré úroky 21 zl., nové úroky 42 zl., kapitál 116 zl. 40 kr., celkem 179 zl. 40 kr., a na Ořechov: staré úroky 12 zl., nové 12 zl. 36 kr. a kapitál 35 zl., celkem 59 zl. 36 kr. Tehdy r. 1677 obě obce zaplatily z dlužného obnosu jen úroky z let 1672 až 1677 obnosem 54 zl. 36 kr., ostatek ještě zůstal. Aby se konečně dluhu zbavili, prosili Bohuničtí kapitulu, aby za ně zaplatila městu Brnu těch 100 tol. m., že budou tyto peníze po něčem zpláceti; zasedělé úroky že už obec sama zaplatí. Ale ještě r. 1679 zůstával oběma obcím tento dluh: kapitálu 151 zl., smluveného úroku do r. 1672 obnos 33 zl., a zasedělý úrok za 2 léta, u Bohunic 14 zl. a u Ořechova 4 zl. 12 kr., — celkem tedy 202 zl. 12 kr.

Rovněž Nebovidští byli dlužni kostelu sv. Jakuba peníze. Původně obec jen ručila za 50 zl. m., jež si vypůjčil Wolf Kleinfeit r. 1602; v zápise bylo sice tehdy napsáno, že ručení má býti obci beze škody, ale dluh zůstal potom obci, když Kleinfeitův grunt byl prodán. Obec

platila roční úroky (po r. 1631 činily 3 zl.) do r. 1646; potom již neplatila. Teprve r. 1675 zaplatili dluh kostelu sv. Jakuba.

Také kapitula sama půjčovala svým poddaným obcím, a kostelní peníze dávala jim pod vidrkauf. Začátkem války třicetileté měla pod vidrkauf daných peněz u Podolí 200 zl., u Prace, Ořechova a ulice Cejlu po 100 zl., u Velešovic, Bedřichovic, Mokré, Komárova a Nebovid po 50 zl. m. Úroků dávaly obce 6%, jen ulice Cejl 5%. Za obtíží válečných půjčovala kapitula opětovně poddaným obcím; r. 1637 do Zvonovic 200 zl. m., do Horních Heršpic 100 zl., do Nebovid 75 zl. na 6%.

Kromě toho když pilné potřeby naléhaly, vypůjčovaly si obce, kde jen mohly. Již r. 1616 vypůjčily si Velešovice 100 zl. m. od Martina Haubta, provazníka v městečku Rousínově, na jeden rok. — Rousínovec byl dlužen Tomáši Bergerovi v Novém Rousínově 50 zl., a když nemohli zaplatiti, prosili r. 1640 probošta Filipa hr. Breinera, děkana a kapitulu, aby za roční nájem 10 zl. mohli na pět let zastaviti Bergerovi kus obecního pole za kostelem, — ale ještě r. 1649 bylo povoleno jeho vdově dvě léta onoho pole užívati; osedlí pak poddaní byli povinni na poli za žní po jednom dni pomáhati. — Obec Bohunice vypujčila si r. 1638 od Havla Tekla z Lískovce „na všelijaké potřeby“ 30 zl. m.; r. 1649 zaplatila na to 11 zl. rýn. 35 kr., — ale ostatek vymáhal Tekl ještě r. 1667. A ještě bylo nebezpečí, že vůbec nic nedostane: bylo totiž poukazováno na ustanovení Obnoveného Zřízení, že žádný poddaný nesmí bez vědomí svého pána nebo jeho úředníka přes tři kopy vypůjčiti nebo zaručiti, a učinil-li tak, že není pán nebo úředník povinen žalobci k té sumě pomáhati, a že nemůže proto býti žalován.

Kromě půjček na penězích přečasto také prosívaly obce o zapůjčení obilí na setí i na živobytí pro své sousedy; oplácelo se pak buď po žních (za 1 měřici „štrejchovanou“ dávala se měřice „na vrchovatě“), nebo zaplatilo se obilí penězi.

Dluhy a půjčky jsou svědectvím těžkých časů. Zle bylo poddaným, ale také vrchnostem bylo nésti tehdejší obtíže, zvláště duchovním. Tak často se předkládalo milostivé poručení císařovo, aby stav prelátský poskytl mimořádnou půjčku, — a ta se ukládala hodně veliká, a nikdy se neoplatila. A od poddaných pomřelých a rozběhlých od vypálených domů a zpustlých gruntů neměla vrchnost důchodu. Teprve když se znovu osazovaly pusté dědiny a minula tří, čtyřletá lhůta, za které byli noví poddaní osvobozeni od platů a robot, scházely se zase platy, a tehdy mezi ně jako stálý plat pro vrchnost býval čítán také úrok z obecního dluhu, a tato položka zapisovala se jako „vidrkauf“; zůstával stále 6%, jen býval přepočítáván na zlaté rýnské. Staré půjčky totiž byly dány obcím ve zlatých čili tolařích moravských, ale když v 2. polovici 17. století počítalo se již obecněji ve zlatých rýnských, přepočítáván byl i vidrkauf do zlatých rýnských; když tedy 100 tol. m. rovná se 116 zl. rýn. 40 kr. (nebo 30 tol. m. rovná se 35 zl. rýn. — do rýnského

je 60 kr.), činil vidrkauf ze 100 tol. m. 7 zl. rýn. a z 50 tol. m. 3 zl. rýn. 30 kr. Podle toho lze poznati, kolik obnášely staré půjčky dané obcím, když ještě r. 1750 platila jako stálý plat obec Podolí vidrkaufu 14 zl., Ořechov 7 zl., Prace 6 zl., Bedřichovice, Mokrá, Zvonovice, Velešovice, Komárov, Nebovidy po 3 zl. 30 kr.

Tak také dluhy obecní ukazují, jak kdy bylo. Úrok 10% na konci 16. století zřejmě praví, že peníze byly vzácné, hledané, — a s tím se zrovna srovnává známé tehdejší úsilí vrchností, aby u obcí a poddaných rozhojnily o nějaký zlatý nebo groš své důchody. Vysoký tento úrok byl nemožný v rozvratu hospodářském, který nastal za třicetileté války; byl tedy úředním řízením snížen na 6%, a tento úrok stal se pak pravidlem na budoucí dobu, ač přece i potom někde se žádaly 8% úroky ze starých dluhů; menší úroky na 5% nebo dokonce na 4%, jež se také někdy platily, byly jen výjimkou a známkou přízně a blahovůle k dlužníku. Theoreticky byla povinnost platiti úroky pořád, dokud se nesplatil kapitál, ale vskutku obce po válce, když byly zpustošeny a zkaženy skoro úplně a znova se teprve osazovaly, platiti nemohly a přestaly. Zasedělé úroky vzrůstaly velmi povážlivě a vůbec nebylo naděje, že by se kdy zaplatily; vymáhaly-li se dluhy, nezbývalo, než zasedělé úroky z největší části odpustiti. U vlastní vrchnosti, když dědiny byly zkaženy, neplatily se žádné úroky; potom když se dědiny zase osazovaly, byly čítány úroky za stálý roční plat, jemuž se říkalo „vidrkauf“, který se od obcí s ostatními vrchnostenskými platy odváděl.

Obcím se ochotně od vrchností půjčovalo, neboť obecní dluhy byly jisté, protože obec je „nesmrtelná“.

*

Zbytečný dovoz.

Tak nazývají naši hospodáři-idealisté dovoz zboží přepychového neb jinak postradatelného a spočetli, že r. 1929 k nám z ciziny dovezeno: likérů za 272.200 K, šumivých vín 324.300, jemných sýrů 1,736.700, bavlněných krajek a výšivek 1,516.800, orientálních koberců 3,222.900, celohedbávných tylů a gázů 17,193.400, jemných kožešin 6,366.500, zlatých výrobků 3,193.700, skleněného zboží 4,208.500, voňavek a pod. 901.300, salámů 476,600, pomerančů 1,000.000, banánů 700.000, kalifornských a austral. jablek 230.000 atd.

Toho všeho prý vlastenec ani vlastenka nepotřebuje a nemá kupovati. Ovšem se zapomíná, že některé druhy zboží jsou chráněny obchodními smlouvami, na př. s Francií, a že jest jakási vzájemnost v obchodování. Před válkou jsme měli na př. t. z. jižní ovoce „doma“ (v Goricku a Tyrolsku), a bylo nám dobré proti zdejším kyselákům, předčasně naškubaným; nyní totéž „jižní ovoce“ dovážíme přes dvoje hranice, ale nebýti toho, počítala by se u nás každá kadlátka nebo hruška za zboží delikatesní!

R. 1925 utratili prý naši v cizině na 596 milionů K. Kolik cizinci utratili zde, nepraví se. Hlavně by tu přišly v úvahu lázně v Čechách,

neboť jiných návštěvníků není tuze mnoho, a ty návštěvy slavnostní stojí peníze nás.

Rakousko si počítá na 200 — 250 milionů šil. z cizineckých návštěv, ovšem kromě nákupů, jež těžko odhadnouti. Hlavní proud jde do Salzburgu a do Tyrol, méně do Vídně, ač ta zase má výhodu četných sjezdů mezinárodních.

Švycary si čítají příjem od cizinců na 200 — 250 mil. šv. franků. Hostinští však si stěžují, že cizinci méně než dříve zůstávají na jednom místě, tak že bývá více dní neobsazených.

V Italii si čítají cizinecký výnos přes 2 miliardy lir, z čehož nejvíce připadá na Řím a na bývalé území rakouské. Ostatně poslední dobou příliv cizinců prý klesá.

Francii r. 1928 zbylo 7.500 milionů fr. cizích peněz, když odpočítala od celkového příjmu těch 1.500 m. fr., které prý Francouzi utratili v cizině.

*

Z našeho peněžnictví.

Moravsko-slezská země má 3325 obcí, z nichž je 126 měst, 222 městysů, a má 2226 peněžních ústavů: 1352 raiffeisenek, 751 záložen, 115 spořitelen a 8 bank s pobočkami, jež ono číslo „peněžních ústavů“ ještě o něco zvyšují. Záložny mívají někdy zvláštní stavovské označení (rolnická atd.), ale jsou ovšem pro všechny občany, i když ta neb ona se výslovně zove „občanskou“. Některé ústavy mají po venkově svoje sběrny. Soutěž je tady veliká, jak co do hledání vkladů, tak co do nabízení půjček, ale s tím rozdílem, že úrokování vkladů se pohybuje v mezích dost úzkých, kdežto půjčky se nepoměrně zdražují — nejen oprávněným úsilím o přiměřené zajištění, ale i vysokými výdaji režijními.

*

Úspory v ministerstvech.

Přebytky z účtů jednotlivých ministerstev naproti rozpočtům, tedy „úspory“, třeba posuzovati různě, pochvalně neb odmítavě. Úspory v ministerstvu, které neprovedlo potřebných věcí z rozpočtu, nezaslouží pochvaly, nýbrž důtky, že nedělalo, co podle rozpočtu dělati mělo. Úspory na zbytečnostech jsou ovšem chvalné, ačkoli rozpočet sám byl takto nechvalný.

*

Žebráci v Brně

z ulic a od kostelů skoro zmizeli, což jest nemalá vymoženost a měla by se provésti také v jiných městech. Když selhal pokus se žebráčenkami, jak před časem zavedeny, aby se překazily obchody tolika povalečů z města i z venkova, zakročila policie důrazněji — o městské skutečně potřebné lidi se postarala jinak, venkovské vykázala z města. Rozhodně jest pouliční žebrota nejšpatnějším způsobem chudinské „péče“.

Politický.

U nás.

Sněmovní práce zdají se pokračovati klidněji, než jak několikaměsíční příznaky věštily. Hlavní původce nespokojenosti, rozuměj: poslanecké, ministr financí, jest povolnější, a proto —. Pro celek důležitější jest, budou-li spokojeni také poplatníci. Ale to už se nějak spraví: zvýší se ty a ty poplatky, politické strany si za to navzájem vynadají, že ta a ta tím vinna, a — bude zas dobře. Ruka ruku myje!

Trapné rozpaky působí naší nyní vládě popravy a věznění Slovinců v Italii (dříve Gorice, nyní Terst a kdoví co ještě přijde), a jak hanebně prý se chovali naši Sokoli při osudné srážce lodě jugoslavské a vlašské po slavnostech sokolských. Že teprve tyto křiklavé případy pobuřují naši veřejnost, když odnárodňování Chorvatů a Slovinců (ale i Němců) v Italii se provádí už 10 let, jest příznačné. Italie zajisté si důrazně zakáže vměšovati se do jejích vnitřních záležitostí, a od nás tím spíše, jelikož ona prvá záležitost se ani netýká Čechů, a druhá čeká na vyšetření. V každém případě bylo by záhodno zpytovati také svoje vlastní svědomí. Irredenta je slovo vlašské, vlašská byla původně jeho praxe, ale nic nevadí, aby si je i ji osvojili také jiní! Jelikož jsme si s Italií z dostřelu, a Italie nyní ve světě něco znamená, zůstane zdejší bouře bouří ve sklenici vody, leda že bývalé válečné spojenectví klesne ještě více v kursu.

*

Panevropa a menšiny.

Briandův politický sen nedochází mnoho souhlasu ani na evropské pevnině, tím méně v Anglii, zde ze známých příčin konkurrenčních. Ale dosněn ještě není, poměry zcela věcné, nevysněné, budou silnější než jakákoli nepříznivá ideologie. Roztříštění Evropy žene ji do záhuby. O tom bude v Ženevě uvažovati Společnosti národů.

Menšiny se sjely v Ženevě, a schůzím jejich předsedá právě Slovinec (Dr. Wilfán), který nesmí do svého rodiště, nyní v Italii položeného! Ani Italie, však ani Jugoslavie nepustila do Ženevy zástupce svých menšin. A ti zástupcové jiných menšin, kteří se tam sešli, odmítají sen Briandův taktéž, majíce o pacifikaci Evropy, Briandem zamýšlené, odchylný názor, totiž ten, že takto, statu quo nunc, jest nemožná a že se Briand mýlí, pokládá-li ji za možnou na nynějších základech, mírovými smlouvami daných.

*

Německé volby

14. září překvapily úspěchem stran radikálních, radikálních v nedobrém smyslu. Odpor proti válečným reparacím byl tu jistě hlavní pohnutkou, odpor, v němž asi celá říše a všechny její strany jsou zajedno, tak že by tenhle výsledek voleb bylo možno pokládati za demonstraci chtěnou všemi. Ale politická prozíravost mohla dáti na rozum, že

demonstrací takovou se u věřitelů nepořídí nic než také odpor, a říšské zastoupení na venek se oslabí. Revoluce státu odevšad obklopeného nepřáteli nemůže vésti k úspěchu.

Případ německý znova ukazuje, že ani celkové v z d ě l á n í, jímž Němci v říši beze sporu vynikají, nechrání od politických pošetilostí, není-li při něm rozvahy a kázně.

*

S p i š

v pramenech zove se Silva Scepus (les divoký); něm. Zips. Ve 12. stol. přišli do této divočiny Sasové (Provincia Saxonum de Scepus); nářečí jejich je středoněmecké. Ve 14. stol. přibyla jiná skupina, podle řeči bavorsko-rakouská. Všech Němců je tu asi 50.000, lid pilný a spořádaný. Města jsou vesměs malá. Při dělení s Polskou připadlo jí ze Spiše asi 195 km² s 8747 obyvateli, vesměs prý Slováky.

*

L u ž i c k ý c h S r b ů

napočetla úřední statistika německá z 15. čna 1925 72.429 (asi o 40.000 méně než r. 1910) — z nich v Prusku (Dolní a Horní Lužici) 43.326, v Sasku (saské Horní Lužici) 29.085. Podle soukromých odhadů (lužických a českých), které neuznávají tolikého odnárodnění, zvýšil by se počet onen asi na 120 tisíc v Lužicích a asi na 5 t. mimo ně; v Americe r. 1920 totiž napočítali 3.624 „netříděných Slovanů" s poznámkou „téměř samí Lužičtí Srbové".

*

M a l t a.

Spor mezi Vatikánem a britskou vládou, která proto svého vyslance odvolala, není dosud ukončen. Pius XI prohlásil, že ani u britské vlády ani u Vatikánu není vina sporu, nýbrž jedině u náčelníka maltské vlády, lorda Stricklanda, jehož umíněnost i v londýnské sněmovně lord Fitzalan ostře odsoudil. Přes to Strickland spoléhaje asi na souhlas jiné strany, zrušil maltskou ústavu a volby odložil.

*

Z v á l e č n é b i l a n c e.

Mobilisováno za světové války bylo asi 74 milionů mužů.

Na frontách zahynulo asi 10 mil., tedy 13·5%.

Zajatců (kromě internovaných nevojáků) bylo ve středostátech 4,229.000, z nich zemřelo 222.800, 5·25%. V zemích Dohody ze 4,018.800 zajatců zemřelo 465.000, 11·6%.

Celkem bylo zajatců 8,250.000, z nich zemřelo 688.000, 8·3% (tedy jen o 5% méně než na frontách), což jest 7% padlých na frontách a 1% všech mobilisovaných.

Vyšší počet zajatců zemřelých v zemích Dohody nutno asi přičísti na vrub Ruska, kde se zajatcům a přeběhlíkům dařilo nevalně, kdežto na př. Rakousku i v Anglii projevováno uznání.

Zahynulých je tedy celkem asi 10,688.000. A zdá se, jakoby lidí nebylo ani ubylo . . .

HLÍDKA.

Po stopách blahoslavené Anežky v Italii.

Dr. J. K. Vyskočil. (O.)

Před druhým listem má zase český text něco zvláštního, totiž nadpis „Druhá epištola o zachování dobrého zámysla (v poznámce vydavatele: áumysla) pro nezhynující dobré“. Nadpis tento jistě nepřidal vydavatel, nýbrž jej převzal ze starého překladu českého a byl tedy přidán od překladatele, poněvadž jen tento list má takovýto nadpis a to jen v českém textu. Druhý list byl asi svým obsahem pro české ideály františkánské nejdůležitějším, odtud ten nadpis, jenž vyjadřuje stručně obsah listu. Jeho vznik padá do tuhých bojů, které sváděly dvě svaté ženy, sice prostorem tak daleko od sebe, ale duchem tak blízké: Klára a Anežka. Střediskem takořka celého listu jest místo, kde Klára povzbuzuje Anežku, aby vytrvala, následovala rady bratra Eliáše, generálního ministra řádu. Jak poznamenává Holzapfel,[1]) že se zdá, jakoby nebylo tehdy ještě pevně stanovené řehole, odkazuje Klára bl. Anežku na následování rady Rev. P. Fratris Helyae, Ministri Generalis. To bylo asi tedy okolo roku 1236 anebo jistě před 11. V. 1238, kdy byla již Anežce zaslána pevná forma řehole benediktinské Řehořem IX, ovšem k velikému zármutku Anežčinu. Ale Holzapfel zde nevystihuje to, nač reaguje list Klářin. Zde bylo nebezpečí, jež mohlo Anežčiny ideály a plány zvrátit. List

[1]) Holzapfel, Hdb. d. G. d. Franziskanerordens. Freib. im Br. 1909 s. 642.

byl patrně brzy psán za prvým, snad ještě 1235, avšak ne dříve, než byl psán list Isabelle, královně kastilské.[1])

Klára povzbuzuje Anežku, aby výše cenila rady bratra Eliáše než kohokoliv jiného, poněvadž tyto rady byly patrně onou původní řeholí svatého Františka a jejímž strážcem byl bratr Eliáš aspoň dotud, dokud proti němu nenastal všeobecný odpor v řádě. Bratr Eliáš byl při veliké své úctě k osobě Františkově a ke všemu, co s ní souviselo, svaté Kláře osobou vší úcty hodnou a také věrným strážcem oněch prostinkých slov a napomenutí, která František jako řeholi pro své duchovní dcery u svatého Damiána odevzdal svému nástupci bratru Eliášovi. Byla to tedy řehole ve smyslu, jak jí rozuměl sv. František i sv. Klára, ale nikoli ve smyslu církevním. A právě tehdy se jednalo o to, dáti chudým paním od sv. Damiána nějakou řeholi již církevně schválenou, neboť lateránský sněm výslovně zapovídal řehole nové, a mluvilo se i o potřebě nějakých statků pro klarisky.

To vše nezůstalo tajno svaté Kláry. Měla ostatně již trpké zkušenosti za nepřítomnosti Františkovy s klášterem v Monticelli roku 1219, jemuž tehdy dána privilegia a přikázán jakýsi majetek.[2]) I bylo se obávati něčeho podobného i nyní s Anežkou v Čechách, ba tím spíše, že se dalo mnoho uvésti příčin na zmírnění zvláště chudoby františkánské. Proto Klára tak důtklivě povzbuzuje a zapřisahá, aby Anežka vytrvale při radách Eliášových, i kdyby snad někdo jiný, jehož by musela jinak míti v uctivosti, se pokoušel dáti jí jiný směr v řeholním životě, co by bránilo dokonalosti ideálů františkánských, což už ztotožňuje patrně s dokonalostí Anežce vlastní, řkouc „perfectionem tuam". I v tom případě, kdyby musela míti v úctě rady protivné, nemá jich následovati, nýbrž co nejdůležitější jest, v ideálech Františkových, tedy i Klářiných, ať následuje chudého Krista jako chudá panna. Jde najevo, koho asi Klára myslila, jehož rady Anežka musí míti sice v úctě, ale jehož laskavé nabídce má odpírati. Tehdy ovšem nebylo ještě Kláře známo ani Anežce, že papež Řehoř je rozhodnut zavésti všeobecně řeholi benediktinskou. Tehdy týž papež nabízel jen k uklidnění svědomí všecky dispense ohledně chudoby, jež však Klára vždy pokorně sice, ale rozhodně odmítala, a z úcty, k níž ani potom, když všude jinde řehole benediktinská byla zavedena, neodvážil se papež Řehoř IX odstraniti zvláštní ře-

[1]) Erben, R. B. I. č. 880, MG. EE (XIII. saec.) I 538.

[2]) Sbaralea Bul. Franc. I. 3.

holi u sv. Damiána, ba ani Anežce naší ji nezapověděl, nýbrž jí vedle řehole sv. Damiána nařídil zachovávati řeholi benediktinskou, jakožto základní normu řeholního života.

Zajímavý to obraz: mocný papež neodvažuje se z úcty k idealismu a nadšení slabé ženy použiti rozkazu, nýbrž ustupuje, vida v Kláře sílu něčeho vyššího, nadpřirozeného, jež potírati pokládal zbožný papež za nedovolené.

Nevíme, máme-li zde obdivovati něžnou úctu papežovu a vroucí jeho pochopení pro ideály Františkovy, v duši Klářině tak krásně vykrystalizované, nebo spíše onu neoblomnou vůli a energii slaboučké, jinak tak ve všem ponížené panny, jež se nebála ani před hlavou církve houževnatě brániti ideály svého zbožňovaného Otce do poslední písmeny, ba ani se nebála povzbuzovati sobě duchem tak příbuznou duši, jakou byla Anežka Česká. Co působilo na Řehoře IX, povahu tak pevnou a neústupnou, od zamýšlených jednou plánů, tak energickou, plnou ohně a odhodlanosti na všech stranách, jak v politice, tak i v potírání bludů, že byl tak láskyplným, tak ochotně povolným vůči Františkovi i Kláře? Možno přímo říci, že Řehoř byl do idealismu šlechetných oněch a svatých duší zamilován. Byl' ostatně i jeho rozhled a bystrozrak dávno již poznal a ocenil důležitost a význam Františkova založení. Prosadil vždy sice svou vůli a svému nařízení dovedl dáti formu Františkově duši sugestivní, ale přece dovedl vůči těmto dvěma duším, o jejichž svatosti byl přesvědčen, býti tak dalece šetrným a ohleduplným, že, kde viděl jejich houževnatý odpor, ihned dekrety své umírňoval a jejich provádění zastavoval.

Jednu episodu zajímavou zaznamenávají Bollandisté k životopisu sv. Kláry. Papež Řehoř chtěl styk Menších Bratří se svatým Damiánem omezit jen na ty bratry, kterým dle papežských dekretů dána k tomu zvláštní pravomoc. Když však o tom se dověděla Klára, odeslala bratry almužníky, kteří se o sestry u sv. Damiána měly starati, nazpět jejich ministrům s trpkou poznámkou: „Vezměte si i tyto bratry, když nám berete dárce chleba duchovního". (To když uslyšel papež, ihned odvolal provádění toho dekretu.[1])

V třetím listě hned na počátku Klára projevuje radost zvláště „de . . . successibus prosperis, quibus te in incepto cursu . . . . vigere intelligo, tanto repleor gaudio . . . . . quanto te novi . . . vestigiorum pauperis et humilis Ihesu Christi . . . . . supplere defectum", ze šťast-

[1]) A. SS. Aug. II. 762.

ných výsledků, jimiž ji vidí v započatém díle prospívati, tím větší radostí jest naplněna ..... čím více doplňuje nedostatek v následování chudého a pokorného Ježíše Krista ...“ Klára se dověděla z dopisu patrně Anežčina, že se rozhodla k úplné chudobě a resignaci všeho, co jí bylo nabízeno jak královským bratrem tak i papežem a že klášter, v němž přebývala, byl odevzdán v majetek papežské stolici. Bezpochyby byla již známa odpověd z Říma listem ze 14. dubna 1237, kterým papež přijal klášter Anežčin v majetek a privileji duchovními ozdobil, a snad jí bylo již známo, že papež druhým listem z 15. dubna roku 1238 Anežce zaručil, že ji nikdo napříště nemůže nutit, aby přijala nějaké statky.[1]) Proto ona veliká radost Klářina po obavě v listě druhém vyslovené, k níž už nebylo nyní nejmenší příčiny. Anežka osvědčila se hodnou duchovní dcerou své matky. Uprostřed listu jsou hluboké ascetické úvahy, které jsou vypsány asi z nějakého traktátu. Z duše Kláry, nadšené ctitelky chudoby a prostoty a podobné zcela povahou a nadšením Františkovi, z duše to více činu a energie, než hlubokých theoretických úvah, tyto myšlenky jistě nevyšly. Český překlad, ač jinak doslovný, v této úvaze přidává větu: Hlava zajisté neb tělo jest Kristus a údové jeho jsou lidé. Je to vložený výklad o Kristu v poměru k lidem, jenž celkem nepatří do kontextu a není v žádné jiné versi. Snad jej vložil sám vydavatel.

Ku konci listu odpovídá sv. Klára na dotazy Anežčiny, zvláště ohledně postů. V tomto místě mají shodu český překlad s milánským, že posty, které, jak sv. Klára sděluje, jim dal sv. František v jakémsi spise (ut scriptum beati Francisci dicit), patrně stručných jakýchsi napomenutích, která zastupovala první řeholi klariskou, jsou na stejné dny v obou. Oba texty mají kromě Narození Páně a neděle též čtvrtky vyňaty z postů, kdežto německý text má místo čtvrtků tak zvané „pfintztage“ v rukopise B 1, kdežto Ber shodně s předešlými „donstagen“. Ku konci jest český překlad nejasný, překladatel neporozuměl latinskému originálu. Tak překládá „sane“ místo — my zdravé — „ale my upřímno řkoucí“, dále slova: a quadam (in)discreta et impossibili abstinentie austeritate, quam te aggressam esse cognovi — překládá český překladatel zkomoleně s předchozím: „Pročež pochýlené od ukrutnosti utrpení nemožného, ježto tě (Plachý vysvětluje „že jsi přijala“) přijevší zvěděla jsem, tělo tvé jest. Je to zároveň výrazný příklad opravdu otrockého překladu českého textu. Proto také překladatel pro vydání Bollandistů překládal z českého

[1]) Emler R. B. II. č. 940. Bul. Franc. I. č. 255.

textu volně, drže se jen smyslu a musel patrně užívati k tomu ještě nějakého textu jiného, snad některou německou versi. To zvláště možno pozorovati na začátku listu čtvrtého. Nyní jen ještě něco o postech v listě třetím a o datování listu. O postech praví Novotný, že se poněkud i slovně shoduje s listinou Řehořovou 18. prosince 1238. P. Lemmens[1]) rozumí této instrukci tak, že byla vzata z řehole kardinála Hugolína, již poslal sestrám kláštera v Monticelli 19. pros. 1219 a jež se uvádí ve spisech sv. Františka [J. de la Haye 1653 v Lyoně] jako t. zv. řehole sv. Františka pro Chudé paní u sv. Damiána, již pak zavedl papež Řehoř pro všecky klarisky. Ale L. Oliger[2]) s Wauerem právem mají zato, že instrukci tu vzala sv. Klára z původní formy života, sv. Františkem Kláře a sestrám jejím dané, neboť text Hugolínovy řehole nesouhlasí se slovy, v listě uvedenými, a mimo to řehole Hugolínova předpisuje posty daleko přísnější, s čímž také souhlasí prohlášení Klářino, že je to „gloriosissimus pater noster sanctus Franciscus", který tento příkaz dal, a Kláře záleželo jen na tom, aby její milá sestra Anežka Česká znala přání a vůli drahého zakladatele samého. Ovšem dotaz naší Anežky, vznesený na Kláru o postech, musel beze vší pochyby předcházeti odpověď papežovu ze dne 18. prosince 1238, neboť pak by nebylo jí možno se dále dotazovati, ba možno spíše mysliti, že snad Anežka odpověď Klářinu obdržela, která jí v třetím listě došla asi roku, jak udává Novotný, 1237 nebo začátkem roku příštího.

Čtvrtý list je psán zvláště srdečným a vroucím tónem: „Anežce, polovici duše mé a srdečného milování obzvláštní schránce atd." Starý překlad český, více otrocky věrný než smysl vystihující, překládá na začátku takto: „V ussým swé milé a přesrdečné milosti schráně obzwláštní slavné královně choti krále wěčného panně Agnežce, matce swé milé y dceři mezi wšemi ginými neyblahoslaweněgssý . . .", věrně slovo za slovem dle rk. mil. Německý překládá sice též, ale hledí více vystihnouti smysl než slova začínaje takto: „Irre halben sel vnd der sunderleichen almerein der herzenleichen lieb, edeln kvnigin, der gemaheln des lambes des ewigen kvnges, frwen Agnesen, irr aller liebsten mvter vnd s o n d e r l e i c h e r tohter vnter den andern . . ." Bollandisté pak mají tento text: Dimidio animae meae et precordialis amoris adyto singulari serenissimae reginae Agneti, matri meae dilectissimae et filiae prae omnibus s p e c i a l i t e r

[1]) Röm. Quartalschrift XVI. Rom. 1902. s. 93—124.
[2]) Arch. Franc. Hist. (A. F. H.) V. 181—209.

dilectae . . .“ Při srovnání těchto versí je patrno, že překladatel u Bollandistů měl kromě českého překladu ještě jiný text před sebou, jinak si těžko vysvětlíme, jak mohl z českého textu jen, který, nechápaje dobře významu v originále: Anime sue dimidio . . . překládá nesrozumitelně: W ussým swé milé . . ., uhodnouti to zvláštní a charakteristické: Dimidio animae. Měl tedy Bollandista ještě jinou versi a snad to byl některý rukopis německý: latinský to byl sotva, poněvadž by ho užil úplně a nepřekládal z češtiny, a česká předloha byla přece na jiných místech zjištěna. Proto právě vydavatel u Boll. překládal volně dle českého, užívaje i německého textu. Tak není překlad ani doslovným dle českého textu, jak mínil Sláma, ani není třeba úplně vylučovati mínění Setonova, že totiž Bollandisté bezpochyby znali německé překlady a některý z nich snad byl předlohou spolu s českým při novém překladě do latiny.

Domněnka však, vyslovená Slámou, zda nebyl staročeský překlad listů předlohou německému, stává se nepravděpodobnou, neboť na některých místech německý překlad vystihuje lépe a věrněji smysl latinského originálu nežli český text. Mimo to na některých místech český překlad přidává jako na vysvětlenou více významů, což v německém překladě není. Ku konci čtvrtého listu shledáváme zajímavé rozdíly ve versích.

Milánský ruk. mluví o Anežce rodné sestře Klářině, jež spolu s Klárou i jinými sestrami řeholními se odporučují Anežce a jejím řeholním sestrám do modliteb. Totéž má doslovně i německý text, a patrně u všech stejně, naboť Seton ničeho nepoznává. Kdežto český překlad nemluví o Anežce, sestře Klářině a slova v latinském textu „virgo prudentissima Agnes“, vztahuje na Anežku Českou, jimiž ji Klára oslovuje, mluvíc v osobě druhé a nikoliv jak v mil. německých textech v osobě třetí. Dle české verse mají to i Bollandisté. Jméno však druhého bratra odporučovaného v listě tomto má milánský text i s českým a Bollandisty souhlasně „Bonagura“, kdežto německý překlad má „bruder Bonamgraciam“. Seton k tomu poznamenává, rukopis berlínský má „Bonagrum“, podobně tedy jako předešlé texty. Tento rozdíl shledal již Seton mezi textem Bollandistů a německým a dovozoval z toko dobu vzniku posledního listu, ale určitě se nerozhoduje. Seton tehdy znal jen texty německé a Bollandisty. P. Robinson [1]) rozhoduje se sice pro dobu krátce před smrtí sv. Kláry,

[1]) A. F. H. III 433—447.

a to z důvodů, jež interpretuje z listu samého na konci listu: Vale, carissima filia . . . usque ad thronum gloriae magni Dei . . ., jakoby dávala poslední „S Bohem“ své milované duchovní dceři. To ovšem samo by nestačilo přesvědčiti o pravděpodobnosti, že list skutečně byl psán jako poslední pozdrav krátce před smrtí Klářinou. Proto Novotný, jenž uvádí mínění Setonovo i Robinsonovo, právem prohlašoval datování posledního listu kol roku 1250 za poněkud pozdní, uvážíme-li rychlejší tempo listů ostatních. Ale na pomoc mínění Robinsonovu přichází rukopis nejstarší, milánský, který podobně jako německý překlad má též zmínku o Anežce, sestře Klářině. Zde tedy již nemůže platiti poznámka Novotného o neporozumění německého překladatele. Neporozumění bylo na straně českého překladatele, jež přešlo i do Bollandistů. Pak se jeví nejpravděpodobnější přece myšlenka, kterou nadhodil již Seton, ale se pro ni nevyslovil, totiž že list poslední byl psán u přítomnosti Anežky, rodné sestry Klářiny. Anežka tato byla po třicet let abatyší kláštera v Monticelli, odkudž povolána krátce před smrtí své sestry k svatému Damiánu do Assisi. Byla tedy s Klárou, když krátce před smrtí posílala poslední list a poslední s Bohem Anežce České, a proto připojila se pozdravem k dopisu sestřinu. Tak se jeví pravdě nejpodobnější, že čtvrtý list byl psán krátce před smrtí svaté Kláry, jež zemřela 11. srpna 1253.

Zmiňuji se ještě o jedné poznámce, která není ani v milánském rukopise ani v překladě Bollandistů. Je to poznámka, do níž myslím starý překladatel jako asi očitý svědek událostí, chtěl vložiti kus tehdejšího života, jejž prožívala Anežka. Jsou to jen pouhé narážky několika slovy, jež jsou v českém překladě přidány: Klára napomíná Anežku: „Vyplni tyto jisté věci, jakž takž, jessto jsem psala, dobrotivě a nábožně prosím. Příjmi o těch věcech jistých aspoň žádost znamenajíce mateřskou . . .“ Mluví zde patrně o věcech, o kterých psala v předchozích listech a o věcech, které zde český překladatel jen naznačoval. Týkaly se onoho těžkého boje o ideály observance a zvláště chudoby dle vzoru Františkova a Klářina. Nemáme o tom zprávy, jak se ten boj, o němž máme četné zprávy z jiných krajů, zvláště Italie, odrážel u nás. Tomek sice praví, že ze dvou klášterů řádu sv. Františka jeden byl přísnější řehole. Ale neudává pramenů a názvy ostatně pro oba směry observance v Praze béře z doby novější. Jen kronikář minoritský u sv. Jakuba v Praze, maje zprávy asi ze starších pramenů, naznačuje něco slovy, že kostel sv. Jakuba byl vystaven nádherně a do něho uvedeni bratři v přehojném počtu.

Nádhera a velikost se protivily ideálům jak Františkovým a Klářiným, tak i Anežčiným, jíž zůstalo drahým Assisi a dle něho zřízený jí samou klášter sv. Františka v Praze — české Assisi! V listě posledním je opět theoretické poučování o t. zv. zrcadle ctností, jež Klára dala vypsati z nějakého traktátu buď doslovně nebo dle smyslu. Možno mysliti snad na podobná zrcadla u sv. Řehoře Vel. nebo sv. Bernarda.

Zbývá ještě něco říci o t. zv. Požehnání sv. Kláry. Jak Seton sděluje ve své často jmenov. publ., následuje ve všech překladech německých po čtvrtém listu požehnání sv. Kláry (B1, B3, W, D, Ber.) Seton je uveřejnil dle nejstaršího B1. Tiskem vydáno bylo před tím posledně italsky a pod čarou francouzsky v Seraficae legislationis textus originales. Quaracchi 1897 str. 281 etc. Italský text otištěn byl z nejstaršího tištěného pramene Marka Lisabonského, jenž vyšel v Benátkách 1582. Dle něho pořízen byl i francouzský překlad, který se trochu od italského liší. Také německý text podává variace francouzského, vyjma toliko tato rčení: vnd nach meinem tode ..... a dále: vnd mit den ain gaistleich vater vnd muter ir gaistleich sun vnd töhter gesegent hat..... Byla vyslovena domněnka, že přídavky francouzské připojila sv. Koleta, reformátorka klarisek v duchu sv. Kláry, jež se však narodila roku 1381 a do řádu vstoupila teprve 1406. Rukopis pak německý B1 byl, jak Seton praví, nejpozději psán roku 1393. Proto nemůže domněnka ta obstáti a třeba se Setonem za to míti, že text B1 jest nejstarší známý a Marek z Lisabonu vykazuje text pozdější a méně přesný. David Kok ve svém článku v A. F. H. II. 243—46 De origine ordinis S Clarae in Flandria — podává jinou, latinskou versi požehnání, kterou obsahuje ms. Šebestiána Bouviera, ale Seton praví, že je pochybno, zda Bouvier měl starší pramen před sebou než B1. Poznamenává, že slova ms. Bouvierův souhlasí s B1 „vnd nach meinem tode", ale nesouhlasí s druhým místem. Z řečeného ms. jde na jevo, že sv. Klára poslala požehnání krátce před smrtí svou Ermentrudě, zakladatelce klarisek ve Flandřích. Seton je názoru, že otázka, zda požehnání, jak je nacházíme v německých rk., byla původně přívěskem čtvrtého listu k bl. Anežce, či zda bylo posláno později, jest velice temná. Vyslovuje myšlenku, že požehnání to bylo jakýmsi cirkulářem, zaslaným sv. Klárou některým klášterům, zvláště těm, které založila bl. Anežka a Ermentruda. To souhlasilo by i s narážkou Tomáše Celana „omnibus dominabus monasteriorum pauperum,

tam praesentibus quam futuris, largam benedictionis gratiam imprecatur“ (Leg. S. Clarae v ASS. Aug. II. 764. cap. VI. n. 51).

Mimo to David Kok na u. m. praví, že kdyby sv. Klára skutečně poslala Ermentrudě požehnání, byla by tím vysvětlena obtíž, se kterou se potkáváme u Melissana (Ann. Min. IV 80—81. k r. 1257), který praví, že Klára poslala dva listy Ermentrudě, kdežto známe jen jeden; druhým listem by bylo ono požehnání. To ovšem by bylo jen tehdy, kdyby bylo jisto, že požehnání jak pro sv. Anežku tak pro Ermentrudu bylo skutečně posláno. Ale již Seton kloní se k tomu, že požehnání bylo zasláno jen jako jakýsi okružní list pro klarisky některých klášterů. Ale ani to se nedá dobře zastávati. Proč by to byl cirkulář jen pro některé a proč právě jen cizím, když to byl skutečný cirkulář? Snad se tím má odpomoci obtíži, že kromě německých rukopisů se v jiných versích nevyskytuje. Tím se otázka o vzniku požehnání nemůže řešiti uspokojivě.

Slova Celanova „benedictionis gratiam imprecatur“ vztahují se na milost požehnání božího, o něž Boha prosí, ale nikoliv na nějakou formuli požehnání nebo snad na nějaký okružní list. Obtíž u Melissana nutno tedy řešiti jiným způsobem. Vznik benedikce, jak ji podávají německé texty, dá se odvoditi po mém soudu jednak z požehnání sv. Františka bratru Lvovi. Neboť slova počáteční se úplně s ním shodují jen místo „Lev“ Anežka anebo Ermentruda, jednak ze slov napomenutí sv. Františka ministrům a generální kapitole a pak ze slov modlitby Františkovy, z požehnání všem bratřím a fr. Bernardovi z Quintavalle. Skladba učiněna rukou pozdější v řadách klarisek horlitelek dle vzoru „fratres spirituales“, kteří také složili si více zvláštních požehnání pro bratry horlitele, jak je zaznamenává de la Haye ve sbírce spisů a myšlenek sv. Františka. (S. Francisci As. etc. Opera omnia, Lugduni 1653.) Vznik „požehnání“ jest, jak ukazuje nejstarší verse, nikoli v Italii, nýbrž na severu v Německu. Jak doba vzniku rukopisu B 1 svědčí, byla to doba, kdy horliví zastanci ideálů chudoby františkánské, aspoň theoretické, jako věrného odlesku chudoby Kristovy, dleli více v Německu, zdržujíce se tam od dob Ludvíka Bavora, jenž jich rád používal v boji s papežskou kurií, najmě s Janem XXII.

Ku konci ještě poznámka o českém textu z roku 1666.

Starý text český, vydaný Plachým r. 1666 pod titulem: Žiwot blahoslavené Anyžky Panny rždu swaté Kláry, dcery krále Přemysla Ottakara, sestry Wáclava krále českého od starožitného spysovatele

česky sepsaný a nyní w témž starodáwním českém gazyku pro wětssý gistěgssý wíru wydaný. Wytisstěný w Praze v Urbana Goliásse léta Páně 1666, jest dosud zachován, pokud známo, jen ve čtyřech exemplářích. Sláma poznamenává jen tři: v knihovně universitní, musejní a křižovnické v Praze. Křižovnický není osamocen, jak praví Sláma, nýbrž je přivázán s dvěma jinými díly v jeden svazek. Nadpis prvního: Uzda duchovní aneb spasytedlná přemysslování o posledních wěcech člowěka od ctihodného kněze Wogtjecha Martynydesa z T. J. L. P. 1675; za ním jde životopis blahoslavené Anežky z r. 1666 a za tímto jest život Alfonsa Rodrigueza, 1665. Čtvrtý exemplář jsem našel v knihovně františkánského kláštera v Praze. Je to samostatně vázaná knížka, v jednoduché papírové vazbě červené v malém kvartu. Stránkována není zrovna tak jako křižovnický exemplář, má 52 stran a jest zařazena do knihovny konventní pod značkou O d 87 v oddělení knih: Ordinem nostrum concernentia.

Učení M. Jana Husi.

Napsal Dr. Bohumil Spáčil. (Č. d.)

Učení M. Jana Husi o církvi.

Podle katolického učení je církev skutečnou právní společností podobně jako stát. Má tedy skutečnou pravomoc nebo jurisdikci, jež se dělí jako každá pravomoc nebo jurisdikce v moc zákonodárnou, soudní a trestní, a má svoje práva. Rozdíl mezi pravomocí církve a pravomocí nějaké jiné společnosti je dán jich cílem: cílem církve a tedy i její pravomoci jest pokračovati v díle Kristově a vésti lidi ku spáse a dokonalosti. Jiný rozdíl mezi církví a jinými společnostmi právními, na př. státem, je v tom, že církev vedle pravomoci jurisdikční má ještě moc učící a moc posvěcující; tedy trojí moc (ordinis, magisterii, iurisdictionis). Církev je společností dokonalou neboli neodvislou, to jest není podrobena nějaké jiné společnosti, na př. státu, a má všecky prostředky k dosažení cíle svého potřebné buď sama v sobě, anebo jich může právem žádati. K těmto prostředkům náležejí i hmotné statky, bez nichž by mnohá ku spáse potřebná díla byla nemožna, má tedy církev také „ius in temporalia“.

Církev je společností hierarchickou čili nerovnou. Podmětem nebo nosičem církevní pravomoci totiž není celá církev, nejsou všichni údové, nýbrž pouze jedna část její, zvaná hierarchie. Hierarchie nedostáva pravomoci od lidu, nýbrž od Boha[1]), a její údové nejsou zodpovědni lidu, nýbrž pouze Bohu, nebo nižší z nich svým nadřízeným představeným. V hierarchii samé jsou totiž tři stupně: biskupové, kněží, jáhni. Biskupové mají nejvyšší stupeň moci světící (potestas ordinis) a pouze oni mají vlastním právem moc učící a jurisdikci, kněží a jáhni drží část moci světící.

Církev je dále společností monarchickou. To neznamená pouze, že v jednotlivých částech jejich biskupy spravovaných (diecesích) je vždy pouze jeden biskup mající jurisdikci a učitelský úřad pro svůj obvod, nýbrž že jeden z biskupů má nejvyšší pravomoc a nejvyšší učitelský úřad nad celou církví. Je to biskup římský jako nástupce apoštola Petra.

Podle katolického učení slíbil a dal Kristus Pán jednomu ze svých apoštolů, Petrovi, prvenství, nejenom čestné, nýbrž skutečnou pravomoc nad ostatními apoštoly a celou svojí církví. Petr byl prvním biskupem v Římě, a po jeho smrti má nyní každý jeho právoplatný nástupce na stolci římském primát nad celou církví. Co do moci ordinační není rozdílu mezi papežem a jinými biskupy, také ve své

[1]) Odezíráme nyní od theologické kontroverse, zdali biskupové mají moc svoji od Boha přímo, nebo ji dostávají od Boha skrze papeže.

římské diecesi má papež tutéž biskupskou pravomoc jako jiní biskupové ve svých diecesích, ale mimo to má jurisdikci nade všemi biskupy a celou církví. Mají pak papežové toto prvenství právem božským, a to nejen proto, že Petr dostal je přímo od Boha (Krista), nýbrž že i nyní papežové ji od Boha přímo dostávají. Volba jejich děje se ovšem podle zákonů a předpisů církevních, ale volbou označuje se jenom osoba, které pak Bůh přímo pravomoc dává. Jako nazýváme v každé společnosti toho, kdo má nejvyšší moc, hlavou, tak přísluší i papeži tento název. Ale nejvyšší, neviditelnou hlavou zůstává Kristus, a papež proto se nazývá náměstkem Kristovým.

Tato vrchní moc papežova je skutečně v církvi nejvyšší, t. j. není jiné moci podrobena zde na zemi, na př. koncilu, a nemá jiné moci sobě rovné v církvi. Jest plná, t. j. není pravomoci církevní, která by v ní nebyla obsažena, a není nikoho v církvi, kdo by jí nebyl podřízen. Jest mocí řádnou, t. j. není snad delegována od církve nebo biskupů, a není to moc, která by snad platila a jíž by mohlo býti užito pouze v mimořádných případech (na př. jenom tam, kde biskupové nestačí nebo by svojí povinnosti nekonali). Jest konečně bezprostřední, to jest papež může vykonávati svoji pravomoc bez prostřednictví biskupů, přímo s věřícími jednati a jim rozkazovati.

To jest obraz církve jako skutečné právní, hierarchické a monarchické společnosti. Ale tento obraz by byl neúplný, kdybychom neuvažovali církev také jako mystické tělo Kristovo. Církev jest nejenom skutečná zevnější právní společnost, nýbrž je společnost vniterně a podstatně nadpřirozená. Jest vniterně nadpřirozená, t. j. nejenom proto, že její zakladatel Kristus a její cíl nebeský jest nadpřirozený, nýbrž proto, že všecky její složky jsou nadpřirozeny anebo povýšeny do řádu nadpřirozeného. Všecko v církvi: její nauka, její prostředky, její autorita, její údové, všecko to nějakým způsobem má účast v nadpřirozené síle, která z Krista, pramene vší milosti, vychází, celá církev žije nadpřirozeným životem pro své úzké spojení s Kristem, z něhož proudí stále milost v jednotlivé údy a jednotlivá zřízení církve a který neviditelně stále řídí svoji církev.

Jako každou jinou společnost můžeme i církev pro její podobnost s organismem tělesným nazývati tělem; ale nazíráme-li na církev jako na společnost nadpřirozenou, žijící nadpřirozenou silou milosti z Krista plynoucí, jmenujeme ji tělem Kristovým nebo přesněji mystickým (na rozdíl od jeho fysického, hmotného těla) a Krista samého tajemnou nebo mystickou nebo neviditelnou hlavou církve. Těmito přívlastky je znázorněno, co znamená věta, že Kristus jest její hlavou, a zároveň naznačen rozdíl mezi Kristem, hlavou neviditelnou, a papežem, viditelnou hlavou církve.

V tomto mystickém těle rozeznávají pak dále bohoslovci něco, co nazývají duší této církve, a to jest právě vniterní nadpřirozený život anebo souhrn všech vniterních nadpřirozených darů a milostí

Kristových v církvi. O t ě l e církve mluvíme, když na ni pohlížíme jako na zevnější právní společnost abstrahujíce od tajemného nadpřirozeného jejího života vnitřního. Poněvadž podle učení církevního Kristus svoje milosti i mimo církev rozdává a mohou i mimo církev býti lidé spravedliví a mohou býti spaseni, jest jisto, že k duši církve mohou náležeti i ti, kdož nejsou údy těla církve, a můžeme v jistém širším smyslu církví nazývati všecky omilostněné nebo spravedlivé, ať jsou údy církevní společnosti nebo ne. Ano samo sebou lze pojem tento ještě súžiti a nazývati církví jenom ty omilostněné a spravedlivé, kteří vytrvají v milosti, kteří jsou tedy předurčeni. A vskutku mluví na př. sv. Augustin o církvi v tomto dvojím posledně naznačeném smyslu. Ale poněvadž mnozí podkládali tomuto dvojímu pojmu církve smysl kacířský, který byl od církve zavržen, nesmí se nyní mluviti o církvi jako sboru jen spravedlivých nebo předurčených. Ostatně i sv. Augustin, mluvě o církvi spravedlivých nebo předurčených, užíval slova církve v nevlastním smyslu.

Naproti tomu lze slova církev i nyní správně užívati o duších v milosti boží s tohoto světa odešlých a buď v nebi věčné blaženosti požívajících anebo v očistci trpících, i mluvíme správně o církvi vítězné a o církvi trpící. Neboť i duše v nebi a v očistci jsou spojeny tajemným svazkem milosti s Kristem jako hlavou, žijí nadpřirozeným životem z Krista prýštícím, patří tudíž k jeho mystickému tělu, a lze je tedy nazývati církví Kristovou. Ale, jak již řečeno, ve vlastním a obyčejném smyslu rozumíme vždycky církev pozemskou jako skutečnou právní a hierarchickou společnost, a bereme jméno to vždy v tomto významu, leda že by z kontextu nebo jiných důvodů bylo jasno, že se jedná o církev v nějakém jiném, méně vlastním nebo přeneseném smyslu. V tomto vlastním a obyčejném smyslu třeba zvláště slovo církev přijímati ve výrocích a nařízeních koncilů, papežů a jiných autorit. Neboť mluví-li se o církvi, které se třeba podrobiti, která jest od apoštolů založena, nástupci apoštolů řízena, která učí, dává zákony, tresce atd., je to jistě církev pozemská jako zevnější právní společnost.

To jest katolické učení o podstatě církve. To, co nauka katolická praví o vlastnostech, známkách a údech církve, je důsledkem tohoto pojmu církve. Církev je společnost v i d i t e l n á. To neznamená pouze, že nějaká její složka nebo součástka jest viditelná, nýbrž nejprve, že lze ji z nějakých zevnějších smysly poznatelných vlastností poznati jako skutečnou zevnější právní společnost (visibilitas materialis), pak že lze ji poznati také jako mystické tělo Kristovo, jako pravou od Krista založenou nadpřirozenou společnost náboženskou (visibilitas formalis). Církev, která je založena, aby v díle Kristově pokračovala, lidem zjevení Kristovo hlásala, je prostředky Kristem ustanovenými posvěcovala a k věčnému cíli vedla, musí býti společností stále až do konce světa trvající (societas perennis nebo perpetua), společností všem lidem potřebnou nebo nutnou (societas necessaria) a společností neomylnou.

Pravda o nutnosti církve vyjadřovaná někdy axiomatem „mimo církev není spásy“ znamená, že není dáno lidem na vůli, aby si sami po libosti volili cestu a způsob spásy, ale že každý, kdo pravou církev pozná, musí se státi jejím údem. Nepraví však toto učení, že by ten, kdo bez viny je mimo církev, nemohl býti spasen.

Neomylnost záleží v tom, že učitelský úřad, když něco slavnostně pro celou církev prohlásí, působením Ducha sv. je bludu chráněn a nemůže ničeho nesprávného učiti (infallibilitas activa), jakož i v tom, že celá církev, všichni věřící dohromady, nemohou něco bludného věřiti (infallibilitas passiva). Podmětem nebo nosičem neomylnosti jest podle učení katolického sbor katolických biskupů s papežem v čele anebo papež sám. Učí-li tedy katolický episkopát s papežem nějakému článku jako zjevené pravdě boží, jest učení toto takovýmto řádným hlásáním učitelského úřadu (per magisterium ordinarium) podávané neomylné, byť nebylo nikdy sněmem nebo papežem slavnostně definováno. Shromážditi se mohou biskupové ve všeobecný sněm z autority papežovy. Tato autorita papežova se jeví svoláním, předsedáním sněmu a potvrzením jeho, anebo aspoň potvrzením výnosů sněmu, který by byl snad od jiného svolán a jemuž by jiný předsedal, i jsou výnosy sněmu takového neomylny v tom, co ve věcech víry a mravů slavnostně pro celou církev prohlašují. Papež dle učení sněmu vatikánského jest neomylný, prohlašuje-li jako nejvyšší pastýř a učitel církve nějakou věc víry a mravů se týkající slavnostně pro celou církev čili mluví-li „ex cathedra“. Předmětem neomylnosti jsou tedy věci víry a mravů, t. j. nejprve pravdy Kristem zjevené (obiectum primarium infallibilitatis) a pak pravdy nebo fakta se zjevením tak související, že by o pravdě zjevené samé bylo pochybovati, kdyby nebyly jisté (obiectum secundarium).

Čtyři vlastnosti církve: jednota, svatost, katolicita a apostolicita mají zvláštní význam, poněvadž jsou také známkami církve.

Církev jest jedna, nejenom proto, že není více pravých církví, a že její neviditelná hlava jest jedna, nýbrž také a hlavně proto, že všickni údové jsou podrobeni jedné a též autoritě, jejíž hlavou jest jeden papež, vyznávají tutéž víru a užívají týchže svátostí. Jednota církve ovšem nežádá, že by všickni věřící musili výslovně (explicite) všecky pravdy víry znáti, anebo že by v různých částech církve nemohly býti různé církevní zákony a řády anebo různost obřadů při téže oběti a týchže svátostech. Církev je svatá nejprve tím, že má v sobě prostředky svatosti a že její autorita svým úřadem a všichni věřící už křtem jsou Bohu svatými (sanctitas physica), a pak také proto, že v ní vždycky jsou údové svatě žijící (sanctitas moralis); při tom však zůstávají i hříšníci údy církve, k svatosti povolanými.

Katolická neboli obecná jest církev nejprve proto, že od Krista má právo a povinnost všude se šířiti (catholicitas iuris), potom že skutečně jest po celém světě rozšířena (catholicitas facti).

Apoštolskou nazývá se církev, protože byla od apoštolů založena (apostolicitas originis), že její učení jest apoštolské, apoštoly

hlásané (apostolicitas doctrinae), ale hlavně že ti, kdož ji řídí (hierarchie) jsou zákonitými nástupci apoštolů, kterým Kristus Pán sám bezprostředně dal trojí moc hierarchickou.

Poněvadž tyto čtyry vlastnosti jsou viditelné a snadno poznatelné, poněvadž taková jednota, svatost, všeobecnost a apoštolskost jsou znamením a výronem vniterní nadpřirozené síly a milostného působení Kristova v církvi, takže aspoň všecky čtyry se nikdy v nějaké nepravé a bludné společnosti náboženské nalézati nemohou, lze snadno poznati, že tam, kde se tyto vlastnosti jeví, je skutečně pravá církev Kristova; jsou tedy známkami církve.

Mluvíme-li v katolické nauce o údech církve, máme vždy na mysli církev ve vlastním a obyčejném slova smyslu, t. j. zevnější, právní, hierarchickou společnost, která ovšem je zároveň také mystickým tělem Kristovým. Není tu tedy otázka, kdo patří na př. k duši církve nebo kdo náleží k církvi vítězné. První podmínkou členství církve je křest sv. Beze křtu nikdo nemůže býti údem církve, a u nedospělých dětí stačí křest sám, aby byly skutečnými údy. U dospělých však je k tomu ještě třeba, aby vyznávali víru od církve předkládanou, užívali jejích svátostí a podrobovali se její autoritě; tak toho žádá jednota církve. Proto po katolickém učení kacíři a rozkolníci aspoň veřejní a formalní (zatvrzelí) nejsou údy církve. Naopak učí církev, že k členství církve není potřebí, aby kdo byl spravedlivý nebo předurčený, nýbrž že i hříšníci a předzřízení mohou býti jejími údy.

Podali jsme tu ovšem pouze to, co učitelský úřad v církvi buď definoval nebo čemu jinak jako zjevené pravdě učí (per magisterium ordinarium) anebo co jest aspoň obecným míněním bohoslovců, pominuvše věcí, o nichž theologové ještě disputují. Že taková je nauka církve, Kybal sám připouští; nepodává jí sice nikde ve svém spise systematicky, ale kdekoli o ní mluví, předkládá ji v podstatě správně; některé jeho nesrovnalosti a nejasnosti týkající se pojmu těla mystického, viditelnosti, svatosti a částečně i katolicity církve byly nahoře vytčeny (str. 283 dd.).

Ale velikým a politování hodným omylem K., který, jak už víme, božského původu a neomylnosti katolické církve neuznává, jest názor, jakoby to vše bylo pozdějším učením církevním, namnoze teprve potridentinským a povatikánským. Jak později ještě lépe uvidíme, považuje K. také učení o církvi jako společnosti hierarchické za nové a soudí, že církev se i v té příčině ponenáhlu vyvíjela. Jakým způsobem se to stalo, nikde výslovně nepraví, ale z příležitostných citátů ze Sabatiera a Harnacka lze souditi, že asi přijímá jejich racionalistické theorie.

Je sice pravda, že mnohé částky učení katolického byly teprve v pozdějších dobách, ano některé teprve v nejnovější slavnostně prohlášeny. Tak na př. bylo definováno teprve na Lateranském sněmě čtvrtém (1215), že církev jest nutná nebo potřebná k spáse; plnost moci papežské byla definována na sněmu Florenckém (1439); na sněmu Tridentském (1563) bylo definováno, že jest církev společností hier-

archickou a že biskupové božským právem stojí nad kněžími; teprve sněm Vatikánský (1870) definoval, že církev je společností viditelnou, až do konce světa trvající, a že papež je neomylný. Ano, některé články učení katolického nejsou vůbec posud slavnostně prohlášeny, na př. že církev je mystickým tělem Kristovým, nebo že jednota, svatost, katolicita a apostolicita jsou jejími známkami.

Avšak výroky Spasitelovy, jimiž svou církev zakládal, jasně ukazují, že on sám určil její podstatu a podstatné vlastnosti, jako že je společností skutečnou, viditelnou, až do konce světa trvající, neomylnou a nutnou, zřízenou hierarchicky a monarchicky (s jednou viditelnou nejvyšší hlavou) a zároveň společností nadpřirozenou neboli mystickým tělem Kristovým. Dokazovati to zde znamenalo by psáti celý traktát fundamentalní theologie. Z důkladných děl katolických o této věci napsaných poukazujeme pouze na dvě, s nejpřísnější vědeckou akribií sepsaná, na spis Batiffolův [1]) a Dieckmanův.[2]) Ostatně připouští sám Harnack,[3]) že aspoň ve druhém století už učení katolické o církvi bylo v podstatných rysech vyvinulo, a pravoslavný bohoslovec a biskup Bolotov[4]) doznává, že nynější pojem katolický o primátu, ano i o neomylnosti papežově byl v podstatě už za Lva Velikého hotov.

Mohl tedy církevní učitelský úřad jakékoli výroky některému z těchto podstatných kusů katolického učení o církvi odporující slavnostně jako blud odsouditi i tehda, když ještě věc nebyla definována, a právě tímto slavnostním odsouzením pravdu zjevenou definovati. Neboť, jak jsme již podotkli, církev pravidelně prohlašovala slavnostně články učení teprve tehda, když byly nějak napadány.

A vskutku považují všickni katoličtí bohoslovci nauku, že církev není sborem spravedlivých nebo předurčených, za slavnostně prohlášenou nebo definovanou tím, že sněm kostnický opačné učení Husovo odsoudil, ačkoli nauka tato ani před Husem nebyla nějak výslovně prohlášena ani později znovu definována. Některá jiná tvrzení Husova byla naopak už dříve učitelským úřadem authenticky za bludná uznána, jak se důkladně dokazuje ve zmíněném článku Dr. Římského,[5]) na nějž tu znova poukazujeme.

Učení Husovo o učitelském úřadě církve.

Z předešlé části tohoto pojednání jest jasno, že Hus popíral jistě aspoň v jednom důležitém bodě katolické učení o církvi, neuznávaje neomylného učitelského úřadu církevního jako nejvyšší pravidlo víry a svrchovaného soudce ve věcech věroučných. Popíral tedy určitě

[1]) P. Batiffol, L'église naissante et le catholicisme. 3. vyd. Paris 1922.
[2]) H Dieckman, De Ecclesia; 2 sv. Friburgi i. Br. 1925.
[3]) A. Harnack, Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910.
[4]) V. Bolotov, Lekciji po istoriji drevnej cerkvi, 3 sv. Petrohrad 1910—13.
[5]) S. 319.

neomylnost učitelského úřadu (infallibilitas in docendo, infallibilitas activa). Otázkou jest nyní pouze, zdali nějakou učící moc v církvi uznával, byť i ne neomylně věci věroučné jako svrchovaný soudce rozhodující, a pak, zdali přijímal neomylnost církve ve věření (infallibilitas passiva).

Na první otázku lze nejprve s určitostí říci, že nepřiznával nějakého úřadu učitelského nebo učitelské pravomoci papeži, kardinálům, biskupům a hierarchii vůbec. Jistě ten, kdo nechce uznati články biskupskou autoritou odsouzené za bludné „pro nepodaný důkaz vědecký“,[1]) kdo tvrdí, že „papež s kardinály nemůže ani autoritativně ani vikářsky definovati každou věc katolickou a církevní, nýbrž může tuto jen jako služebník lidu oznamovati“,[2]) kdo učí, že vůbec není potřeba v církvi Kristově viditelného útočiště v papeži, aby nevznikly bludy, a že právě, dokud papežství [dle Husa] nebylo zřízeno, církev kvetla,[3]) kdo i od všeobecného koncilu žádá, aby byl z Písma a rozumu poučen, a od papeže a koncilu se odvolává k Bohu nebo ke Kristu,[4]) ten jistě nepřiznává hierarchii pravomoci učitelské.

Ale snad přiznával Hus takovou učitelskou pravomoc obyčejným kněžím, kazatelům? Mnohé jeho výroky zdály by se tomu nasvědčovati. Ve svém boji proti zákazu kázání totiž Hus nesčíslněkráte zdůrazňuje, že kazatelé mají od Krista samého jim dané právo a přísnou povinnost kázati slovo boží a poučovati lid. Kněží mají kázati svobodně „bez ohledu na církevní zákony a formy“.[5]) „Jestliže papež nebo jiný představený přikáže knězi, disponovanému tak, jak řečeno [t. j. knězi žijícímu podle zákona Kristova, majícímu známost Písma a náklonnost ku vzdělání lidu] nekázati . . . nemá ho poddaný poslouchati“.[6]) A Hus sám „vyznával otevřeně, že nechce poslouchati ani papeže ani arcibiskupa v tom, aby nekázal“.[7]) A za důvod takové neposlušnosti udává pokaždé to, že zákaz kázání jest proti příkazu božímu a Kristovu, proti zákonu Kristovu; jest prý spíše příkazem ďáblovým, a kdo tak přikazují, jsou falešní svědkové; zanechati kázání pro takový příkaz znamenalo by odstoupiti od Krista.[8]) Hlavní příčinou nedostatku „věrných učitelů lidu“ jest, že se zabraňuje kázání.[9])

Ale přes toto všecko zdůrazňování práva a povinnosti kněží, kázati slovo boží, Hus nezná nějakého učitelského úřadu ani

[1]) II, 357 a jinde.
[2]) C. Stanisl. c. 2 (II, 134).
[3]) K. podle C. Stanisl. c. 5 (II, 149, 150).
[4]) I, 448 dd.; 374 dd.
[5]) K. dle obrany Husovy proti obžalobě farářů pražských a betl. kázání (II, 344).
[6]) De eccl. c. 19 (I, 403).
[7]) II, 423.
[8]) Doklady z kázání „Cum turbae“, z Postilly, z kázání betlem. vůbec, z listu arc. Zbyňkovi, z listu ke Krumlov., ze spisu De ecclesia viz u K. I, 364, 367, 374, 379, 380, 399, 447; II. 323, 342.
[9]) Postilla (II, 455).

u kazatelů a kněží. Moc kázati dostává kněz při ordinaci, „neboť každý, kdo přistupuje ke kněžství, přijímá v mandát úřad kazatelský“ [1]) a slovo boží hlásá ne na základě nějakého úřadu učitelského a zvláštní pravomoci od ordinační moci rozdílné, nýbrž poněvadž jest ordinován a při tom „žije podle zákona Kristova a má známost Písma“.[2]) Tato známost Písma pak dává kněžím života Kristova následujícím a jeho zákon zachovávajícím osvícení Ducha svatého, a „hnutí veliké“ Ducha sv. je pobízí ku kázání. „Mohlo by se říci, že řádně kázati proti papežskému zákazu může ten, komu Bůh byl přikázal proti zákazu kázati“.[3]) „[Učiti a říditi údy sv. církve kázáním víry] jsou schopni Kristovi kněží a chudí lidé, vedeni Duchem sv. a utíkající se v pochybnostech k útočišti Duchu sv. a Kristu“.[4]) „Takový kněz [t. j. pokorný kněz, jemuž Kristus pro jeho pokoru dává znalost a ducha Evangelia] disponovaný ke kázání a vedený duchem božím, může podle Husa kázati evangelium Kristovo svobodně bez duchovního dovolení biskupova“.[5]) „Kladně praví Hus, že všecky naše skutky mají býti k boží chvále a k prospěchu našeho spasení; proto nemá žádný člověk poslouchati druhého v ničem, leda v tom, co směřuje k božímu přikázání, radě nebo chvále . . . Hus praví výslovně „radu boží“, což znamená, že člověk by byl k té radě napomenut „duchem božím“ a měl „hnutí veliké“. Časově k tomu aplikuje případ se zákazem kázání, pravě, že též „brání-li papež dobrým kněžím kázati slovo boží v kaplích a sloužiti mši, nemají ho tito v tom poslouchati“.[6])

Kdežto tedy papež a praeláti nemohou authenticky vykládati Písma a „jsou neschopni učiti a říditi údy sv. církve kázáním víry a přikázání božích“, poněvadž nemají osvícení Ducha sv., a nemají ho, poněvadž „život jejich odporuje životu apoštolů“, a poněvadž nejsou „chudi duchem“,[7]) jest Hus sám o sobě přesvědčen, že Kristus ho ke „kázání zavázal, dav mu dar umění i řeč a žádost k tomu a zvláště přijav ho v kněžství a v úřad kazatelský“.[8])

Hus tedy neuznává authentického úřadu učitelského nebo učitelské pravomoci; a proto jest jenom důsledný, když na př. v jeho pojmu jednoty církve schází zcela jako složka podrobení učící autoritě církevní,[9]) a zcela správně píše K., že jest „naprosto nemožné stanoviti v učení Husově zevnější poměr mezi vírou a církví, v tom na př. smyslu, že by víra znamenala akt podrobení se neomylné autoritě církevní“.[10])

---

[1]) De eccl. c. 19 (I, 403).
[2]) Tamtéž.
[3]) Odpověď Husova v Kostnici na čl. 23. Pálčův (I, 454).
[4]) C. Stanisl. c. 8 (II, 158).
[5]) Def. art. Wicl. (I, 92).
[6]) O šesti bludích (I, 392).
[7]) C. Stanisl. c. 6 (II, 152); C. Stanisl. c. 8 (II, 158).
[8]) I, 447.
[9]) I, 309.
[10]) I, 159, 160.

Na druhou svrchu položenou otázku (o neomylnosti ve věření, infallibilitas passiva,[1]) třeba odpověděti, že Hus neomylnost věřících v držení zjevených pravd připouští. Dle něho nejenom svatí a pokorní kněží, ale všickni údové církve (která je dle Husa, jak uvidíme, sborem vyvolených, spravedlivých nebo předurčených) osvícením Ducha sv. z Písma víru neomylně poznávají. Ale tato neomylnost ve věření se podstatně liší od toho, co učení katolické nazývá „infallibilitas passiva". Dle učení katolického žádný úd církve sám o sobě není neomylný ve věření a může tedy poblouditi (i papež sám, dar neomylnosti pouze zaručuje, že nemůže nic bludného k věření prohlásiti); neomylnost u věření pouze znamená, že celá církev nebo všichni její údové dohromady nemohou něco bludného věřiti. A důvod není ten, že Duch sv. na každého zvláště svým osvícením přímo působí, nýbrž že v církvi zůstane dle přislíbení Kristova vždycky neomylný úřad učitelský, od něhož se církev ve své celosti podle téhož zaslíbení nikdy neodloučí.

Odchyloval se tedy Hus od nauky katolické jak v názoru na učící autoritu, tak na neomylnost církve vůbec. (P. d.)

[1]) Viz str. 413.

Posudky.

Začátky svatováclavského semináře za rektora klementinského P. Alexandra Vojta (1580—1592). Podává Dr. Josef Vraštil. — Národní vědomí českých jesuitů až po dobu Balbínovu. Napsal prof. Emanuel Kubíček.

Jsou to rozpravy uveřejněné ve výročních zprávách č. arcibiskupského gymnasia v Praze za r. 1928 a 1929.

I. Starobylé Klementinum, nyní po zřízení nového alumnátu od p. arcibiskupa Dra Kordače přešlé do jiné správy, zaslouží zajisté, aby jeho vznik a dějiny ještě podrobněji byly probrány, než se již dosud stalo. Velmi cenný příspěvek k tomu podává p. Dr. Vraštil vypsáním začátků t. z. svatováclavského semináře, zřízeného prvním českým rektorem kolleje klementinské, Alex. Vojtem, rodilým Pražanem. Kromě t. z. konviktu bartolomějského z r. 1560 byl to hlavně onen seminář, původně „dům chudých", totiž studentů, který podle nařízení Tridentina měl vychovávati budoucí theology a kněze, ale byl zřízen jesuity, jelikož arcibiskupství, jemuž ta povinnost náležela, nemělo tehdy na to peněz. R. 1629 podle kaple v nově darovaném domě přezván „dům chudých" seminářem sv. Václava. Rektor Vojt byl neúnavný v žebrání, a tak se mu podařilo rozšířiti semeniště katolických nejen kněží, ale i učitelů, úředníků atd.

II. Studie prof. Kubíčka ukazuje — pozdě sice, ale přece! —, že Balbín jako český vlastenec, nebyl z jesuitů v Čechách takto ani prvním ani výjimkou. Šturm (1533—1601), Hostounský, Plachý, Berlička, byli v písemnictví i v jiné práci jeho předchůdci, a když Balbín 1636 vstoupil k jesuitům, našel tam již poměrně značný počet Čechů jazykem i smýšlením; v jeho době pak jich jen přibylo. Předsudek o přervané tradici katolickonárodní, jakož i o jen osvícenském původu českého obrodu již padá; hloupé povídačky o „temnu" toho věku pohříchu tak brzy nevymizí, jelikož proti nim nebylo pracováno v čas.

Obě rozpravy mají zvláštní cenu ve zprávách rukopisných, dosud neznámých, a ovšem členům řádu jesuitského především přístupných.

* * *

Jos. Jahoda, Čertovina. Rozpustilé románky. Olomouc 1929. S. 163.

J. L. Topol, C. k. okresní hejtman a jeho c. k. kancelista. Olomouc 1930. S. 371.

Titul i podtitul nové Jahodovy knížky zklame asi každého, kdo by v ní hledal „čertovin", „rozpustilostí" nebo docela „románků".

Je to sbírka zcela krotkých, mírně realistických obrazků, jakých autor napsal již na sta, všelijakých drobných příhod ze života, kde veselost budí spíše kresba nějaké rázovité či směšné figurky než skutečný humor. — Podobně je tomu v delší povídkové práci Topolově, kde spis. rozvinul nebohatý děj kolem dvou dobře vystižených úředních postav bývalého Rakouska. Jde o válečnou dobu, kdy okr. hejtman, baron, se svou „pravou rukou" dobráckým kancelistou vykonávají důležitě všechny předpisy o stíhání velezrádců a lidí podezřelých, upisování válečných půjček, zásobování obyvatelstva, rekvisic po venkově, zužitkování odpadků atd. a nakonec se musí přizpůsobiti změněným popřevratovým poměrům. Celek je prostým, zřejmě podle skutečnosti kresleným obrazem zevnějších zjevů válečných let a dovede snad upoutati i pobaviti nenáročného čtenáře jako vzpomínka na to, co bylo a minulo, ale co by se za podobných poměrů pravděpodobně opět snadno vrátilo, zvláště když takoví hejtmané a kancelisté změnili jen kabát a odznak.

Vítězslav Nezval, Posedlost. Román. Praha 1930. S. 246.

První román vůdce našich poetistů („Kronika z konce tisíciletí") vzbudil hodně rozruchu, odporu i polemik, což ovšem šlo jen k duhu nakladateli: uzavřel proto s mladým básníkem smlouvu hned o 12 dalších románech — každý rok vydá jeden jeho román! „Posedlost" je tedy první z této „zakázkové" řady — a nebylo by jistě škodou pro naši literaturu, kdyby byla i poslední, zvláště míní-li autor, jak se zdá, pokračovati stejným směrem a obměňovati jen zevnějšími příhodami postavu smutného „hrdiny" svého prvního románu. Ludvík z „Posedlosti" není nikdo jiný než Albert z „Kroniky" a v jádru asi autor sám: přecitlivělá infantilní povaha, otrávená již od útlého dětství nezdravou smyslností, vlastně chlípností, podněcovanou stykem se služkami, spolužačkami, knížkami a obrázky a hraničící až s choromyslností a mdlobou; blouznivý hysterik, posedlý touhou samolibosti a ješitnosti, jež ho svádí, aby napodobil osud některého z románových hrdinů a „dobýval" i šlechtických dívek a paní, matky svého spolužáka, nepoznávaje, že se vlastně sám jen stává obětí jejich smyslnosti a zrádnosti; mravní slaboch, jenž podléhá každé změně nálady a při tom má dosti ztřeštěné odvahy, aby se nechal unášeti kteroukoli z nahodilých „posedlostí" tak dlouho, až ji uskuteční; oživuje v sobě se zálibou náboženské dojmy z dětství, po periodě atheismu dospívá „k poslední ilusi, k ilusi katolického transcendentalismu", ale to mu nevadí, aby se brzy nato neopojoval blasfemickými představami s příchutí sadismu a jiných perversit.

To všechno, prosím, 17tiletý sextán třebíčského gymnasia, dítě malé moravské vesničky a při tom synek učitele, který „odepřel vítat biskupa" a zato pak od úřadů „trpěl"! Takový úpadkový, spíše odpor než soucit budící „hrdina" nemůže ovšem skončiti jinak než sebevraždou. Přesto jest obava, že v nejbližším románě oživne opět pod

jiným jménem, neboť zásoba autorových vzpomínek na toto thema, prožitých i vyčtených, zdá se býti nevyčerpatelnou: vybavuje je často s takovou překotností a marnotratností, s takovým bohatstvím lyrických motivů, že tím trpí i jeho sloh. Horší ovšem jest nebezpečí mravní: dlužno jen znovu litovati, že nesporně nadaný básník zneužívá svého umění k dílům, jež sice prospějí nakladateli, ale tisícům mladých duší přinesou jen zhoubu. *M.*

B o ž e t ě c h. Trilogie života. Vydal V. S v a t o h o r. Nakl. V. Kotrba, Praha 1930. S. 296, 36 K.

Nové dílo našeho vážného myslitele-básníka trochu překvapuje, a to ne tuze vábivě, zevnějškem: kalendářní úpravou. Ale snad si na to budeme zvykati, kdyby se dobrým spisovatelům vidělo zanechati knižních titěrek a vraceti se k způsobům starosvětským.

Rozdělení knihy: Můj svět (Bojujícím) — Můj očistec (Trpícím) — Moje nebe (Vítězným), i obsah a podání jeho připomíná Božskou Komedii, jež arciť v prvém oddílu nelíčí pozemského života, nýbrž peklo; podání našeho básníka se od Danteova odchyluje (kromě prósy) tím, že pisatele vypravovatel, harfeník Božetěch, dějištěm a jeho výjevy neprovádí, nýbrž o nich vypravuje, a to ve dvou oddílech, očistci a nebi, ze záhrobí magickým dalekopisem měsíčního světla. O této básnické fikci možno souditi všelijak; však na ní dále nezáleží, jako nezáleželo a nezáleží na př. na Kosmákově kukátku nebo Baarově fotografickém přístroji a pod.

Božská Komedie Danteova ani Nebožská Krasińského nebyly a nejsou ovšem komediemi, ani kdybychom se přidali k výroku, že humor jest jedině správným základním názorem životním, prý s hlediska božského, k němuž se myslitel povznáší. Komedie i humor by tu nabývaly zcela zvláštního významu, jejž nesnadno učiniti samozřejmým a zobecniti, a ještě nesnadněji, ba nemožno přenášeti na Boha, odpouštějícího sice, ale ne všecko a ne bez výhrady. Mravní dobro a zlo jsou otázky příliš vážné.

Náš básník, či vlastně jeho harfeník, nás tedy provází napřed životem, jak nyní kolem nás bují a víří, pak očistcem a konečně nebem. V labyrintě života bystře pozoruje a mnoho zajímavého, smutně i těšivě zajímavého, z něho vyličuje. Životní vzpomínky v očistci doplňují, ač už pod jiným, ostřejším světlem, zkušenosti pozemského života, jenž tuto má v lázni pokání a touhy po blaženosti býti očištěn, aby se mohl povznésti k životu, pro nějž určen, v Bohu a jeho blaživé lásce v nebesích. Zde náš mravopisec i mravokárce stává se nadšeným hymnologem božské pravdy a lásky, v níž se oslavenci věčně sluní.

Velmi cenná to kniha, za niž p. spisovareli náleží upřímný dík! Znalost života snoubí se tu se znalostí Písma i náboženských dějin v ladném zpracování za nejušlechtilejším cílem. Vzhledem k tomu nepadá na váhu, co by se mohlo poznamenati o některých výrazových drobnostech, o použití legend neb o básnických licencích a j.

C. Vincenti, Bořitelé chrámů. Román. Přel. Alois Tvrdek. Tři díly za 49 K. Nakl. A. Neubert, Praha 1930.

Historický tento román vídenského novináře má za předmět kruté boje dvou sekt islamských na půdě hlavně arabské. Dějištěm jest nám tedy dosť odlehlý, ale děj sám je z minulosti nedávné, z 18.—19. století. Román poprve vydán 1873.

V pozdním islamu vznikla puritánská sekta Vahabitů, neuznávající rozmanitých výkladů a příměsků ke Koránu a odsuzující veliký přepych jak v bohoslužbě tak v občanském životě, nepřiměřený ovšem arabským pustinám a lupičskoválečnému živobytí jejich obyvatel.

Námět vyskytující se časem ve všech náboženských vyznáních má zde ovšem svůj krajinný a rodový ráz. Reformní hnutí stává se i politickým odbojem a vojenským zápasem o samostatnost vůči Cařihradu, po př. Egyptu, aby skončil vítězstvím tohoto. Vahabité, osobně udatní a odvážní, nejsou venkoncem svorní, dvorské zlozvyky s pletichami i u jejich vládců se zahnízdily a rušily jednomyslnost, a hlavně převaha sultánských vojsk co do pokročilého vyzbrojení způsobila jim rozhodnou porážku a jejich celku takořka zničení.

Tyto boje líčí náš román do podrobna, živě a názorně. Ale i mimoválečný život, národní zvyky, zákulisní pikle, boje mezi různými proudy v sektě samé výstižně předvedeny, tak že román vyhovuje obojímu požadavku jak válečného, tak národopisného obrazu. Spisovatel totiž kromě studia knižního byl kraje a obyvatele ty seznal osobně delším pobytem na dějišti líčených událostí, tak že i místopisně i lidopisně mohl pracovati na podkladě skutečnosti a také podal věrný její nástin. Důkladnost téměř zpravodajská místy čtenáře spoustou jmen a jiných údajů trochu unavuje, ale odměňuje jej za to na jiných místech živým líčením událostí i povah.

Překlad je docela plynný a až na některé drobnůstky jazykově správný.

Rozhled

Náboženský.

Pohřbívání a spalování.

Obojí je zvykem na př. v Japonsku, kde chudší třídy z důvodův úsporných raději pohřbívají. Spalování v Evropě se rozšířilo ze zemí severských — pruh asi od řeky Dněpru přes Germanii do severní Gallie; prvé, ač nejasné stopy lze klásti nejdále do let kolem 3000 př. K, a to do krajin zemědělských s výrobou keramickou. Rozšířilo se spalování v střední Evropě asi v letech 1500—1000, odtud proniklo s Germány na jih, ale nezobecnělo tam. Balkan vykazuje stopy spalování asi od r. 1200 př. K. U Homera spálení těla znamená osvobození duše, aby mohla do podsvětí; jinak bloudí lkajíc na místech, kde je nespálené tělo.

Západní Asie nezná spalování, leda pokud tam místy, na př. u Foiničanů, vniklo od Řeků: zachování těla, byť mrtvého, má velký význam pro život na onom světě.

Agitace pro spalování vzrostla v Evropě v letech 70tých 19. století; prvé krematorium si postavila Gotha 1878. Důvody zdravotní, hospodářské, esthetické a kdoví jaké ještě jsou nicotné. Vlastní, veřejně málo přiznávaný důvod jest protikřesťanský, a proto hlavně se církev spalování vzpírá, třebas tu žádný článek její víry není v sázce. Netřeba si konečně ani tajiti, že při spalování neposlední úlohu hraje pohodlí pozůstalých, pokud hrobem nechtějí býti upomínáni na nebožtíka, na smrt atd. a před světem nechtějí býti pokládáni za impietní, když by o jeho hrob nedbali: hrstka popela (často kdoví čího!) se snáze schová a — zmizí.

Co zde však má býti znova připomenuto, není stanovisko církevní, které konečně není nezměnné, nýbrž to, že jak pochovávání mrtvol tak spalování a pohřbívání zbytků od nepaměti má ráz rituelní, náboženský a dosvědčuje přesvědčení o anthropologickém dualismu, totiž o jsoucnosti duše.

V době ledové nebo starší kamenné převládá pochovávání spoutaných skrčenců: spoutání se obyčejně vysvětluje strachem před živou mrtvolou, k níž proto také bývají přikládány rozmanité podary. Zdali tu již možno usuzovati o víře v duši, jedni popírají, druzí ujišťují.

Ale v pozdější kamenné době jsou zcela zřetelné známky, že tehdejší člověk rozeznával dvojí stránku i v „živé mrtvole“, tělesnou a duševnou. Aby nebožtíku bylo umožněno vstoupiti ve styk se živými, dělávány jak v kamenných nebo dřevěných „rakvích“, tak v popelnicích za tím účelem otvory. Zvyk ten odporuje domněnce, že pračlověk pociťoval z nebožtíků strach, zvláště když různé ty schránky jejich ostatků si často schovával i ve svém příbytku. Leda bychom to zase chtěli vysvětlovati těžko uvěřitelnou

domněnkou, že i takto si chtěl zajistiti jejich přízeň. Ale jakékoli jsou tu možné dohady, v každém případě nesporný jest úsudek, že v pohřebištích dohledného starověku nacházíme známky víry v duši, přečkávající tělesné úmrtí, třebas nevysvětlitelný jest nám zatím rozpor, že předpokládána i v mrtvole, nad to i v spálené!

Dějiny jak pohřbívání tak spalování ukazují předně všude jaksi náboženský ráz v tom, jak s mrtvolami nakládáno, což u t. ř. primitiva překvapuje tím více, an přírodě hmotné byl tak blízký a kolem sebe jako my viděl zanikati jiné živočichy. Druhé, co z dějin těch možno vyčísti, jest názor, že člověk jest přece něco jiného než ostatní živočichové, že to není jen tělo.

Tyto dva poznatky zůstávají, ať se vysvětlují jakkoli, na př. z animismu nebo z uctívání předků nebo jinak.

Ani to nemá pro naši otázku dále podstatného významu, vysvětluje-li se spalování snahou, zbaviti se co nejjistěji obávaných prý nebožtíků, či snahou, zbaviti duše nebožtíků pout tělesných. Onomu prvému vysvětlování odporuje mimo to, co nahoře zmíněno, také péče vynakládaná na uložení pozůstatků, třebas i spálených, na výbavu a ochranu hrobů a pohřebišť.

*

hd. — Proč snáší ruský lid jho bolševického despotismu?

Malá země korutanská stojí letos v popředí zájmu rakouských Němců. Slavili totiž letos desítileté jubileum korutanského hlasování, kterým tato země byla zachráněna pro Rakousko; ovšem že rozhodli při tomto hlasování hlavně korutanští Slovinci. V pořadu různých slavností v hlavním městě Korutan, v Celovci, uspořádali rakouští Němci také cyklus přednášek, které konali vysokoškolští profesoři z Německa. Mimo jiné přednášel také prof. Dr. Obst z Hannoveru, který se snažil vysvětliti věc přímo neuvěřitelnou a v jiné zemi a u jiného národa nemožnou, totiž proč ruský národ tak dlouho trpí a snáší nesnesitelné jho bolševického despotismu. Dr. Obst svaluje vinu na okolnost, že duše ruského národa jest co nejúžeji spjata s krajinou, kterou ruský národ obývá. Krajina tato, ať už je to step neboli planý suchopar, nebo i úrodná rovina, rozprostírá se jakoby do nekonečna, nikde nemá zdánlivě hranic ani mezí, není nijak rozčleněna, ani ve smyslu vodorovném mořskými zátokami, ani ve smyslu kolmém nebetyčnými horami, do všech stran světových leží před unaveným zrakem jednotvárná, nudná rovina, která neskýtá lidskému oku ani nijaké změny, ani nijakého esthetického požitku. A v této nekonečné a nudně jednotvárné krajině duše ruského lidu sobě připadá nekonečně maličká, ubohá, bídná, nešťastná, lid ruský jest přesvědčen o své neschopnosti a nemohoucnosti vymaniti se z tohoto tíživého jha a setřásti se sebe tuto svou domnělou jenom malichernost, ubohost a bídu. Ruský lid jest přesvědčen, že on jest odsouzen

a předurčen býti neustále otrokem této nekonečné roviny, dosud se nepropracoval k myšlence, že i on by mohl a měl býti pánem neomezeným své rodné krajiny, a proto se odevzdává do svého osudu s tupou resignací, a snáší bez odporu svůj osud a svou malichernost, kterou sám sobě namlouvá.

Toto jest podle Dra Obsta hlavní rys v povaze ruského národa, jemuž ani jeho pravoslavné náboženství a ruská církev nemůže přispěti ku pomoci, poněvadž sama jest passivní a nemohoucí, jsouc jenom bezmocnou děvkou v rukou světských vládců. Dr. Obst tvrdí, ačkoliv sám není katolíkem, že v katolickém státu a v katolickém národě by bolševismus nemohl se zakořeniti a tak dlouho národ týrati a trápiti. Kdyby Rusko bylo katolickým, pak by tam nebylo možno to, co se tam děje, a co se děje v Rusku, bylo by nemožným v západních zemích evropských. Dr. Obst jistí, a třeba mu dáti za pravdu, že celá západoevropská kultura spočívá na křesťanských základech, a sice nejenom co se týká stránky duševní a citové, nýbrž i stránky rozumové, na př. co se týká hospodářství a vzdělání. Katolická církev pokládá sice za svou první a hlavní úlohu zachránit nesmrtelné duše pro věčnost, ale nepohrdá ani časnými věcmi, které jsou jí vhodným prostředkem k onomu hlavnímu a vznešenému účelu, a proto katolická církev v minulosti dokázala, a v přítomnosti dokazuje, že i pro časné a vezdejší blaho svých vyznavačů pracovati chce a může, když se jí schválně a úmyslně nedělají nepřekonatelné překážky. Pravoslavná církev v Rusku chápala svou úlohu poněkud jinak. Kdežto katolická církev řídila se ve svém konání příkazem Kristovým: Modli se a pracuj!, a své záležitosti sobě obstarávala a spravovala sama, církev pravoslavná v Rusku dostala se do područí světských vládců, kteří v ní rozhodovali, stala se děvkou světské moci, uzavřela se do zdí svých klášterů, oddávajíc se životu rozjímavému, a nepovšimnula sobě, že katoličtí kněží a mniši a misionáři nejenom se modlí a rozjímají, nýbrž i pracují, a kromě služby boží konají také důležité práce vezdejší, kterými se povznáší a šíří i kultura i civilisace. Z passivního pravoslaví nemohl rozjímavý a passivní duch ruského lidu čerpati útěchy a posily proti destruktivní činnosti bolševictví, o nějakém odporu nemohlo býti ani řeči, a v tomto smyslu by se bolševikům mohlo téměř dáti za pravdu, když tvrdili a tvrdí, že náboženství, zde pravoslaví, bylo opium pro lid. Kdo v Rusku konečně zvítězí? duše ruského národa, pud sebezachování, či snad despotismus a tyranie bolševiků, jejichž pohlaváři nejsou ani příslušníky ruského národa? Znalci ruských poměrů tvrdí, že nelze čekati nějaké rozhodnutí v krátké době, třeba prý popřáti bolševictví doby 20, 30 nebo dokonce 40 roků, aby ve všech směrech prokázalo svou neschopnost a nemohoucnost. Zpuchřelé pokusnictví bolševické se pak zhroutí samo v sobě, a pak teprve bude potřeba na zříceninách klásti základy k nové a šťastnější budoucnosti ruského národa.

*

Francie.

„Parti Agraire et Paysan Français“ vydala z letošího svého sjezdu programní zprávu, v níž co do náboženství stanoví „1. Absolutní svobodu svědomí (liberté de conscience absolue)“; co to je, ovšem těžko říci. „2. Neutrální a suverenní stát spravuje a kontroluje; nemá se míchati do věcí (le domaine) svědomí právě tak, jako nesmí snášeti, aby jeho svrchovanost byla ohrožována organisacemi politickými, filosofickými nebo náboženskými. 3. Všechny kulty mají právo na svobodné vykonávání. Stát nepodporuje žádného z nich. Filosofické neb náboženské spolky mohou se tvořiti docela svobodně, pokud nepřekročí hranic filosofie neb náboženství a neohrožují suverenity státu“.

V oboru školském „žádá, aby všechny reformy, jejichž cílem jest rozšířiti dobrodiní (les bienfaits) vzdělání, vztahovaly se stejně na děti venkovské (des campagnes) jako na děti městské a aby nikdy neohrožovaly (ne portent jamais atteinte) autority otcovské“.

V oboru soudním „moc soudcovská má býti naprosto nezávislá na moci zákonodárné a na moci výkonné. Státní zástupci (magistrats du Parquet) již nemají podléhati příkazům vlády, anebo musí býti zajištěna úplná nezávislost soudců na státních zástupcích, kdežto nyní státní zástupci jakožto vládní úředníci pověřují soudce vyšetřováním anebo je této práce zprošťují, tak že učiněná rozhodnutí (en matière correctionelle comme en mat. criminelle) skoro vždy se řídí přáním (réquisitions) státních zástupců“.

Svaz sám praví, že „stav selský tvoří ještě stále přes polovici francouzského obyvatelstva“, čítaje do onoho arci také venkovské živnostníky, místní obchodníky, majetníky malých rent na vsích, majetníky pozemků, kteří sami nehospodaří, ale na venkově žijí atd.

Příznačné jest, že zpráva mluví o emancipaci stavu selského, žádá, aby v socialních reformách byl stavěn na roveň ostatním třídám a pod. Snad i to poněkud osvětluje náboženské poměry ve Francii!

*

Řecko

velikou převahou řecko-orthodoxní se počítalo mezi země nábožensky celkem nejsnášelivější. Teprve po světové válce, když byl ztroskotal velkohellenský sen o cařihradské metropoli a Řekové 1922 z Turecka vyhnáni, čímž do Řecka přibylo také mnoho unitů, pozorovati prudší odpor proti těmto i proti katolíkům vůbec, ani ne tak od vlády jako od pravoslaví, které ovšem má na vládu značný vliv. Jako na blízkém východě vůbec, tak i v Řecku přirozeně dávána přednost cizím školám (francouzským, italským, americkým), z nichž americké mají zákonem zajištěna práva, ostatní však, zvláště italské se nyní cítí jako předvoj neřeckého nacionalismu. Takto má odpor proti katolíkům zároveň záminku národnostní, jíž vláda používá k potlačení těchto konfessijních obecných škol, aniž jinak zamýšlí něja-

kého kulturního boje. Unité i ř. katolíci se ovšem brání, a vláda hledá cesty, jak by se jim náboženská svoboda zachovala, ale řecká národnost byla od cizích vlivů zajištěna; unité, jak obyčejně, jsou tu v nevýhodě — jejich duchovním se zakazuje nositi obvyklý (pravoslavný) oděv, zakazuje se řecký obřad, jejich sirotčince, po vyhnání z Turecka tak potřebné, zavřeny — ve všem tom se spatřuje nebezpečný nápor proti pravosloví.

*

jp. — Misionáři z Čech v Číně v 18. stol.

Misijní časopis „Communicationes pro missionariis vicariatus Tsinanfu Shantung" psaný latinsky s čínskými vložkami, přináší na 8 stránkách zprávy o čtyřech františkánech českomoravské provincie, kteří působili v 18. století v Číně jako misionáři. Byli to PP. Rochus Wohnsiedler, Serafín Rumpler, Herkulan Schneider a Urban Schamberger, podle jmen asi národnosti německé. Od P. Rocha se uchovaly tři dopisy z 19. června 1728, 29. srpna 1729 a třetí ze 26. srpna 1730. Jsou uloženy v provinčním archivu ve františkánském klášteře v Praze. Z nich se dovídáme, že W. pokřtil ve třech letech 242 dětí a 218 dospělých. P. Roch se dožil také pronásledování křesťanů, kterým sám dosti trpěl. Zemřel r. 1744 v Kao-lingu.

P. Serafín byl rodem z Bavorska, ale vstoupil do františkánské provincie českomoravské, působil v Číně 26 roků, trpěl mnohým pronásledováním, jež mu připravilo dosti bolestí a nesnází. Zemřel vyčerpán nemocemi a všelikými útrapami v přístavě Makao r. 1761. Jeho společníkem byl P. Herkulan Schneider, nadšený pracovník, který měl pěkné výsledky. Pronásledování však překazilo jeho činnost a r. 1747 v přístavě Makao smrt jej vyvedla z jeho útrap.

P. Urban Schamberger ze Slezska odešel do Číny v roce 1736 nebo 1739. Jeho působení bylo provázeno mnohým utrpením; tak byl P. Urban vězněn 8 roků, když mu byl rozsudek smrti za pronásledování katolíků změněn v doživotní žalář. Na zákrok jednoho královského legáta byl pak propuštěn a za podpory téhož legáta bylo mu umožněno vypraviti se na cestu do Evropy. Zemřel však následkem dlouhého utrpení na cestě v jednom francouzském přístavu dne 20. května 1756.

Vědecký a umělecký.

m, — Uznání starším literárním pracovníkům kněžským.

Stalo se zvykem mnohých našich mladých literátů, kteří nakoukli trochu dál za hranice úzké vlasti a osvojili si modernější styl, mluviti a psáti pohrdavě o všem, co se u nás spíše konalo zvláště v oboru náboženské literatury. Toto pohrdání odráží se pak mnohonásobně v úsudcích jejich čtenářů z řad mladé laické intelligence, jež přirozeně nepoznala této literatury z vlastního názoru. Proto dlužno s povděkem uvítati projev „mladými“ jistě uznávaného básníka Jar. Durycha, jehož slova jsou zároveň dostiučiněním starším poctivým a nenáročným pracovníkům z řad našeho kněžstva.

Básník vypravuje v posledním (říjnovém) čísle „Akordu“, že si náhodou v obchodě koupil vlastní životopis sv. Teresie v překladu Linhartově (vydaný, jak známo, býv. Benediktinskou knihtiskárnou v Brně) a podle seznamu na obálce opatřil si pak také jiné knihy z téhož nakladatelství. Nejvíce ho vábily různé homilie, většinou překlady. „Řeč překladatelů není právě nejvyspělejší, úprava těch knížek vůbec je chudá, ale je to laciné, může si to koupit i žebrák, a když to člověk čte, začíná po nějaké chvíli cítit pohnutí srdce. Překládali to kněží řádoví i světští, většinou už neznámí, ať už byli usazeni na vesnicích či ve větších městech, a z těch stránek a z těch slov na čtenáře dýchá vzpomínka na kněžskou duši, která před mnohými lety ucítila své souznění s duší některého světce nebo vzácného kazatele či theologa, i hledala pak naplnění své radosti v překladu a vydání tohoto díla. Jistě jsou tito pracovníci většinou mrtví a zbývající už asi značně zestárli. Nejsou to knihy, které by vábily oči bibliofilské, jsou to knihy, které se hodí za almužnu, a tak se na ně musíme dívati, poněvadž všichni a jeden každý potřebujeme almužny. Mnohé z těch knih zůstaly ležet jako pohozený či odmítnutý chléb, jehož vůně asi nedráždila chřípí lidí zhýčkaných. Ale podivno, že dnes, po dvaceti, třiceti, padesáti letech začíná se teprve zjevovati zásluha a dobrota těch, kteří pracovali na tomto díle duchovní karity. Zapomeneme na formální nedostatky a čteme, třebas takové homilie, a nechce se nám od nich. Naopak, když to přečteme, pak se nám nechce do všelijaké četby. Může se namítnout, že je to jen působení původního autora, který byl světcem nebo velkým kazatelem či spisovatelem; ale není tomu tak, neboť zásluha překladatele i pořadatele proniká za každým odstavcem a na každé straně vidíme podobu těchto lidí z našeho kraje, z naší krve, jakoby spletí větví vzácného stromu pronikal břečtan. A tento dojem nám vnuká myšlenku, abychom se pomodlili za všecky ty, kteří na tomto díle pracovali také pro nás v naší vlasti.“

Básník vzpomíná vedle tohoto vniterního významu starší naší literatury také jejího širšího významu národního a adresuje pak zvláště mladým katolickým literátům a novinářům svou výzvu, s níž nutno

jen souhlasiti. Katolíci u nás začali prý se domnívati, že je nutno udržeti stejnou rychlost a pohotovost s liberalismem, že je třeba osvojiti si jeho formu. To však vedlo k zploštění jak obsahu, tak i formy. „Tak se nám vyvinul novinářský, reportérský a kritický sloh bez hloubky a bez charakteru, který čpí novotou a straší prázdnotou, a sloh tento se rozšiřuje a vžívá stále více na škodu dobrého jména katolíků... Není zajisté třeba, abychom spěchali a doháněli; nám buďe slušeti a prospívati spíše rozmyslná a opatrná vážnost; zkazila-li se u nás literatura z katolického ducha, pak se zkazila spěchem a touhou po dohánění... Bylo by štěstím pro mnohé duchovní osoby, kdyby se jim zakázala nebo odňala četba moderní literatury a novin, neboť se tím kazí sloh a způsob myšlení a chápání. Za to bych doporučoval starou literaturu, zvláště náboženskou, neboť tou se duch i sloh tříbí. Nenacpávejme se chybami svých nepřátel, máme-li dobrý chléb vlastní...“

Možno si jen přáti, aby dobře míněná slova básníkova nezapadla bez povšimnutí.

*

m. — Goethe a bibliopsychologie.

Bibliopsychologií nazývá se nové vědní odvětví obírající se otázkou poměru knihy ke čtenáři: jak působí knihy na čtenářské vrstvy, proč si čtenář oblíbil určité knihy a jiné odmítá, proč se úsudek lit. kritiků a širokých vrstev tak často rozchází a pod. Boh. Koutník ukazuje nyní v „Činu“ (č. 51), že se hlavními otázkami této nové vědy zabýval již Goethe a že odpovídal na ně často shodně s názory dnešních odborníků v této věci. Učinil tak zvláště v básni „Erste Epistel“ (1794), v níž hovoří s přítelem a vlivu knih.

Goethe nevěří příliš v trvalost dojmů z četby u proto posuzuje mravní účinek knihy velmi střízlivě: „To, co mé načrtne péro, lze snadno smazati zase, ani písmenek dojem se nevtiskne o mnoho hlouběji, ačkoli vzdorují prý i věčnosti. Arciže k mnohým hovoří tištěné sloupce; leč přece, jak obličej vlastní, v zrcadle spatřen, byť jakkoli milý, hned z paměti mizí, stejně se zapomíná i slovo, byť s pečetí kovu.“

Čtenář podle něho reaguje na tištěný text dle toho, co již jest v jeho osobnosti obsaženo a utvářeno osobními dojmy. „Každý vyčte jen sebe z knihy, a má-li dost síly, pak vlastní podobu svoji do knihy večte, vše cizí si takořka amalgamuje.“

Tedy marně se snažíš svým spisem někoho získati,
aby se na cestu dal, k níž vlastní ho nenutí sklony;
posílit arci ho můžeš, když promluvíš do noty jemu,
nebo, když nováčkem by byl, jej ponořit v toto či ono...
Řeknu-li, jak si to myslím, pak zdá se mi tohle: jen život
vytváří muže, leč slovo — to znamená velice málo.
Slyšíme zajisté rádi, co potvrdí mínění naše,
poslech však mínění nedá; co s námi by v neshodě bylo,
o tom nás dovedný řečník sice přesvědčí, potom však mysl,
zbavená suggesce jeho, jde dál svou obvyklou cestou.

To napsal Goethe 20 let po vydání svého „Utrpení mladého Werthera“, kdy přece viděl sebevražednou epidemii, jakou vyvolala jeho kniha — nejvíce ovšem u těch „nováčků“. Jinak jest v jeho názoru jistě mnoho pravdy, zvláště posuzujeme-li účinek knih dobrých nebo dokonce mravokárných. Kniha — vyjmeme-li ovšem zvláštní případy působení milosti boží, jako třebas u sv. Ignáce z L. — sama o sobě nevykoná ve čtenáři násilných změn. Čtenář, zvláště dnešní, přistupuje k ní zpravidla již se svými vlastními názory a měřítky a hodnotí ji podle nich. Neodpovídá-li mu kniha, buď ji odmítne a vůbec nečte, nebo doprovází četbu stálou vniterní polemikou. Mnozí opositčně naladění lidé čtou dokonce se zvláštní oblibou knihy, které zastávají náboženské, politické a sociální názory opačné jejich názorům, jen aby se mohl úplatnit jejich oposiční sklon. Zato kniha shodná s názory čtenářovými jej v nich utvrzuje. Jen ten, kdo nemá ještě hotových názorů, přijme pokyny četby, ovšem jen v rámci svého celkového životního postoje: je to především kladivo života, které kuje člověka . . .

Tím větší a odpovědnější je vliv četby na mladé duše, které se nechají tak snadno strhnout suggescí slov a jimi vzbuzených představ.

Dobře také vystihl Goethe, co vlastně žádá čtenář od knihy. Vlastní příčinu obliby knihy u jejího čtenáře vidí v tom, že mu četba představuje splnění utlačených a utajených přání, splnění toho, po čem pudově touží a co mu život odpírá. Proto dává spisovateli radu:

> Máme-li naslouchat rádi a ochotně poslechnout, musíš lichotit. Mluvíš-li k lidu či králům a knížatům, všem jim vypravuj pouze příhody, v nichž to jen se skutečným jeví, čeho si přejí a po čem v svém vlastním životě touží.

Básník myslil to ovšem ironicky. Ale kolik spisovatelů v honbě po úspěchu píše i dnes podle jeho rady!

*

rš. — P y g m e o v é.

V lednovém čísle Hlídky byla zpráva o prvních výsledcích Dra Šebesty mezi Pygmei v území řeky Ituri v Kongu. V posledním čísle „Anthropos“ (1930, s. 579—583) jest krátce uveřejněn celkový výsledek zkoumání mezi těmito kmeny, kterými doplňuje své první zprávy. Je psán v Avakubi 14. února 1930. Výprava jeho mezi Iturské Pygmee trvala 12 měsíců. Obtíže působilo rozlehlé území, jež tito kmenové obývají, a pak množství řečí. Ušel za tu dobu asi 2000 až 2200 km pěšky a asi tolik km ujel autem. Prošel a projel prales všemi směry mezi Stanleyville a Kaseenyi na jezeře Albertově a od Rungu na severu až po Nyanzu v Ruandě. Navštívil a prozkoumal Pygmee celého Iturského pralesa. Při tom ovšem si všímal také Negrů, kteří žijí s P—i v symbiose.

Š. rozeznává dva typy P—ů. Liší se tvarem hlavy. Barva jejich je bahnitě žlutá nebo ještě světlejší. Temná barva vyskytuje se jen u míšenců s černochy. Průměr výšky jest 138 cm. Jen málo jest jich přes 150, nikdo nedosahuje výšky 160 cm.

Dle řeči lze P. rozděliti na dvě skupiny: na skupinu Balese, zvanou Efe, a na skupinu Babira, kterou Š. prozatím jmenuje Bakango. Skupina Efe je početnější. Všecky P., které prozkoumal, odhaduje Š. na 10.000, nanejvýš na 15.000.

V poslední době podařilo se Š. dopíditi se kmenového zasvěcení (Stammesinitiation) u P. i u Negrů. Poněvadž přišel na tento tajný obřad teprve v poslední době, nemohl ho ještě důkladněji poznati.

Pygmeové jsou lovci, ale ne stejně vyspělí. Nemají ani národního ani kmenového celku, ač se jim nedá upříť vědomí národní. Jest u nich jen jednota klanová (rodová) s jedním nebo dvěma nejstaršími v čele. Tito jsou také vůdci iniciace. Každý klan uznává nějaké zvíře.

Manželky se vůbec berou z jiných klanů, které jsou si pak bližší. Obvyklé jsou u nich sňatky se záměnou (Tauschheirat). Monogamie převládá v praxi, ač polygamie dovolena a také někdy obvyklá. Všude se uznává soukromý majetek jednotlivých klanů, také i soukromý majetek jest uznáván. Potrava se někdy rozděluje i příbuzným rodinám, a je-li jí dostatek, pak celému klanu. Jakýsi tedy komunismus.

V náboženském směru dospěl Š. k poznatku, že víra v jednu nejvyšší bytost jest všeobecná a také oběti, které se jí přinášejí, že jsou tytéž. Jsou pro tuto nejvyšší bytost různá jména, ale označují vždy tutéž osobní bytost.

Změřil na 500 P—ů, mezi nimi také některé míšence. Vzal si také ukázky vlasů. Kostry však nemohl získati, nechtěl-li své zkoumání ohroziti. Prozkoumal také řeči kmenů v celém území a pořídil na 40 fonografických válců se zpěvy a ukázkami řeči. Pro ethnografickou sbírku nasbíral asi na 2000 předmětů, které má zaznamenány, kromě nezaznamenaných z území jezer. Na 700 fotografií pořídil ze života P—ů, ba některé výjevy i zfilmoval.

*

P o t o p a

jak ji líčí Gn 7, zdá se podle slovních výrazů býti všeobecná, avšak již dlouho se mezi učenci nejrůznějších směrů pokládá jen za místní. Biblické líčení totiž třeba vykládati právě jen s místního hlediska zúčastněných: i když mluví o v š e c h horách, které zatopeny, o v š e c h živočiších (ovšem pozemních), kteří mimo archu zničeni atd., možno a podle jiných zpráv nutno výrazy ty vykládati o všech jevech, jež byly zachráněným nějak přístupny nebo známy, tedy o jejich dohledném okolí. Kde jinde se Bible o potopě zmiňuje (i v NZ), rovněž nemluví o potopě všeobecné, světové; proto také jí zůstává praotcem lidstva Adam, nikoli Noe.

V poslední době spojená výzkumná výprava musea britského a university pennsylvanské sedm let kopala a pátrala v Chaldei, vlasti Abrahamově. Ve zprávě, již letos o prácích těch vydal účastník C. Leonard Woolley, se soudí, že potopa byla omezena na d o l n í ú d o l í T i g r i d u a E u f r a t u. Podle sumerských kronik byla prý ušetřena i některá města, která byla vysoko na horách.

*

Atlantis
neboli Atlantias Platonova Timaia (srov. po 384) byl podle pověsti prý Solonem z Egypta přinesené ohromný (větší než Asie a Libye spolu) ostrov za sloupy Herakleovými (Gibraltarem), Poseidonem pěkně jako v pohádce upravený a vybavený. Zemětřesením a povodní zničen a dosud se marně hledá.

Šved Olof Rudbeck (v 17. stol.) viděl jej v — Skandinavii, jiní v Americe (ač tu jde o ostrov z m i z e l ý!), jiní, na př. Američan Hosea (v min. stol.), zmizelý most mezi Evropou a Amerikou (Mexikem), jelikož Egypt a Mexiko jeví některé podrobnosti v starobylé kultuře; ostrovy Azorské, Antilly a j., jakož i četné ostrovy sopečné v Atlantiku mohou prý býti pokládány za zbytky tohoto mostu. Potápěči pilně pracují v ohledávání mořského dna tímto směrem, ale dosud nenašli nic, co by svědčilo o potopených památkách prastaré kultury atlantidské. V nově Schulten hledá Atlantidu v jihošpanělském, i z Bible známém Tarsis (Tartessos), snaže se tu vykopávkami doložiti zprávy o vynikající kultuře onoho bájného ostrova, jenž ovšem by v těchto místech nebyl mohl býti tak rozsáhlý, jak starší i novější obrazivost bájí.

Nezdá se, že by se kdy podařilo starobylou báji o Atlantidě spolehlivými objevy ověřiti. Cesta asijsko-egyptské osvěty sotva vedla tudy — spíše, jak minule (s. 334) tu naznačeno, severem.

*

S t ř e d n í m o ř e
prý by mohlo nahraditi zaniklou Atlantidu, kdyby bylo vysušeno, zatím aspoň částečně, a plodinami pomohlo živiti okolní kraje. Hlavní přítok vody, z Atlantika, by u Gibraltaru, který jest na nejužším místě necelých 13 km široký, byl zastaven, podobně daleko menší přítok z Černého moře, jinak voda snad odváděna do Afriky atd.

Třebas technicky nelze mluviti o naprosté nemožnosti, doba, kdy se lidstvo bude loučiti s tímto mořem, kolem něhož téměř po tolik set let se soustředila západní vzdělanost, jest asi ještě dosti vzdálena, i netřeba již nyní se s obavami zabývati nedozírnými převraty, jak zemními tak vzduchovými, jež by pak nastaly.

*

J i ž n í A f r i k a
z velké části už kvetoucí to území, stává se příznivější základnou a východištěm pro vyzkoumání přilehlých krajin ještě neznámých, jaké jsou a čeho se od nich možno nadíti. Z nejznamenitějších objevů poslední doby je ten, jejž oznamuje výprava Verney-Lang, že t. z. p o u š ť K a l a h a r i není pouští, nýbrž travnatým krajem, oživeným četnou zvířenou, jenž, jak objevené zříceniny ukazují, byl také zalidněn.

Vychovatelský.

sl. — Pokračovací kursy pro mládež škole odrostlou mají býti u nás vyvolány v život. Pojednává o nich výnos ministerstva školství č. 81.192-I/1930. (Viz Věstník téhož úřadu, roč. 1930 s. 371.)

Zřizování takových kursů připouští říšský zákon z 2. V. 1883. Bližší ustanovení obsahuje nařízení ministerstva kultu a vyuč. z r. 1885, které bylo změněno výnosem ministerstva školství a nár. osvěty z r. 1920 o zatímní úpravě organisace hospodářských škol lidových.

Malý školský zákon z r. 1922 ohlašuje zřizování pokračovacích škol nebo kursů s povinnou docházkou pro mládež ve věku 14—16 let, pokud se nevzdělává na pokračovacích školách živnostenských, kupeckých, na lidových školách hospodářských nebo na jiných školách vyšších a odborných. Prováděcí nařízení k tomuto zákonu posud vydáno nebylo.

Shora poznačený výnos z r. 1930 chce připravovati instituci pokračovacích kursů pro mládež škole odrostlou na podkladě dobrovolnosti návštěvy aspoň tam, kde místní činitelé projeví o věc zájem.

Pokusné zřizování kursů narazí na mnohé překážky. Nadšení k dobrovolnému dalšímu vzdělávání, vědomí o jeho nutnosti není tak všeobecné. Těžko je budeme hledati u mládeže od 14 do 16 let, zvlášť bude-li její tiché, ale velmi rozšířené heslo „pryč od školy“ podporováno nechutí rodičů k prodloužené docházce školní.

Po 14. roku je mládež zpravidla už výdělečně činna, je zapřáhnuta do práce v továrně, v domácnosti, hospodářství. Jak možno u ní předpokládati chuť k dobrovolné intensivní činnosti duševní, když nevyvinuté tělo je prací znaveno?

Ve většině obcí nebude možno utvořiti zvláštní oddělení pro mládež s vyšším či nižším předběžným vzděláním, a tak společné vyučování nebude míti pro všechny žádoucí přitažlivé síly.

Dejme tomu, že by se daly všechny tyto překážky odstraniti, že by obec nebo nepolitický spolek k tomu účelu zřízený nebo spolek, jemuž to jeho schválené stanovy dovolují, nebo osoba fysická i jiná osoba právní měla dostatečný počet mládeže ve věku 14—16 let a prostředky jí dovolovaly zříditi řečený kurs. I vypracuje stanovy, řídíc se směrnicemi, udanými v článku XII. téhož výnosu.

Stanovy mají býti zásadně sdělávány podle vzoru stanov pro živnostenské školy pokračovací. (Vydalo je státní nakladatelství v Praze.) K nim připojí jako podstatnou jich část učebnou osnovu a předloží ku schválení zemské školní radě.

Kursy mají poskytovati dalšího vzdělání mládeže ve věku, kdy je na přechodu z dětství k dospělosti, v době, kdy je u ní přemíra

energie, která se chce vybíti. Všechno v něm kvasí, vře: zač dnes bojuje, zítra odhodí jako bezcennou věc, kritisuje a mnohé hodnoty, které jí byly v dětství nedotknutelné, posvátné, nezměnitelné, padají. Žije ve světě konfliktů. Nechce vedení, a tak ho potřebuje!

Vedení převezme učebný kurs. Má-li splniti svůj úkol, musí přispívati k vniternímu zpevňování, vzděláváním rozumu zjednávati podklad vzdělání vůle.

Ta musí býti mravná. Rozumem poznáváme dobro a zlo. Ale toto poznávání ještě nezavazuje jednati vždy ve smyslu mravních zásad. Závazné příkazy mravního jednání dává ethika, jejíž zákony stanovil Bůh.

Vzděláváním rozumu a současným zdokonalováním charakteru náboženssko-mravní výchovou dosáhne se účelu pokračovacích kursů, jak je vyjádřen ve zmíněném ministerském výnosu, čl. I., odst. 1.: „. . . aby mládeži, odrostlé školní povinnosti, poskytovaly dalšího vzdělání, jímž by se vhodně doplňovaly a prohlubovaly po stránce praktické potřeby její vědomosti, nabyté ve škole obecné (ľudové) nebo občanské (měšťanské), budil se zájem pro potřeby spořádaného života občanského v demokratické republice a smysl pro stálé sebevzdělávání.“

*

rš. — Rodičovská sdružení.

V posledním čísle Hlídky bylo upozorněno na výnos, podle něhož se mají ta sdružení zříditi. Zároveň bylo podotčeno, že účelem jejich má býti větší spolupráce mezi rodinou a školou. Zajisté velmi pěkný cíl. Ale již že vychází tento výnos za ministerstva, kterému neleží tak příliš na srdci prospěch školy jako dosažení stranických cílů, dává tušiti, že výnos tento má určité cíle, jiné, než se hlásají. Že tomu tak, naznačuje rada kteréhosi deníku (tuším Nár. Osvob.), jak si počínati, kdyby bylo nebezpečí, že se v těchto sdruženích uplatní velikou váhou směr katolíků. Radí se tam prostě, aby se v takovém případě sdružení rodičů nezřizovalo, nýbrž místo toho jen volné sdružení přátel školy, kam by ovšem byly přibrány jen živly pokrokové. Má tedy sdružení rodičů býti asi oporou dalšího řádění pokrokových učitelů. Z toho již plyne obava, že katecheta, nebudou-li rodičové sami žádat, nebude ani ke slovu připuštěn, ne tak aby hájil a šířil náboženskou výchovu. Na této půdě, zvláště při netečnosti a bázlivosti katolických rodičů, se mnoho pro přesvědčení o náboženssko-mravní výchově neudělá. Ani na obecných a měšťanských školách. Ani ne na středních. Tam teprve nebudou si rodiče přáti, aby katecheta je upozorňoval na náboženské potřeby dítěte, poněvadž namnoze sami o ně se nestarají a trpí výchovu náboženskou jen pro své děti a pokud jsou dětmi; rodičů katolicky uvědomělých jest poměrně málo. Předně rodiny opravdu katolické jsou sociálně slabší, takže nemohou svých dětí posílati na střední školu, dále mnozí rodiče věřící se bojí svěřiti

své děti dnešní střední škole, aby se nábožensky nezkazily, a proto je věnují na jiná povolání. A jsou-li kde katoličtí rodiče, pak bývají mezi ostatními lhostejnými, tak zv. pokrokovými, v menšině, na jejichž hlas nikdo nic nedá. Odbude se to, že je to politika. Tedy kdo z těch rodičů bude si žádati themata týkající se náboženssko-mravní výchovy dětí? Že prof. sbory rodiče k tomu samy vybízeti nebudou, o tom netřeba pochybovati. Vždyť náboženství jest ve školách jen trpěno.

Z těchto důvodů nelze čekati od většiny rodičovských sdružení nějaký veliký význam pro povznesení a uplatnění náboženského vlivu v dnešní škole. Museli bychom míti jiné rodiče, nebojácné a neohrožené katolíky životem, ne jen katolíky politické. Nepotvrdí-li se tyto obavy, tím lépe. V každém případě třeba býti na stráži!

*

rš. — Střední školy.

Na jednu příčinu, zajisté velmi závažnou, proč se provádějí tak horlivě reformy střední školy, poukazuje zcela otevřeně a nebojácně dr. Jar. Červenka v letoším „Věstníku českosl. prof." (č. 2), kterou tuto uvádíme: „Dnešní reforma má snad dohánětí to, čemu se žáci měli naučiti na obecné škole. Je totiž podle reformy I. a II. třída střední školy rovna úplně měšťankám — tedy vyšší obecné škole, takže střední škola začíná až III. tř. Zde jsme u samého kořene zla. V dnešní době je silná animosita proti střední škole, uměle živená různými neodpovědnými živly, které většinou nemají o jejím účelu a poslání ani zdání a které jí ve většině případů z vlastní zkušenosti ani neznají. Z těchto a jiných ještě důvodů činí proti ní náladu ve veřejnosti i na kompetentních místech a při tom zůstává nepovšimnuto, že vlastně mnohem více by potřebovala pozornosti škola obecná, která se stala po převratě vedle jiných nedostatků doménou různého, namnoze diletantského pokusnictví, čehož výsledkem je, že nemůže dosáhnouti ani z daleka svého učebného cíle. A za tyto hříchy napáchané obecnou školou musí trpěti škola střední, která teprve musí odstraňovati nejhrubší nevědomosti žáků v elementárních vědomostech. Nejsme samozřejmě proti zkoušení nových method, ale nechť to činí jen lidé paedagogicky zralí a osvědčení, též theoreticky náležitě vzdělaní a jen na určitých ústavech, vskutku pokusných a ne parádních, nechť se to dělá vážně, bez planého bombastu a humbuku, jak je tomu dnes v mnohých a mnohých případech. Vidíme dobře, čemu naučili a naučí i dnes osvědčení učitelé staří, kteří nevolali po vysokoškolském vzdělání, ale naučili děti pořádně čísti, psáti a počítati, což zůstává konec konců přece hlavním úkolem obecné školy. Proto tedy, má-li se zvednouti úroveň střední školy, která není ani zdaleka tak zlá, jak se určité kruhy snaží veřejnosti namluviti, nedojde se k tomu problematickými reformami, které pravděpodobně dosáhnou jen opaku, ale zvýšením pozornosti k vyučování na obecných školách

a přísným a důsledným požadováním, aby svůj úkol náležitě plnily. Zde jest rozsáhlé pole působnosti úřadů i interesované veřejnosti, které zůstává dosud bez povšimnutí.“

Tolik dr. Č. Lze dodati: i to zůstane zatím bez povšimnutí, poněvadž nyní rozhodující činitelé tak si toho přejí. Že tímto otevřeným poukazem na nejbolavější stránku našeho školství si professoři neposloužili, o tom není pochyby. Ale budiž jim to připočteno k dobru!

*

Vojenský výcvik mládeže

má býti zaváděn i u nás. Obecenstvo, jež vůbec nemá valného zájmu na tom, co se ve škole děje, spokojujíc se dobrými školními zprávami svých dětí, přijme jistě i toto vojáčkování lhostejně, jako jiné hry tělocvičné. Vždyť „hra na vojáci“, jak v Brně říkají, byla u děti snad odjakživa oblíbená, ač jim nebyla nařizována ani ve škole vtloukána; jen že tehdy to bývalo proklínané teď rakušáctví, od nynějška to bude velebené vlastenectví. Čtemeť najednou, že svaz čs důstojnictva se pokouší vyvésti národ ze záliby pro vojenské hračky k vlastenecké opravdovosti, hloubce a uvědomělosti místo dosavadní povrchnosti a planosti.

No ano, totéž sliboval i sport, sliboval, ale neplní. Slibovalo to i sokolství, ale neplnilo!

Proti takovému zmilitarisování školy, zaváděnému i jinde, protestuje sbor několika známých veřejných pracovníků ze všech vzdělaných národů. Není pochyby, že by se jich připojilo daleko víc, kdyby se sbor ten rázně zasadil o rozšíření svých námitek. Takto si ostatní stejně smýšlející asi myslí: o jednu pošetilost ve vychovatelských experimentech víc nebo míň, co na tom! —

Th. Haecker pravil kdysi, hrubozrně, ale pravdivě: Die Deifikation des Staates bedeutet die Bestifikation des Menschen: die Vergötzung des Politischen vertiert den Menschen. A vojáctví s tím souvisí.

*

Do I. ročníku lékařské fakulty v Bratislavě bylo prý letos zapsáno 120 Čechoslováků a 250 polských židů (?)

Posluchárny však prý stačí jen asi pro 100 posluchačů.

Hospodářsko-socialní.

tj. — Zadlužování poddaných bývalo osudnější nežli zadlužování obcí; pro dluhy pozbývají mnohdy poddaní všeho. Kde na gruntě jedly dluhy z jedné mísy s hospodářem, tam vyháněli ho dříve nebo později z gruntu. Přehojné doklady podává kapitulní archiv brněnský.

Nejhorší a nejnebezpečnější byly dluhy poddaných u židů — „dluhové židovští", jak si zapsal probošt Eliáš Hovorka. V kapitulních vesnicích Velešovicích, Podolí, Bedřichovicích, Rousínovci, Praci vypůjčovali si od židů v Rousínově a ve Slavkově, a dluhy narůstaly velice. Ve Velešovicích na př. koncem 16. století židu Markusovi ze Slavkova na gruntě Mikuláše Pěkného s lánem rolí, jenž byl pak r. 1578 prodán za 200 hř., náleželo 115 hř. Dluhy rostly, protože neplatila se ani „lichva", jak se úrokům židovským výslovně říkalo; a z malého dluhu stával se časem veliký. Ve Velešovicích byli ještě dlužni židu Lévovi ve Slavkově (4 zl.), Korcovému synu židu ve Slavkově, židu Jakubovi, Mušlovi (Mušlíkovi) v Rousínově (19 zl. 15 gr., 10 kop 26 gr. atd.), židu Poláčkovi, Marku Munclovi, židovce Izačce, židu Monešovi v Rousínově (10 zl.), židu synovi Mertlina (4 zl.). Pro zadlužené grunty sirotci pozbývali; r. 1585 při rozdílu sirotků Štěpánových přišlo na tři sirotky po 21 kopách, ale protože Štěpán nechal veliké dluhy, jež se napřed platily, dostalo se na sirotky jen po 14 kopách.

Za probošta Hovorky byli poznamenáni dluhové židovští v Podolí a Bedřichovicích. V Podolí bylo židům dlužno 18 gruntů celkem 157 zl. 6 gr., a Hladký byl dlužen „neví se co neb mnoho-li"; největší dluhy byly po 20 zl. (u tří), nejmenší 1 zl. Ale židé si čítali z půjček lichvu a sice 25%, a tak se stalo, že Vincourovi, jenž byl dlužen 8 zl. a 12 let nic neplatil, přibylo za ta léta ještě 24 zl. dluhu, neboť žid z každého zlatého čítal úroku 7½ gr. Místo úroku, „lichvy" brali židé od dlužníků víno, vlnu (Válek z dluhu 11 zl. dal lichvy vlnu z 10 ovec po dvě léta). V Bedřichovicích bylo osm dlužníků židovských dlužno 69 zl. 7 gr., z nichž Martin Holý byl dlužen 22 zl.; Antonínu Vávrovi, jenž byl dlužen 3 zl., vzal žid za lichvu kozla. Fabian, jenž byl zapsán s dluhem 8 zl. 15 gr., „pravil, že židovi sumu položil".

Ještě horší případ, než byla lichva 25%, je zaznamenán v 17. stol. Žid v Rousínovci Šolom Breder půjčil poddaným kapitulním do Zvonovic, a to tak, aby z 1 mor. tolaru platili lichvy týdně 1 krejcar, a dal si to zajistiti ještě reversem kapitulního prokurátora Wackera z 8. června 1638. Po letech, když dlužníci již dlouho lichvy neplatili a ani upomínáni nebyli o dluh nebo lichvu, r. 1660 žádal žid úředníka slavkovského, aby mu u kapituly k penězům dopomohl. Kapitula však 13. listopadu 1660 odpovídala, že tato lichva obnáší ročně více než 74%, a že takové lichvářské smlouvy podle každého práva jsou ne-

přípustny, že prokurátorovi ani nepříslušelo k takovým zakázaným zápisům povolení dávati, a že proboštu, děkanu a kapitule nikdy nebyla propůjčena moc, aby k takovému zadlužování poddaných dovolovali a kapitulu tak zavazovali. Kapitula tedy odepřela své poddané k zaplacení takových dluhů přidržeti.

Hojnost židovských dluhů hlásí se také v 18. století. V Rousínovci byli dlužní židu Šraulovi z Rousínova 7 zl., židu starému Ošerovi 1 zl., Maušlu Chaimovi 1 zl. 30 kr. a 2 zl., Elišovi Šprincákovi 2 zl. 30 kr., židu Heršlovi damborskému 5 zl., řezníku Chagenovi 1 zl. 9 kr., židovi sklenáři 1 zl. 9 kr., židovi 20 zl.; z Prace byli také dlužni židovi do Rousínova 10 zl.

Poddaní si sami stěžovali r. 1740 na židy rousínovské, že zdražují obilí a za oves chtějí 35 grošů a za ječmen ještě víc, ale přece za židy chodili a od nich si vypůjčovali. Nadarmo vrchnost bránila a přikazovala na př. r. 1724, že poddaní nesmějí bez dovolení vrchnostenského u žida palírníka dělati dluh ani za 1 zl., a ukládala r. 1745 svému hejtmanu, aby dával pozor, aby žádný poddaný nedával se v žádné obchody se židy, tím méně aby se u nich bez vědomí vrchnosti zadlužil, pod nevyhnutelným trestem.

K o s t e l n í p e n í z e půjčovaly se poddaným také, ale ovšem vrchnost musila dáti povolení. Tak si r. 1587 vypůjčil Václav Šišma ze Šlapanic od purkmistra a rady města Brna kostelních peněz 30 zl. do dvou let na roční úrok 3 zl., a rovněž tak si r. 1589 vypůjčil do tří let Severin Prášil z Ořechova. Úrok byl tedy 10%, jenž potom r. 1631 byl snížen na 6%; platili jej do r. 1642, a od té doby neplatili ani úroků a kapitál zůstávali dlužni. — R. 1735 půjčila kapitula kostelních peněz sv. Petra a Pavla obnosem 150 zl. osmi sousedům ve Zvonovicích na tři léta na 6%; zástavou dávali své domy, pole, louky.

S i r o t č í c h p e n ě z půjčeno r. 1615 s dovolením prokurátora Jana Benčíka v Podolí 30 zl. m. Jírovi Vlapnovi pod úrok obyčejný, a r. 1616 půjčeno Pavlovi masaři 25 zl., z nichž se platilo úroku 1½ zl., tedy 6%. U sirotčích peněz chtěla míti vrchnost jistotu: když si chtěli r. 1736 Jiřík Konečný a Jakub Novohradský z Rousínovce vypůjčiti sirotčí peníze, svolovala kapitula, ale aby se obec za ně zaručila.

K a p i t u l a sama rovněž půjčovala poddaným: začátkem třicetileté války měl řezník Lorenc na Cejlu vypůjčeny peníze „pod vidrkauf“ na zahradu, která byla při jeho domě, a platil z nich ročně 3 zl. 15 gr. Ale raději než peníze půjčovala kapitula svým poddaným obilí. Dovolovala však, aby si v potřebách jinde vypůjčovali, a upravovala způsob půjčky; místo úroku peněžitého dávalo se do zástavy pole. Tak r. 1630 probošt Filip Breiner a kapitula dali dovolení svému poddanému Urbanu Parovi, aby sobě mohl vypůjčiti „na jedno hovádko k obdělávání rolí svých a odbývání robot panských“ od Jana Smejkalíka v „Malých Ořechovičkách“ 20 zl. rýnských; „podstavil jemu louku svou k Nebovidům, jak se přes ni jde, aby jí místo

úroku užíval, pokud mu ta suma nebude zaplacena". — V Rousínovci bylo s povolením vrchnostenským mnoho polí pro dluhy zastaveno a odstoupeno druhým na rok, na dvě nebo tři léta, a když doba ta došla, vracela se pole zase ke gruntu. Aby věřitel dostal své, pomáhala vrchnost tam, kde sama dovolila, aby dluh byl učiněn, ale aby se věřitel hojil na dlužníkovi bez dovolení vrchnosti zabavením obilí nebo podobným způsobem, toho netrpěla; když r. 1737 vypůjčil si Jakub Černý z Rousínovce od Josefa Dupka 4 zl., a pak nesplácel, odvezl mu Dupek s pole 31 snopů ječmene; byl však za to potrestán osmidenním vězením.

Vrchnost měla opravdu péči, aby dluhy na gruntech se splácely; zejména když někdo měl býti z poddanství propuštěn, vyšetřovalo se napřed, kolik má dluhů a musel dříve „tyto závady se sebe svésti", než býval z h o š t ě n. A vrchnost chtěla míti vědomost o dluzích poddanských: její hejtman měl k lepšímu zachování hospodářů pátrati po dluzích každého poddaného, aby věděl, kolik je dlužen, proč se zadlužil, a nepřesahují-li dluhové majetek hospodářův nebo dlužníkův, aby potom nezůstal dům pustý na škodu zadluženého hospodáře a panství.

Pro poddané platil zákaz, aby se žádný beze svolení vrchnostenského nezadlužoval nad tři kopy gr. č.; zákaz ten byl pojat i do Obnoveného Zřízení zemského z r. 1627 a poddaným od vrchností opět a opět na pamět uváděn; r. 1737 tři kopy českých groší čítaly se za 7 zl. Ale zákaz tento byl jen na papíře a zachováván nebyl; r. 1738 udávají sedláci také, co mají dluhů, a větších dluhů bylo dost: v Praci 40 zl. a 74 zl., v Rousínovci 57 a 80 zl., v Podolí 56 zl., v Horních Heršpicích 25, 26, 33 zl., v Dolních Heršpicích 10, 25 zl., v Bohunicích 86 zl. atd.

Zadlužený grunt nechtěl žádný převzíti; zle naříkali Jan Šmura, Matouš Kalvoda a Martin Popelka z Rousínovce, že musili ujati grunty a s nimi převzíti dluhy 98, 90, 100 zl., a že ještě mnoho polí je pro dluhy zastaveno. Tamže Antonín Kail měl na selském domě dluhu 80 zl. a nad to neměl ani koní, dobytka, drůbeže ani žádného zrna, — takový grunt nechtěl žádný převzíti, leda by byl prost dluhů. — Také Anna Krasecká z Rousínovce odmítla převzíti grunt, který jí byl otec Bedřich odkázal, když se dověděla, jaké jsou dluhy, a viděla prázdný a pustý dům, pole většinou prodaná, a co zbyla, málo obdělaná: bude prý se vdávati, a manžel by ji proto bil, a jejímu otci v hrobě by pokoje nedal.

Když neštěstí padlo na grunt, přišly dluhy v zápětí. Těžko bylo hospodářům uchrániti se dluhů, když v málo letech dvakrát, třikrát po sobě vyhořeli, nebo když jako Jan Svoboda z Rousínovce ve třech letech osm koní pozbyl, nebo když nějaká jiná nehoda je potkala. Dluhy na gruntech zaviňovala však také snaha o panský zisk. Před válkou třicetiletou bylo ukládáno malým vesnicím za povinnost vyšenkovati bečku, to jest 10 věder, panského vína; jen v Bedřichovicích měli uloženo 6 věder a v Mokré a Komárově po 4. Takový

šenk vína přinášel vrchnosti užitek, a sice čítalo se ho z bečky 8—10 zl., ale pro sedláka byla to příležitost k útratě a k zadlužování se. Po válce nemohlo se ovšem trvati na tom, aby se ve zničených dědinách tolik vína vyšenkovalo, a proto byla tato povinnost zaměněna ve stálý peněžitý plat, který byl požadován od obcí; místo vyšenkování bečky vína ukládalo se 15 zl. platu, jemuž se česky říkalo: „za prázdnou bečku“. Místo dluhů za víno shledáváme však po válce dluhy za pivo; r. 1670 byli poddaní dlužni za pivo přes 207 zl., a když pak hospodář přiznával, že je šenkýřovi dlužen 8 zl., nebo až 44 zl., přispívalo to hodně k dluhům na gruntě.

Ale celkem vzato, ani platy vrchnosti povinné ani jisté svádění k útratnosti pro panský zisk nebylo vinno tím, že se grunty zadlužovaly, — skutečnou však vinu měly císařské kontribuce, které stále byly větší a větší a stávaly se nesnesitelnými. Odevšad ze všech dědin ozývají se prosby, aby se poddaným ulevilo a polehčilo v kontribucích a aby se jim staré nedoplatky odpustily. A takových zasedělých kontribucí bylo velmi mnoho a běželo o značné obnosy; r. 1725 starých zasedělých dluhů kontribučních měly obce 2428 zl. Když se r. 1738 přihlašovaly grunty k zápisu do gruntovních knih, udávají hospodáři také své dluhy a velmi mnozí přiznávají zasedělé kontribuce 11, 16, 20, 26, 44 zl. Z přihlášek jasně je viděti, jaká bída poddané skličovala v těch válečných letech pro stálá nová břemena jim ukládaná.

Vysvobozením z dluhů byl někdy útěk z gruntu nebo postup jeho novému hospodáři. V letech sedmdesátých 17. stol. pro dluhy utekl z Nebovid celoláník Václav Novotný; jeho syn a dcera chtěli jíti s povolením vrchnosti do služby a opuštěný dům zůstal bez hospodáře. — R. 1717 v Bohunicích Matěj Vohnutka měl dluhu 102 zl. a nemoha hospodařiti předal s povolením vrchnosti svůj celolán Martinu Karbuškovi i s koněm, vozem a obilím. — R. 1719 ve Zvonovicích Jiří Leidolf musil pro dluhy postoupiti své hospodářství obci a obec sama to hospodářství spravovala a splácela cís. dluhy za sůl, jichž bylo 1014 zl., a jiné dluhy, které obnášely 704 zl. — V Praci r. 1710 Josef Krejsa, než by byl převzal po otci zadlužený a na obilí pochybený grunt selský, raději šel na vojnu. — R. 1739 opustil v Dolních Heršpicích pro dluhy selský grunt Jan Kraus, atd.

Jak lehko bylo Matouši Zemanovi z Prace, když psal: „nyní chvála Pánu Bohu nejsem dlužen nic“, a jak pěkně a pokorně vyznává Juda Opletalka z Mokré: „dluhů co se dotejče, žádnému nejsem nic dlužna, krom Pánu Bohu a milostivé vrchnosti.“ Ale naproti tomu Ondra Skládanka z Prace věděl, co jsou dluhy, a povzdechl si: „Pán Bůh mně pomáhej platit!“

*

Šlechta

nyní u nás a také někde jinde zrušena, totiž co do jména a výsad. Říká se však, že narůstá jiná, a to ani rodová ani duchová, nýbrž majetková, tedy taková, jež má jen jednu vlastnost bývalé šlechty,

a to daleko ne veškeré, vlastnost, která nejméně souvisí s původem a názvem šlechty. Slovo to prý pochází ze stněm. slahta, slachte = genus, rod, a souvisí, asi jako aristokratie, se šlechetností.

O této ovšem byl a jest názor dvojaký. U nás převládá ten špatnější, a když na př. pověstný neb. prof. Dr. Formánek jednoho svého „žáka" jménem Šlechtu opět a opět ujišťoval, že jméno to pochází z něm. schlecht, měl asi většinu „národu" na své straně, jenž uznával šlechtice rodové jen podle toho, když něco „vlasteneckého" vykonali a tedy aspoň trochu se k národu hlásili. Spravedlivý dějepis není takto demokratický, ač ani naprosto aristokratický, rozsuzuje podle osob a skutků. Vždyť konečně i v nejnovější době, tedy bez rodokmenů, stávali se šlechtici lidé opravdu vynikající, v tom neb onom směru vůdčí, ačkoli tolik lajdáků ze starobylé šlechty svá jména, své šlechtictví zhanobilo.

Po vůdčích osobnostech se v politice volá všude. Demokratická prostřednost se neosvědčuje. Zavedou-li si národové takto novou, lepší šlechtu?

V Německu jeden národohospodář (agr. Darré) zcela vážně to svým krajanům navrhuje, dovolávaje se příkladu — maďarského. Horthy potřev komunisty odměnil zdatné vojáky ze světové války, od nichž očekával bezúhonný život občanský jako příklad pro národ a z rozumných jejich sňatků zdatné potomstvo, statky po venkově, aby tam příkladně hospodařili a na okolí působili. Tak i Darré vybízí Němce, aby si vychovali novou šlechtu („Neuadel aus Blut u. Boden"), vůdčí třídu národu, která by k domácí půdě lnula a řádným životem i hospodařením na statcích své okolí k týmž občanským ctnostem vedla. Statky, jež proto zove „Haegehöfe", mají jim býti uděleny od státu, ale nikoli bezprávným vyvlastňováním (Enteignungs-Gedankenspielerei). Staří Germáni prý dobře znali mravní nerovnost lidí, a odtud výběr jejich vůdčí šlechty. Křesťanství svou naukou o rovnosti všech lidí prý toto moudré hodnocení porušilo! (Jak známo, vyčítá se mu také opak!) Tedy nového výběru jest potřebí, a dosavadní šlechta ať se pře- a přiučuje.

*

Panevropské zemědělské středisko

zřízeno v červenci v Paříži. Předsedou jest Fleurant Agricola, úkolem zprostředkovati zprávy a styky zemědělských zájemců, stran a spolků v celé Evropě.

Co se tedy Briandovi v politice ještě nepodařilo, zamýšlejí francouzští zemědělci (NB právě francouzští!) zkusiti v tomto jednom oboru. Program tohoto „Centre agraire et paysan paneuropéen" jest arci zatím hodně volný a neurčitý, program jakési ústřední kanceláře pro zemědělské zpravodajství. Vyvine-li se z ní jaké středisko účinné vzájemnosti, ukáže budoucnost.

Politický.

U n á s.

Letos 7. září odhalovali agrárníci nově zasazenou desku na mohyle u Lipan (bitva 30. kv. 1434), na níž vyryta slova: „Když zastavíš se zde, zamysli se, kam vede n e s v o r n o s t n á r o d a. Zemědělský lid“. O svornosti a nesvornosti již mnoho mluveno i psáno, a nebude tak brzy promluveno neb napsáno slovo poslední. Je to slovo, jemuž každý rozumí, ale pohříchu každý jinak ... Nesvornost u Lipan se vybivší zamezila mnohou nesvornost další a zachránila snad národ, který však se tímto poučením neřídil a neřídí až dodnes. Jdeť o základnu svornosti, o její obsah a provádění. Že základnou není jen národnost, zájem zajisté z nejušlechtilejších, dokázala minulost před osvobozením, ale ještě více minulost i přítomnost za nabyté svobody. —

Kdyby hesla ražená při programních schůzích a v jejich resolucích zůstávala směrodatnými přes tu chvíli, kdy byla pronesena a přijata, měli bychom v obojím směru s o c i a l i s t i c k é m, jak soc. dem., tak nár. soc., již útvar ne třídní, nýbrž nadstranný: tak aspoň se vyslovily nejnovější obojí sjezdy.

Je to přirozený vývoj věcí především u soc. dem. Nabyli moci, jsou ve vládě, svým lidem, na nichž jim záleží, pomohli k příjmům a majetku, jenž ovšem již není krádeží, a co do náboženských a vůbec osvětných otázek udělali u nás dosť a ostatek dodělává národní demokracie svými pokrokáři a socialisté národní, kteří vlastně třídního programu ani neměli, nýbrž jen t. z. vlastenectví proti internacionále a řvavý pokrok protináboženský.

Třídní boj byl by teď, kdy obojí socialisté jsou usazeni ve všech třídách, co do skutečnosti nesmyslem: může to býti toliko boj o třídy c e l é, t. j. aby ve všech, zvláště vlivnějších třídách se socialismus šířil ještě více, ne snad k vůli nějakému programnímu heslu, nýbrž k vůli počtu a moci.

Socialismus jako bojovný voj třídní u nás odchází tedy formálně a officielně na pensi, neboť nemá proti komu bojovati: co dále chce nebo bude chtíti, to si prostě nařídí a zařídí. Omnia vestra sunt, říkalo se starým křesťanům — nám nyní se nanejvýš říká, že bychom všecko míti c h t ě l i, ale to že nejde, na to jsou jiní, jimž to raději ponecháme, abychom měli pokoj a mohli se nerušeně holedbati svým „solidarismem“ v novinách.

V stranách samých nejde již ani tolik o to, aby všichni členové byli pravověrní, t. j. programu strany uvnitř oddáni neb aspoň na venek se jím řídili. Hlavní jest, že v straně dosáhli vůdčích a dobře placených míst: tím stal se jim boj pro stranu záležitostí osobní, za niž by se tak nezasazovali, kdyby to nebylo jejich živobytím. Strany však, které stojí a padají s ryzím přesvědčením a upřímným vystupováním svých členů, na př. náboženským neb lidumilným, jsou

v nebezpečí, že je pochovají vlastní zástupci svým pokrytectvím. Ideové zápasy vyžadují lidí ideám věrně oddaných, ne pouze „politiků“!

*

Indie.

Vzpoura „neposlušnosti“ není sice ještě docela potlačena, ale dále neprospívá. Anglie i tentokrát umí čeliti odporu jak passivnímu, tak násilnému — zatím jistě k prospěchu země samé, která jsouc ponechána sama sobě nyní by se stala dějištěm zmatkův a hrůz, jež by i v klidném jinak obyvatelstvu nastaly a na venek měly následky nedozírné. Ani indičtí předáci tedy se vesměs nevyhýbají smírným poradám vládním o opravách, jež by se v správě země měly provésti.

Katolíci Indie měli v srpnu porady svých 50 zástupců z 22 diecesí a 10 organisací v Mangalore (Madras); předsedal advokát Reo Bahour. Usneseno žádati, aby byli zastoupeni v londýnských vládních poradách právě zmíněných; aby nově chystaná ústava Indie zaručila volné vyznávání a vykonávání katolického náboženství; aby bylo uznáno církevní právo; aby byla uznána volnost, zřizovati svobodné katolické školy; aby katolíci byli zastoupeni v zákonodárné radě a v radách místních.

*

V Palestině jest Anglie nespokojena s latinským patriarchou (Barlassinou, Italem), že prý nadržuje příliš Arabům; je snad i zde příčinou vlaština proti angličině?

Stěhování do Palestiny zatím zakázáno, tuze brzy po smrti Balfourově, protektoru zionismu. Důvodem jsou stálé třenice mezi židy a arabskými domorodci. Bylo by jistě lépe, kdyby anglická vláda zkultivovala zemi sama. Určité prohlášení nynější vlády, že Palestina dalšího přílivu (zionského) zatím nesnese, pobouřilo zionský svět: předseda Dr. Weitzmann odstoupil, tisk protestuje proti příslovnému „perfidnímu Albionu“, ustavují se nové společnosti „na ochranu“ židů atd. Tentokrát neplatí, že jedna vláda (Balfour a jeho deklarace) nemůže zavázati všech dalších, ba právě naopak, že nové vlády nastupují také proto, aby zavedly nový směr, když dotavadní se neosvědčil. A že přítěž zionská se anglické politice na východě stala již dosť nepohodlnou, je známo. Ovšem nastanou odtud Macdonaldově vládě, jinými okolnostmi beztak ne právě hýčkané (nezaměstnanost, boj o odzbrojení a j.), nové nesnáze, ani ne tak v Palestině, jako ve světové velmoci, v (židovském) tisku, třebas není vesměs zionský. Ale jedna část židovstva zasažena, a toho židovstvo ve svém na vysost již vypjatém sebevědomí tak snadno nesnese.

HLÍDKA.

Grál.

Jaké představy spojuje Chrétien de Troyes s Graalem?*)

Josef Slavík.

Chrétienovi, klerikovi a troveorovi, který podle rodného města Troyes má přívlastek „de Troyes“, náleží zásluha, že dal pověsti o Graalu-Percevalu trvalou, poetickou formu. Učinil tak, jak již známo, svým veršovaným grálským románem Conte del Graal, který byl předmětem učených rozprav a nezřídka východiskem odborných pojednání o vzniku naší pověsti.[1]) Nás tu zajímá jen otázka v nadpise naznačená. Správná odpověď k ní jest velmi důležitá pro porozumění dalším osudům legendy o svatém Grálu, vzláště když názory Chrétienovy přešly i do německé literatury.

Pavel Hagen píše: „U Chrétiena chybí jakýkoli vztah s legendou.“[2]) Tento náhled nezdá se býti správným. Neboť není to vybledlý obraz jeho původní, legendární povahy, když u Chrétiena Graal ke každému nasycení jest přinášen (V. 4468, 4477)? A když se před Graalem nese kopí „une blance lance“ (V. 4370), nebo „fer blanc“ (V. 4373), z jehož ostří kape na ruku panošovu krev,[3]) nejsme tu upamatováni

*) Srv. Hlídka 1930 č. 1—3.

[1]) P. Hagen, Der Gral, Q. F. 85, p. 1; V. Junk, Gralsage und Graldichtung des Mittelalters, 174;

[2]) P. Hagen, Der Gral, 85.

[3]) R. Heinzel, Gralr. 3.

na krev potící relikvie, specielně na ono Longinovo kopí, které podle legendy bylo příčinou výronu krve Kristovy do nádobky, zvané „Graal"? A když dále čteme, že otec krále-rybáře se živí jedině hostií, která jemu bývá přinášena (V. 7802) v Graalu (qui el gréal vint) a když slyšíme, že panna nese v průvodě za Graalem plochý, stříbrný talíř, tailléor, tedy jakýsi druh pateny, nepřipomíná nám to svatý Grál legendy, který často bývá zaměňován, ne-li stotožňován s kalichovitým pohárem poslední večeře Páně, resp. s mešním kalichem?

Je to beze vztahu k legendě? Vskutku nikoli. Jedině z legendy lze to vysvětliti. Ovšem třeba doznati, že představy, které zpočátku obklopovaly tajemství svatého Grálu, ustoupily později lidsky srozumitelnějším, nebo, jak někteří chtějí, racionalistickým, v dobrém smyslu toho slova.

Ale to má svůj důvod. Jak tu dříve ukázáno,[1]) byly náhledy, které se odjakživa s Graalem spojovaly, časem stále temnější a zmotanější, zvláště od toho času, co legenda o svatém Grálu se spojila s bohatýrsko-dvorskou pověstí o Pereduru-Percevalovi, kdy tedy Graal dostal se do blízkosti Artušova stolokruhu a jeho nalezení (Queste del Graal) nutně považováno bylo za dobrodružství, nebezpečné sice, ale tím vábivější. A tak onen latinský prosaický spis „li livres", který obdržel Chrétien od hraběte Filippa Elsaského († 1191) a který výslovně za svůj pramen udává, poučil básníka o prvých příhodách svatého Grálu jen povšechně, přehledem více napovídajícím než látku vyčerpávajícím.[2]) Není správné, píše-li P. Hagen,[3]) že pramen Chrétienův pod Grálem nerozuměl žádnou křesťanskou, posvátnou věc. Jak R. Heinzel dokázal,[4]) a jak všeobecně se má za to,[5]) předpokládá, Chrétienův Conte del Graal delší vývin tradice svatográlské; jednotlivostí básník ovšem nepodává vždycky správně, anebo lépe řečeno, odchylně od původního významu. Že mnohému z legendy již nerozuměl,[6]) může býti pravda. Jako clerk, t. j. jako theolog neměl vůbec zájmu na legendě o svatém Grálu, nejvýš snad zájem básnický jako troveor.

[1]) Hlídka 1930, s. 2 dd.
[2]) R. Heinzel, Gralr. 48.
[3]) P. Hagen, Gral, 85.
[4]) R. Heinzel, Gralr. 86.
[5]) V. Junk, Gralsage und Graldichtung, 174.
[6]) Ed. Wechsler, Die Sage vom hl. Gral, 157.

Jest nepopiratelným faktem, že klerus se k legendě o svatém Grálu i přes její výslovně náboženský ráz velmi zdrželivě, ba skoro odmítavě zachoval. Nikde v tak četných duchovních spisech oné doby se nenachází alespoň jméno Graalu kromě Helinanda, mnicha cisterciensk ého, tak že Ed. Wechsler nevychází z údivu nad tímto podivuhodným zjevem.[1])

Jelikož Chrétienův pramen jen povšechně o Grálu jednal, neměl básník z důvodu právě naznačeného možnosti, v bohaté knihovně u sv. Petra v Beauvais, kde zastával úřad buď kancléře (?) neb scholastika,[2]) o scházejícím se nikde dočísti a takto své vědomosti o Graalu doplniti. A dobře, že se tak stalo. Básníkova fantasie, žádnou předlohou neomezovaná, mohla se volně rozvinouti, i když snad na úkor legendární látky. Zcela svobodně si počíná duch básníkův.

Na legendě grálské neměl troveor Chrétien hlubšího zájmu; z ní převzal hledání svatého Graalu (Queste del Graal), což pravděpodobně bylo již v jeho písemném prameni, do svého grálského románu jako zvláštní rytířské dobrodružství. Ale těch několik skrov-

[1]) Ed. Wechsler vysvětluje si tu věc takto: Kdyby byla bývala legenda o svatém Grálu uznána jako historický pramen, pak všechny ostatní zprávy o podobných relikviích pozbyly na ceně. Grálská legenda byla by pak jediným spoléhlivým pramenem pro dějiny těchto relikvií. Osud naší legendy byl proto již a priori zpečetěn: mladý Graal a grálská legenda musely mnohým, starým, úctyhodným relikviím a jich ustáleným tradicím ustoupiti. (Grals. 26.) — Připouštíme, že křižáci ve své touze po ostatcích Páně nechali se mnohými nepoctivými lidmi napáliti. Za drahý peníz obdrželi od lidí, kteří z bezelstné zbožnosti poutníků nejvíce těžili, — této zkušenosti může ostatně i dnes v orientě každý nabýti; nejvíce v tom vynikají řečtí židé, — relikvie Kristovy a zaplavili jimi pak po svém návratu celý occident. Tak n. př. přinesl, abychom alespoň jeden příklad uvedli, hrabě Dietrich Elsaský a Flandernský († 1168), otec hraběte Philippa Elsaského a Flandernského, mecenáše Chrétienova, nejsvětější krev Páně roku 1148 do Brügge (viz R. Heinzel, Gralr. 48; srovn. i W. Hertz, u. m. 455 sl., kde jsou zaznamenány i jiné příklady.) A pokud se církve týče, neměla opravdu v úmyslu, zvětšovati ještě zmatek, který beztoho ohledně různých ostatků Páně panoval. — Jediná ale příčina, když už Ed. Wechsler chce, proč církev legendu o sv. Grálu, která ostatně nikdy nečinila nároku na církevní approbaci, ignorovala, byl apokryfní původ a ráz legendy, který již a priori církevní approbaci vylučoval. „Canon S. Scripturae", který sestavil sněm tridentský (sess. IV), byl znám již ve 4. stol.; neboť „ordo Scripturarum novi et aeterni testamenti, quem sancta et catholica suscipit ecclesia" římské synody z r. 382 je s tridentským canonem totožný, tak že již na počátku 5. století v západní církvi nebylo, pokud se týká kanonických knih NZ., žádné pochybnosti. G. van Noort, Tract. de font. revel. Amstelodami, 1911, p. 18.

[2]) Ed. Wechsler, Grals. 147.

ných poznámek o podstatě svatého Graalu, které patrně ve své předloze nalezl, muselo pozornost Chrétiena jako theologa, právě proto, že jeho theologické vědění nebylo příliš hluboké, upoutati.

Nevíme sice, co Chrétienův li livres[1]) o Graalu vyprávěl, neboť tento latinský pramen[2]) jest pro nás na vždycky ztracen.[3]) Mnoho toho patrně nebylo, jelikož po spojení legendy grálské s pověstí o Percevalu těžiště zájmu leželo na Percevalovi. Ale z těch řídkých záznamů o Graalu, jeho strážcích, o krvácejícím kopí — vše mythicky a pohádkovitě obestřeno[4]) — mohl, ba musel básník rozeznati, že se tu jedná o hluboký, náboženský a křesťanský symbol. Neboť jedině tak mohl připadnouti na myšlenku, propůjčiti Graalu význam nejvyšší, jej s Eucharistií, když ne stotožniti, tedy alespoň uvésti v nejbližší k ní poměr.

Chrétien chápe Graal jako křesťanskou, posvátnou věc. Okolnosti doprovázející Graal připomínají zřetelně obyčeje katolické církve; a ty byly Chrétienovi, jako klerikovi-knězi, běžné. Znal je jednak z vlastní zkušenosti, jednak z ordinarií cizích diecesí, která jemu, jakožto vysokému církevnímu hodnostáři a úředníku, byla lehce přístupna. Z tohoto úzkého okruhu jeho církevní činnosti a zkušenosti vytryskly představy, jimiž doplnil, co scházelo v jeho předloze („li livres") a obklopil takto Graal jemným, jen pozornému diváku viditelným závojem.

a) Chrétienův Graal jest relikvií Vykupitelovou.

V Chrétienově grálském románě podržuje Graal svůj starý, symbolický ráz. Jest relikvií Vykupitelovou, která s ranou Kristovou básníkem pomocí kopí je spojena.[5]) K staré legendární držebnosti odkazuje zřetelně otázka, nezměněně přejatá: „del graal qui on en servoit?" (verš 4423, 4471, 4480) — kdo se Graalem uctívá? Služba svatého Graalu tedy platí v prvé řadě Kristu, nikoli králi-rybáři a jeho družině, jinak by Perceval, jak R. Heinzel správně poznamenává,[6]) neměl proč se tázati: „qui on en servoit?", jelikož jest přece

[1]) V. Junk, Grals. und Graldicht. 77.

[2]) G. Gröber, Grundr. II. 503.

[3]) Cf. Helinandus, Migne, P. lat. CCXII, 814: hanc historiam (—sc. de gradali) latine scriptam invenire non potui...

[4]) G. Gröber, Grundr. II. 1, 503.

[5]) V. Junk, Grals. u. Grald. 172.

[6]) R. Heinzel, Gralr. 4.

přítomen hostině.[1]) Překládáme-li ale „servir" slovesem „sloužiti", jak to chce Ed. Wechsler, pak vztahuje se otázka: „qui on en servoit?" na roi pécheur. Tím ale vniká do podstaty Graalu vnitřní rozpor, jelikož by pak měl tu jedinou bezúčelnou úlohu, starého krále tak dlouho na živu udržovati, až by jeho osvoboditel, čili vykupitel přišel. Avšak musíme k tomuto druhému významn slovesa „servir" sáhnouti? Zachování krále-rybáře je sice legendárně zajištěno a od spojení grálské legendy s pověstí o Artušovi vysvětlitelno, ba nutno, ale zdá se přece jen podřadné. Mimo to ptá se v lese panna Percevala, zda-li se tázal po příčině nápadného krvácení kopí a po cíli grálského průvodu. Totéž dávají tušiti slova poustevníka, který udává Percevalovi příčinu, proč otázku opomenul (v. 7766 sl.).

Ale sledujme Chrétienův Graal dále!

b) Chrétienův Graal: druh schránky na pokrmy, jakýsi calix ministerialis.

Graal, který se při každém jídle nese kolem (v. 4468, 4477), jeví se „tot descovert" (v. 4479); Manessierovo „en apert" (v. 45234) také něco takového předpokládá. Ve španělské Demandě (str. 17) stěžuje si Gawan, že Graal byl „cuberto". Z toho R. Heinzel usuzuje, že v knize, které používal Chrétien de Troyes jako pramene, byla řeč o nějakém obalu nebo pokrývce Graalu, buďto o nějaké skříince, jako v Grand Saint Graalu, nebo o aksamitové přikrývce.[2]) Než, muselo to býti v předloze? Každodenní zkušenost uváděla přece Chrétienovi-klerikovi-knězi tento obraz před oči. Odezíráme-li od skutečného nasycení obce svatográlské a představíme-li si onu skutečnost, že Graal, který nyní skutečně pokrmů poskytuje, na jiném místě jest nazýván tak svatým (v. 7799: Tant sainte cose est li graaus . . .), že otce krále-rybáře živí hostií, která se mu přináší v Graalu,[3]) nemáme v posvátné nádobce hostii skrývající na hradě svatográlském asi nic jiného před sebou, než jakýsi druh dnešního ciboria, zvaného v liturgické řeči „calix ministerialis".

---

[1]) Srv. Vogt, N. J. (1899) 142: „nach der grossen Bedeutung, welche dieser Frage beigelegt wird, muss man annehmen, dass es mit dem Graldienst noch eine besondere, dem geheimnisvollen Charakter des Heiligtums entsprechende Bewandtnis hat". Viz L. v. Schroeder, Die Wurzeln der Sage v. hl. Grale, 79, 80, kde se dle RV 1, 164 vyslovuje domněnka, že otázka je rázu bohoslužebného.

[2]) R. Heinzel, Gralr. 8.

[3]) Tamtéž 6.

Neboť Sanctissimum nebylo skutečně nošeno otevřeně, nýbrž „in sacculo“, resp. „in turre, in qua ministerium Dominici Corporis habebatur:[1]) Teprve před biskupem bylo odhaleno: „subdiaconus tenens manum in ore capsae ostendit Sancta pontifici, et contemplatur, ut si fuerit superabundans, praecipiat ut ponatur in conditorio“.[2])

Čteme-li v Josefu z Arimathie Roberta Borronského, že Graal, postavený na stůl, u něhož obec sedí, nejprve zahalený, pak odhalený (2472, 2507), poskytuje při pouhém pohledu těm, kteří jsou té milosti hodni, nevýslovné potěšení a uspokojení, tedy nikoliv pokrm (v. 917 sl, 2563 sl[3]), pak je to na Chrétienově románu nezávislá parallela Petit Saint Graalu, způsobená týmže katolickým ritem, ale zároveň potvrzení a další rozvedení naší domněnky.

c) Chrétienův Graal: kalich mešní.

Z téhož okruhu kněžské denní zkušenosti vyrostla básníkovi představa Graalu jako mešního kalichu; neboť jinak nedovedeme vysvětliti stříbrný talíř, tailléor d'argent, třetí podle V. Junka[4]) zcela rovnoprávný a rovnocenný symbol, který spatřujeme v grálském průvodě hned za Graalem.[5]) Plochý tailléor d'argent není nic jiného než „patena“, která je zase pars integrans mešního kalichu. V hodnosti nestojí za kalichem; Robert Borronský ji výslovně staví na roveň kalichu,[6]) což se stanoviska katolické liturgie je správné. Zhotovována bývala ze stříbra, jak dosvědčuje Alcuin slovy:

Sic lata argenteo constat fabricata Patena,
Quae divina gerunt nostrae medicamina vitae (Poem. 3.[7])

K čemu ale tento tailléor d'argent měl sloužiti, Chrétien nepraví, jako vůbec všechny jeho názory o podstatě Graalu jsou v básni více naznačeny, než jasně vysloveny. Na ochranu sv. krve, t. j. k přikrytí Graalu, jako u Manessiera (Potvin, V. p. 152) nebo u Waltera Mapa („La Queste du Saint Graal“, ch. XII. 245, Furniv.[8]) tailléor

[1]) Edm. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, lib. I. c. IV. art. II. 2. tom. I. 129.
[2]) Tamtéž, I, c. I. 129; cf. 130.
[3]) R. Heinzel, Gralr. 82.
[4]) V. Junk, Grals. 109; cf. 112.
[5]) Ed. Wechsler, Grals. 53, 64.
[6]) R. Heinzel, Gralr. p. 7.
[7]) Glossarium ad Scriptores mediae et infimae aetatis, auctore Car. Dufresne, Dom. Du Cange, Parisiis 1734, V. 256.
[8]) R. Heinzel, Gralr. 8, 60, 160.

d'argent nemohl sloužiti. Neboť u Chrétiena jest Graal buď prázdný nebo jen hostiemi naplněný. Každý den jest, jak jsme již slyšeli (v. 7802), otci krále-rybáře v Graalu přinášena sv. hostie. —

Dosavadní naše vývody mohou, samozřejmo, požadovati toliko práva věromožnosti, opírajíce se o nečetná naznačení, která se zdají více nebo méně mluviti pro náš náhled. Pro poslední a zároveň nejdůležitější vztah Graalu požadujeme práva věrohodnosti.

d) Chrétien stotožňuje Graal s Eucharistií.

Již San-Marte (A. Schulz) neviděl v Graalu nic jiného, než Nejsvětější, před nímž ještě nyní veškeren katolický svět hluboce se sklání.[1]) To byl též náhled R. Heinzela, dle něhož podobnost Graalu s Eucharistií jest větší než s relikviemi.[2]) Podobně se vyjádřil i Ed. Wechsler.[3])

V předešlé rozpravě o etymologii a bájeslovném významu slova Graal[4]) zmínil jsem se o kalendáři čili Laterculu Polemia Sylvia, biskupa v Martigny, z 5. století, kde na 24. března připadá svátek natalis calicis, ve kterém jsme pod vlivem t. z. disciplíny arcani poznali památný den ustanovení nejsvětější Eucharistie. Pastorální theologové vidí v tomto svátku zárodek pozdějších theoforických slavností in festo Corporis Christi.[5]) Chrétien de Troyes spojuje, jak jsme v předešlé stati (c) slyšeli, se svým Graalem představu kalichu; není to snad dostatečný důvod k domněnce, že básník znal symbolický význam kalichu? Byl přece klerikem-knězem a k tomu synem středověku! (O. p.)

[1]) San Marte, Über das Religiöse in den Werken Wolframs v. E. und die Bedeutung des hl. Grales in dessen Perzival, II. 2, p. 231.

[2]) R. Heinzel, Gralr. p. 7.

[3]) Ed. Wechsler, Grals. p. 53, 116.

[4]) Hlídka 1930, s. 54.

[5]) Kupka, Církr. rok, p. 399.

Učení M. Jana Husi.

Napsal Dr. Bohumil Spáčil. (Č. d.)

Husovo učení o papežském primátě.

Papež podle Husa není svrchovaným vykladačem zákona Kristova,[1]) nemůže definovati, nýbrž jenom oznamovati nebo vysvětlovati.[2]) Proto jest mu věřiti ne pro jeho autoritu, nýbrž ukáže-li se, že mluví pravdu,[3]) a pokud se jeho výroky zakládají na Písmě.[4]) Jestliže tedy Hus tolikrát opakuje, že papež se může mýliti a blouditi,[5]) že může blouditi na cestě mravů a pravdy,[6]) že papež se často klame v soudu a že papežové často klamou jiné,[7]) že je to hloupost a že je to falešné a utrhačné říkati, jakoby se papežové nemohli klamati,[8]) že Liberius a jiní papežové byli kacíři,[9]) že nikdo mimo Krista není nechybující,[10]) že by papež byl čtvrtou božskou osobou, kdyby byl neomylný[11]): pak vším tím nechce snad tvrditi pouze, že papež se může mýliti a do kacířství upadnouti jako osoba soukromá. Neboť možnost takového pobloudění připouštěli i Husovi protivníci.[12]) Hus tedy upírá papeži neomylnost vůbec, i tehda, když něco jako nejvyšší učitel církve pro celou církev prohlašuje.

V tom ostatně se kryje soud K. o Husovi se soudem naším. „K slavnostnímu mistrovství církve náležejí však ještě . . . věroučné kanony papežů (definitiones dogmaticae ex cathedra) jakožto svrchovaných a neomylných orgánů tradice. Hus tyto kanony ignoruje nebo upírá jim vůbec jakoukoli samostatnou cenu věroučnou“.[13]) „Uznává moc papeže římského jako moc Bohem danou [uvidíme později, zdali je to pravda], avšak nepřiznává jí svrchovanosti, plnosti a neomylnosti“.[14]) „V tomto výkladě [Stanislavově] jest příznačná věta, že římská církev drží víru katolickou čili obecnou proto, že jest paní

---

[1]) Disputace o odpustcích (I, 385; II, 19) i jinde.
[2]) K. dle Anatomia Antichristi c. 47 (I, 72). — C. Stanisl. c. 2 (II, 134).
[3]) Výklad víry (II, 53).
[4]) K. dle Anatomia Antichristi c. 47 (I, 72).
[5]) Disputace o odpustcích (I, 385). — De eccl. c. 18 (I, 399).
[6]) List M. Křišťanovi (I, 397). — Responsio finalis (II, 108).
[7]) K. podle spisů C. Doctores a C. Páleč (II, 253). — Podobně Páleč v Antihusu cc. 17 ss.
[8]) Kázání o církvi z r. 1410 (I, 373). — Disputace o odpustcích (II, 19).
[9]) List M. Křišťanovi (II, 105). — De eccl. c. 5 (II, 178).
[10]) C. Stanisl. c. 4 (II, 147).
[11]) „Jestliže Stanislav položí, že papež jest tak dobrým doktorem a tak bezpečným útočištěm, jako tento Duch sv., položí podle Husa čtvrtou božskou osobu!“ (K. ze spisu C. Stanisl. c. 7; II, 157). Srv. II, 158.
[12]) „Z bludů materialních částí (papeže a kardinálů) nelze vyvozovati bludnost církve.“ (Stanislav, De Romana ecclesia 7; II, 115).
[13]) I, 72.
[14]) I, 386.

a matka všech církví. Je to starý názor církevní, vyslovovaný již v prvních stoletích římského papežství a odůvodňující primátem římským věroučnou pravověrnost. Hus, jak víme, tohoto důvodu neuznával a pravost i obecnost víry dedukoval pouze z učení Kristova a sv. učitelů".[1]) Již vůdčí zásada obhajoby [článků Wiklefových od Husa], podle níž má dokázati Písmem nebo probabilními důvody bludnost jednoho každého článku, směřovala proti svrchovanému právu papežské stolice a jejího neomylného magisteria v souzení a odsuzování bludů „ex cathedra".[2]) „Tímto drsným výkladem popírá Hus podstatný kus primátu, jímž jest nejvyšší moc učitelská (summa magisterii potestas), a eo ipso popírá neomylnost papežovu; nehoráznost našeho reformátora je však v tom, že činí papeže dokonce nepřímým původcem bludů a schismatů církevních".[3])

Podobně jako neomylnost papežskou popírá Hus docela určitě i plnost moci papežské, plnost primátu. Ve spise C. Stanislaum „obrací se Hus proti Stanislavovu názoru o plnosti papežovy moci a jeho náčelnictví veškeré církve pozemské".[4]) „Není pravda, co Stanislav mluví o plnosti moci papežovy, a také není pravda, co mluví o vyplývání (fluxu) moci z hlavy papežovy",[5]) „Stanislav nikdy nedokáže . . . že v papeži jest pramenná a zásadní plnost církevní autority".[6]) „Tvrzení o totální a universální moci papežově jest proti výrokům papeže Řehoře".[7]) „Stanislav by musil dokázati, že v Janově XXIII a v žádné jiné osobě na zemi jest nejplnější moc a že Bůh mu tuto moc dal. Nedokáže-li toho z Písma nebo ze zjevení, nelze tomu věřiti".[8]) „Papežové nynější uchvacují plnost moci, jež přísluší jedinému Kristu".[9])

Že Hus plnost papežské moci popíral, doznává K. na několika místech. Citovali jsme už nahoře jeho výrok, že Hus papežské moci „nepřiznává svrchovanosti, plnosti a neomylnosti".[10]) A podobně praví na jiném místě, že „vysvítá dosti jasně, jak nepřeklenutelný byl od počátku rozdíl v názoru na papeže mezi oběma stranami [mezi doktory pražskými a přívrženci Husovými]. Kdežto doktoři přiznávají papeži plnost moci se všemi předpoklady a důsledky, Hus ponechává plnost tuto jedinému Bohu a papeže pojímá jako vikáře Kristova v čistě kněžsko-služebném smyslu bez jakékoliv zvláštní jurisdikce samostatné".[11])

Jest jisto, že plnost moci papežské a neomylnost papežská jsou nutným důsledkem jurisdikčního primátu papežova. Neboť kdyby

---

[1]) II, 76.
[2]) II, 25.
[3]) II, 150.
[4]) K. ke spisu C. Stanisl. c. 2. (II, 139).
[5]) C. Stanisl. c. 4 (II, 145).
[6]) C. Stanisl. c. 3 (I, 218).
[7]) C. Doctores c. 9 (II, 37).
[8]) C. Stanisl. c. 2 (II, 140).
[9]) Betl. kázání (II, 3).
[10]) I, 386.
[11]) II, 50.

nějaká část církevní pravomoci v moci papežově nebyla obsažena, kdyby někdo v církvi z jeho moci byl vyňat, kdyby učitelská moc papežova byla menší a podřaděna neomylnému učitelskému úřadu sboru biskupů nebo všeobecného sněmu, pak by neměl skutečného prvenství, skutečného primátu v církvi. O neomylné moci učitelské doznává K. sám, jak jsme viděli, že jest „podstatným kusem primátu". Ale s druhé strany je také jisto, že plnost moci papežské a neomylnost papežská byly teprve později definovány, prvá na sněmu Florenckém, druhá na sněmu Vatikánském, a že tato dogmata byla sice vždycky implicite učitelským úřadem k věření předkládána, ale dlouho výslovně neprohlašována. Mohlo se tudíž o nich dříve pochybovati a vskutku bylo pochybováno. Hus není kacířem proto, že popíral neomylnost papežskou.

Jinak má se věc s dogmatem papežského primátu samého. Monarchická konstituce církve náleží podle učení katolického k podstatě církve, a byla Kristem samým ustanovena a hned od počátku výslovně hlásána. Častěji byla už před Husem učitelským úřadem církevním authenticky vyslovena, zvláště jasně na druhém koncilu Lyonském.[1])

Jak učil Hus o papežském primátě? Mistr nejprve důkladně popírá, že by papež byl hlavou, vikářem Kristovým, měl moc v církvi, jestliže se mravným životem neshoduje s Kristem. Někdy vedle mravného života klade za podmínku též vědění nebo predestinaci, na několika místech mluví pouze o predestinaci jako podmínce. Za těchto podmínek Hus několikráte ve svých spisech připouští, že papež je vikářem Kristovým nebo Petrovým, ano na jednom místě píše, že pak má moc nebo autoritu. Proti těmto textům však stojí zase celá řada výroků Husových, kde bezpodmínečně popírá jurisdikční primát jak papežův tak Petrův a faktickou moc papežovu v církvi odvozuje z příčin přirozených a přirozeným vývojem. Srovnáme-li všecky tyto výroky navzájem a vezmeme-li v úvahu, jak Hus si prakticky vzhledem k prvenství papežovu počínal, budeme si moci utvořiti jasný obraz jeho učení v tomto bodě.

Pravomoc církevní, tedy i pravomoc papeže, jest podle H. závislá na mravném životě jejího nosiče. A to nejenom vykonávání pravomoci, jelikož „papež pro svou špatnost není vůbec s to úřad konati",[2]) nýbrž moc sama. Neboť „který žák Kristův znalý zákona Páně mohl by říci nebo věřiti, že onen pramen prýštící lakotou, ctižádostí a tělesností jest nechybící útočiště všem ovcím Kristovým?"[3]) „Jestliže [papež] nemiluje Boha Krista, nepase ovcí Kristových".[4]) „Hus popírá tuto větu [že totiž papež jest hlavou církve římské, rozumějíc touto církví nevěstu Kristovu vystavenou na Kristovi], poněvadž žádný papež není nejhodnější osoba katolické

[1]) Doklady viz ve zmíněném článku Dr. K. Římského.
[2]) K. podle spisu Husova C. Páleč (II, 240).
[3]) C. Stanisl. c. 5 (II, 148).
[4]) C. Stanisl. c. 7 (II, 155).

církve mimo Krista".[1]) „I tvrdí Hus znovu, že nehodný papež nebo nehodní kardinálové jsou zloději a lupiči a nikterak zjevní a praví nástupci apoštolů ani tělo církve svaté".[2]) Jinak „mohlo by se pak státi, že by na místě Petrově seděl vtělený Satanáš s 12 pyšnými ďábly".[3]) „Takový [nemravný] papež není právní a zjevný nástupce Petrův, nýbrž lžikristus".[4]) „Stejně by pak byl zlodějem a lupičem pro každý jiný hřích, jako pro svatokupectví nebo ďábelskou pýchu".[5]) „Kteří papežové nepečují o věřící ani nepracují o slovu božím nebo o svátostech, nazývají se křivě otci, křivě držíce místo apoštolské".[6]) „Papež má následovati Krista a Petra v životě nade všecky jiné; nečiní-li tak, má slouti ne následník, nýbrž protivník apoštolský".[7]) „Pak-li papež žije protivně Kristovi, tehdy jest zloděj a lotr jinudy vstupující, vlk hltavý a pokrytec, jakož i obzvláštní Antikrist mezi všemi nyní na zemi putujícími".[8])

Tyto názory ovšem nemohou býti divné tomu, kdo ví, že podle Husa hříšníci přestávají býti vůbec údy církve. O této věci budeme jednati později šířeji. Nyní stačiž uvésti aspoň tyto dva texty. „Hus chce říci, že špatný papež (zloděj) pro svou špatnost vylučuje se z úřadu i z církve".[9]) „Špatnost papežova brání mu v tom, aby byl i tělesnou hlavou církve i pravým údem církve i pravým pastýřem".[10]) Důsledkem ovšem jest, že špatný papež nejenom nemá moci nad celou církví, nýbrž že není ani hlavou nebo pastýřem partikulární (římské) církve nebo diecese. „Ale nemůžeme ani tvrditi, že ten který s námi obcující jest hlavou partikulární církve svaté, nýbrž máme podle jeho skutků souditi, že je-li vyšším řídícím svatou církev partikulární, jest vskutku vyšším (superior) v této partikulární církvi; to platí zejména o římském papeži, ač-li tomu neodporují skutky".[11])

Vedle mravného života uvádí Hus jako podmínku pravomoci někdy také vědění, někdy i predestinaci. „Ze slov Mt 16, 19 nenásleduje, že každý papež dostal od Krista klíče, neboť mnozí papežové z neznalosti božského vědění musí býti od kněžského úřadu odehnáni".[12]) „Slova o svázání na zemi i na nebi nevztahují se na tohoto papeže, jenž opovrhuje životem Kristovým a Petrovým, jest tajný kacíř, nemá klíčů vědění".[13]) „Nemá-li klíče vědění božího, nemá ani regitivu".[14]) „Špatný a zejména předvěděný papež jest, jako

[1]) De eccl. c. 13 (II, 186).
[2]) K. ze spisu C. Stanisl. c. 2 (II, 136).
[3]) List k M. Křišťanovi (II, 105).
[4]) De eccl. c. 16 (II, 195).
[5]) C. Páleč (II, 237).
[6]) Výklad víry (II, 54).
[7]) O svatokupectví (II, 60).
[8]) Responsio finalis čl. 3 (II, 107).
[9]) K. podle Husova C. Páleč (II, 239).
[10]) C. Páleč (II, 226).
[11]) De eccl. c. 13 (II, 186).
[12]) C. doctores c. 10 (II, 40).
[13]) De indulg. (II, 17).
[14]) C. Stanisl. c. 3 (II, 141).

byl apoštol Jidáš, ďábel, zloděj a syn zatracení; může býti tělesnou hlavou církve, když není ani údem jejím?“ [1])

Z toho posledního výroku by se dalo souditi, že Hus rozlišuje mravný život a predestinaci resp. špatnost a předvěděnost, a že vedle mravného života klade za novou podmínku pravomoci předurčení neboli predestinaci.

Zodpovíme později otázku, zdali a jak dalece Hus oba pojmy stotožňoval. Jisto jest, že na mnohých místech je skutečně stotožňuje a že časteji jako podmínku, aby kdo pravomoc v církvi míti mohl, udává pouze predestinaci. [„Poněvadž údy církve jako mystického těla Kristova jsou pouze svatí čili predestinovaní . . .], nemůže ani špatný čili předvěděný papež býti pravým údem této církve; a není-li údem, nemůže býti ani hlavou“.[2]) „Popírá se [od Husa proti Pálčovi], že hlavou církve bojující jest papež, poněvadž se neví, zda není předzvědený“.[3]) „Zběžná jest [Husova] odpověď na další otázku, zda předzvěděný papež jest hlavou církve. Hus to ve své odpovědi na Radu theologů popřel . . . a trvá na svém záporu, maje předzvěděného papeže za „pokolení ještěrčí“, o němž mluví neomylná pravda v Mt 12, 34“.[4]) „Nenáleží k podstatě katolické víry explicitně věřiti, že kterýkoliv římský papež jest hlavou církve římské, není-li předurčen od Boha“.[5]) „Bez zjevení nemůže nikdo tvrditi o sobě ani o jiném, že jest hlavou, poněvadž . . . nikdo neví — co do predestinace —, zda jest hoden lásky nebo nenávisti“.[6]) „Jest zajisté snazší, aby předzvěděný mluvil dobře . . . než aby byl hlavou svaté církve boží“.[7]) Řádná volba[8]) sama nestačí, aby zvolený měl pravomoc, není-li hodný životem a předurčený. „Páleč se klame domnívaje se, že pouze ten vstupuje jinudy, kdo násilně čili bez řádné a zákonité volby přijímá důstojenství. . . A tak [pyšný papež] vstupoval by jinudy a stával by se zlodějem i lupičem i po své řádné a zákonité volbě“.[9]) „Zkrátka z fakta volby nenásleduje samo sebou, že by osoba byla zvolena zákonitě anebo že by zvolený byl eo ipso pravý a zjevný nástupce čili vikář Petra nebo jiného apoštola v církevním úřadě. To musí dokázati svými skutky a zásluhahami o církev“.[10])

Ve všech těchto výrocích upírá tedy Hus papeži svrchovanou pravomoc nebo primát, „není-li hodný, není-li predestinovaný“, nebo i „poněvadž se neví, zdali jest predestinovaný“ a pod. Zdálo by se tedy, že Hus hodnému a predestinovanému papeži primátu neupírá. A vskutku máme řadu výroků, kde Hus takového papeže nazývá vikářem Kristo-

[1]) C. Páleč (II, 225).
[2]) K. podle Husova C. Páleč (II, 235).
[3]) K. podle C. falsa concilia doct. (I, 269).
[4]) K. ke spisu C. Stanisl. c. 2 (II, 136).
[5]) De eccl. c. 13 (II, 187).
[6]) Tamtéž.
[7]) C. Stanisl. c. 2 (II, 137).
[8]) Co Hus „řádnou a zákonitou“ volbou rozuměl, bude níže lépe vyloženo.
[9]) C. Páleč (II, 237).
[10]) C. Stanisl. c. 2 (II, 136).

vým, vikářem Petrovým, někdy ho jmenuje i hlavou nebo mluví o jeho moci.

„Uznávám papeže za vikáře Kristova v církvi římské, ale ne jako článek víry (non est mihi fides)“.[1]) „Papež, je-li predestinovaný a vykonává-li pastýřský úřad, následuje Krista v mravích, jest hlavou oné části bojující církve, kterou ovládá; jestliže ovládá podle zákona Kristova jako hlava (capitaliter) veškerou bojující církev, tehdy jest pravý její pohlavár (capitaneus) stojící pod arcibiskupem pánem Ježíšem Kristem“.[2]) „Jestliže cestami těchto ctností kráčí povolaný vikář Petrův, věříme, že jest jeho pravý vikář a obzvláštní pontifex církve, kterou řídí“.[3]) „Pravý vikář . . . od Petra zákonně přijímá prokuratorskou moc, ač jen tehdy, jestliže ho následuje v mravech“.[4]) „Nikdo není vikářem Kristovým nebo Petrovým, leda ten, kdo jich následuje v mravích a byl autoritativně ustanoven“.[5]) „Jest pravdou, že kdekoliv jest papež na zemi, tam jest autorita Petrova v papeži, pokud tento neodstupuje od zákona Kristova“.[6]) „Papež jsa prost hříchu, zejména svatokupectví, měl by tak nutiti hříšníky slovem evangelia, řádnou klatbou a neniče jich trestem smrti“.[7]) Ano na jednom místě shledáváme se u Husa s výrokem, který se i „extrémním papalistům“ bude zdáti upřílišeným. „Papež takový, který se svatokupectví vystříhá a který následuje v životě Spasitele, má podle Husa právo ku požívání všech věcí na světě jako měli apoštolové, ale nemá na to býti hrd“.[8])

Podle všech těchto dosud uvedených výroků Husových dalo by se tedy učení jeho shrnouti asi takto: Hus připouští, že papež je vikářem Kristovým, vikářem Petrovým, ano i hlavou nebo pohlavárem a že má pravomoc, ale jenom odpovídá-li mravný jeho život zákonu Kristovu a je-li predestinován. Takového papeže uznává za vikáře Kristova v církvi římské, ale nemá to za článek víry.

Takový názor na papežství by byl sice nepřípustný a vedl by nepřímo k popírání primátu, ale nebyl by zásadním popřením prvenství papežova. Nepřípustný proto, že nelze pravomoc a autoritu v církvi činiti závislou na mravném životě jejího nositele nebo na jeho predestinaci. To bude níže šířeji ukázáno. Zatím stačiž podotkouti, že předurčení (aspoň ve smyslu, jak je theologové vůbec pojímají) nějakého člověka nelze vůbec poznati; zdali pak někdo je skutečně hodný a mravný, nelze aspoň vždycky s jistotou rozhodnouti. A pak, kdo o tom má rozhodovati a který stupeň hodnoty

[1]) Responsio finalis čl. 1 (II, 106).
[2]) Tamtéž čl. 2 (II, 107).
[3]) De eccl. c. 9 (II, 182).
[4]) Tamtéž.
[5]) De eccl. c. 14 (II, 188). Někdy Hus mluvě o papeži nazývá ho prostě vikářem Kristovým, vikářem Petrovým, nebo nejvyšším vikářem Kristovým (Enarr. in Ps.; De eccl. c. 2; List M. Křišťanovi; II, 6; I, 406; II, 485).
[6]) De eccl. c. 18 (II, 199).
[7]) C. doctores c. 16 (II, 47).
[8]) O svatokupectví (II, 60).

nebo mravnosti jest potřebný, aby někdo autoritu právoplatně měl? Nepřímo pak vede takový názor o papežství k popření primátu. Neboť aspoň pro tu dobu, kdy jest papežem nějaký hříšník nebo předzvěděný anebo jenom někdo, o kterém se neví, zdali je spravedlivý a předzvěděný, se připouští, že papeže vůbec není, a že tedy primát není pro církev nutný. To naznačuje Hus sám, když n. př. píše, že církev „mohla by býti bez hlavy-papeže mnoho let, poněvadž Kristus by lépe spravoval (regularet) svou církev bez takových ohavných hlav".[1]) Ale, jak řečeno, zásadním popřením primátu by takový názor nebyl.

Avšak u Husa potkáváme se s velikou řadou výroků, jimiž se primát papežův a primát Petrův přímo popírá, a skutečná moc papežova z přirozených příčin se odvozuje. „Papež není základem církve, jímž jest jediný Kristus";[2]) „není jiného papeže, jemuž třeba býti poddánu z nutnosti spasení než je Kristus";[3]) „Kristus jest nejdostatečnější hlava (jak dokazuje více než třístaletá historie prospěchu církve) a jeho zákon jest nejúčinnější k ukončení církevních pří".[4]) Proto „pokorní kněží mající Krista za velekněze, rekurují ke Kristovi".[5]) Z toho následuje, že Kristus nejenom řídí sám dostatečně církev „i když na čas není žádného papeže nebo papežem žena",[6]) a že „za papežky Johanky vládnoucí dva roky a pět měsíců . . . nebylo plné moci v žádné osobě na zemi"[7]); a věřící „v době, kdy není římského velekněze, mohou dojíti nebeské vlasti pod jeho vlastním [Kristovým] vůdcovstvím",[8]) nýbrž že papežství vůbec církvi není potřebné a v prvých stoletích nebylo. „Papeže a kardinálů není nutná potřeba ke správě církve, poněvadž Kristus jest nejdostatečnější hlava a svatí kněží a biskupové mohli by sami církev spravovati, jak tomu bylo v prvotní církvi".[9]) „Všemohoucí Bůh může dáti i jiné pravé nástupce apoštolů než jest papež s kardinály, takže tito nejsou jediní praví jejich nástupci".[10]) „Bůh může dáti církvi jiné nástupce apoštolů, i bez titulů, než jest papež s kardinály, jako mohl dáti jiné nástupce farizeům a zákoníkům".[11]) „Jako kdysi apoštolové a kněží řídili církev v spasitelných věcech, dříve než byl zaveden papežský úřad, tak by činili až do soudného dne, kdyby papeže nebylo (per summe possibile), poněvadž Kristus sám může nejlépe říditi svou církev skrze své věrné kněze".[12])

Papežství tedy v církvi býti nemusí a nebylo ho v prvních sto-

[1]) C. Stanisl. c. 4 (II, 147).
[2]) Betl. káz. (II, 3).
[3]) De eccl. c. 12 (II, 184).
[4]) De eccl. c. 15 (II, 190).
[5]) C. Stanisl. c. 9 (II, 159).
[6]) C. Páleč (II, 217).
[7]) C. Stanisl. c. 4 (II, 141). Jak známo, nejenom Hus, nýbrž i jeho katoličtí odpůrci věřili v povídačku o papežce Johance. Srv. II, 246 i j.
[8]) De eccl. c. 22 (I, 412).
[9]) De eccl. c. 15 (II, 193).
[10]) De eccl. c. 15 (II, 190).
[11]) Tamtéž.
[12]) C. Stanisl. c. 8 (II, 157).

letích. Ale i když později papež v církvi skutečně byl, neměl a nemá primátu nad ostatními biskupy a nad církví; vykonává sice faktický moc, ale všichni biskupové, ano kněží, jsou si rovni, církev jest větší než papež; papež není hlavou církve. „Papež není nic více knězem, než nejmenší kněz, jedině že jest bohatší, že více k němu lidé zří, že jest více vrácen světu a že více vládne svou mocí".[1]) „Měl by říci to [vikář Petrův] církvi jako větší (ut maiori), jakož Pán přikázal Petrovi: Pověz církvi (Mat 18, 17".[2]) „Stanislav do soudného dne nedokáže, že jest jiná hlava církve než Kristus".[3]) „Věří-li papež s kardinály, že jsou hlavy obecné církve apoštolské, nebo že jsou nejdůstojnější a nejznamenitější její synové, neznají článku víry: Církev svatou obecnou".[4]) „Papež není hlava ani kardinálové nejsou tělo celé svaté universální církve katolické, neboť jediný Kristus jest hlava a jeho predestinovaní jsou tělo (tělo v celku a úd jednotlivě) této církve".[5]) Papež si pouze „osobuje moc klíčů".[6]) Podle Husa je to „abusio termini", zove-li se papežem kterákoliv osoba, kterou za římského biskupa západní církev přijme, aby „capitaliter" rozhodovala církevní pře a přikazovala věřícím, cokoliv by chtěla".[7]) A proto „není dobré příčiny zváti římskou církev naší matkou pro pýchu nebo zalíbení císaře dotujícího církev anebo pro pýchu papeže honosícího se svým primátem nebo panstvím se strany císařství; rovněž nemá se tak zváti proto, aby se věřilo, že každý křesťan musí k papeži rekurovati a uznávati ho „de necessitate salutis" za hlavu (capitalis) a nejsvětějšího otce".[8]) Tvrzení Stanislavovo o nutnosti papežství v církvi („Kristus zanechal své nevěstě-církvi bezpečné útočiště v církvi, poněvadž kdyby nezanechal, vystavil by ji příliš velikému zmatku") má Hus dokonce za kacířské, poněvadž dle něho odporuje slovům Kristovým u Jana 16, 7".[9]) „Svět jest větší města (Říma) a . . . kdekoliv jest dobrý biskup, má tutéž zásluhu a totéž kněžství; většího nebo menšího biskupa činí pouze moc bohatství a pokora v chudobě".[10])

Že všemi těmito výroky H. popírá primát papežův, jest jasno a připouští to celkem K. sám, jak uvidíme. Jest nyní otázkou, zdali Hus připisoval prvenství aspoň Petrovi. Vímeť, že na př. někteří bohoslovci rozkolní, a sám původce východního rozkolu, Fotius, popírali sice primát římského biskupa, ale uznávali primát Petrův. Hus naopak u p í r á i P e t r o v i p r i m á t.

---

[1]) Výklad desatera (II, 56). Názor tento zdá se i K. „více než kritický". (Tamtéž.)
[2]) De eccl. c. 21 (I, 406).
[3]) C. Stanisl. c. 4 (II, 147).
[4]) C. Stanisl. c. 8 (II, 157).
[5]) De eccl. c. 7 (II, 181). Ovšem ani podle katol. nauky nejsou kardinálové tělem církve. O tom níže.
[6]) Serm. de Sanctis (II, 3).
[7]) De eccl. c. 13 (II, 185).
[8]) De eccl. c. 7 (II, 180).
[9]) C. Stanisl. c. 8 (II, 157).
[10]) C. Páleč (II, 245).

Mistr předně popírá, že by Kristus Pán slovy u Mt 16, 18—19 uvedenými byl přislíbil a slovy u Jana 21 15 dd. zaznamenanými, byl udělil Petrovi primát. „Že by Kristus mínil na osobě Petrově založiti veškeru církev bojující, tomu odporuje víra evangelia podle výkladu sv. Augustina i rozum“.[1]) „Slovy »Ty jsi skála« nelze dokazovati, že Kristus založil svou církev na Petrovi, poněvadž podle výkladu sv. Augustina (De verbis Domini, sermo 13) založil ji na sobě samém jako na skále, kterou Petr byl vyznal“.[2]) I jinde mluvě o církvi poznamenává, že základem, na němž založena jest církev, jest Kristus“,[3]) že „církev jest založena na skále Kristově“,[4]) že „Kristus jest základem apoštolův a všech věřících“[5]) a odvolává se na 1 Kor 3, 11, kde Kristus sluje skalou.[6]) „V Písmě se nikde výslovně nečte, že by Petr byl skalou. Kristus nepravil: Ty jsi skála, nýbrž: Ty jsi Petr (Petrus), t. j. vyznavač pravé skály“.[7]) Také klíče, o nichž se na dotčeném místě Mat. mluví, podle Husa nebyly přislíbeny a dány Petrovi, nýbrž celé církvi. „Uvedená slova byla v Petrovi řečena celé bojující církvi, tak že ne každá osoba zvláště (indifferenter) t. j. papež, nýbrž celá církev má ony klíče podle částí k tomu schopných“.[8]) Klíče nebyly dány jen Petrovi, nýbrž veškeré církvi, kterou Petr znamenal. Církev tudíž, jež se zakládá v Kristovi, přijala klíče od Krista v Petrovi, jak vesměs vykládá sv. Augustin“.[9]) K textu Jana 21, 15 dd. Hus podotýká, že „ani ze slov „Pasiž ovce mé“ nelze tak souditi [že by byl Petr hlavou církve], poněvadž slovy těmi Kristus ustanovil Petra nikoli tělesnou hlavou církve, nýbrž pastýřem ovcí, aby ovce pásl příkladem života a slovem učení“.[10]) „Kristus pravil Petrovi pouze obecně a neurčitě (generaliter et indefinite): „Pasiž ovce mé“, ale nepravil obecně distributivně: „Pasiž všecky ovce mé“. Petr by nebyl mohl pásti všech ovcí evangelisováním nebo příkladem života, a Petr také nepásl všech ovcí, nýbrž pásl jen některé ovce domu israelského (Sk 2, 36) a některé ovce Kristovy v Antiochii a naposledy v Římě“.[11])

Hus dovolává se sv. Augustina na důkaz své exegese textu Mt 16, 18. Je pravda, že sv. Augustin i někteří jiní otcové vztahují slovo „skála“ ne na Petra, nýbrž na Krista nebo na víru Petrovu nebo na církev, a že někteří také mají za to, že klíče byly v Petrovi dány celé církvi. Ale je trojí rozdíl mezi těmito otci, zvláště Augustinem, a Husem. Augustin a mnozí jiní otcové vedle tohoto výkladu textu (skála =

---

[1]) De eccl. c. 9 (I, 234).
[2]) C. Páleč (II, 217).
[3]) Sermones de sanctis (I, 233).
[4]) De eccl. c. 2 (I, 310).
[5]) De eccl. c. 9 (I, 234).
[6]) Expl. ep. ad Cor. (I, 231).
[7]) De eccl. c. 9 (I, 234).
[8]) C. Stanisl. c. 7 (II, 154).
[9]) De eccl. c. 9 (II, 182).
[10]) C. Páleč (II, 217).
[11]) C. Stanisl. c. 7 (II, 155).

Kristus a pod.) uznávali i výklad slovný za pravděpodobný (skála = Petr); Hus naopak má první výklad za jedině správný. Augustin a Otcové nepřijímali výklad nyní katolickými exegety všeobecně přijímaný, aspoň ne jako jediný anebo jako nejsprávnější, proto, že neznajíce jazyka aramejského domnívali se, že slova petros a petra (Petr a skála) jsou dva různé výrazy, názor však už za doby Husovy opuštěný; v aramejštině, jíž tu Spasitel mluvil, je to jeden výraz (kefa). Augustin a Otcové uznávali primát Petrův a papežův: i kdyby tedy řečený výklad byli měli za výlučně správný, byli by sice popírali, že se z textu dá dokázati přímo primát Petrův, ale prvenství apoštolova samého by tím nepopírali; Hus však popírá, že Petr měl nějakou pravomoc nad apoštoly nebo nad církví.

Vysvítá to už z jeho výroků k Janu 21, 15 dd. zde uvedených: Petrovi nebyly svěřeny všecky ovce a nebyl ustanoven hlavou. I na mnohých jiných místech tvrdí Hus, že všickni apoštolové byli si rovni, že byli sice základem, ale jenom pokud lnuli ke Kristu, že ani Petr ani jiný apoštol nebyl hlavou církve, že v Petrovi nebyla žádná zvláštní důstojnost a pod. „Ani Petrova moc nebyla vyšší moci jiných apoštolů a speciálně nebyla nějaké nejobecnější moci Petrově podřízena moc význačného apoštola a biskupa Pavla“.[1]) „Všichni apoštolové byli biskupy, jichž úřadem bylo kázati evangelium, křtíti lidi a ordinovati kněze a jáhny; nebylo mezi nimi části nejvyšší, prostřední a nejnižší, nýbrž všichni byli rovni ve svém úřadě“.[2]) „Kristus, pravě Petrovi: »Pasiž ovce mé«, svěřil mu jen ony ovce, které podle vůle Boží mohly k jeho pastvě přijíti. Z takového pasení nebyl vyloučen žádný apoštol (mimo Jidáše), poněvadž podle Mt 18, 19 (Euntes docete omnes gentes) všechny ovce byly svěřeny všem apoštolům“.[3]) „Že apoštolové měli všichni stejnou moc, svědčí také okolnost, že pracujíce v odlehlých provinciích nepotazovali se s Petrem, jako by od něho papežská moc nutně vyplývala“.[4]) „Ze Sk 1, 24—25 o volbě nástupce Jidášova jde na jevo, že se Petr, apoštolové a učeníci, ač naplněni Duchem sv., neodvážili voliti za biskupa jednoho ze svatých (Barnabáše a Matěje), avšak dnešní „hlava, srdce, pramen a řečiště“, „z plnosti své moci“ ustanovuje za biskupa neznámého ďábla nebo známého neschopného“.[5]) „Petr se neodvážil ustanoviti na místo Jidášovo jiného biskupa, nýbrž s ostatními apoštoly a světci se modlil“.[6]) „Apoštolové, kteří byli v Jerusalemě, vyslali Petra a Jana do Samaří utvrdit lid v slově božím“.[7]) Apoštolové jsou (podle Efes 2, 20) základem druhotným, a to v tom smyslu, že lnouce ke Kristu, založili jeho víru svými skutky a svou vírou“.[8]) „Na témže

[1]) C. Stanisl. c. 6 (II, 151).
[2]) C. Stanisl. c. 12 (II, 164).
[3]) C. Stanisl. c. 7 (II, 156).
[4]) C. Stanisl. c. 4 (II, 141).
[5]) C. Stanisl. c. 5 (II, 148).
[6]) C. Stanisl. c. 4 (II, 142).
[7]) Tamtéž.
[8]) K. ze Serm. 84 (I, 233).

základě apoštolové vybudovali církev Kristovu, neboť nevolali lidu k sobě, nýbrž ke Kristovi (cf 1 Kor 3, 11".[1]) „Z 1 Kor 1, 12—13 jde na jevo, že ani Petr ani Pavel ani kdo jiný mimo Krista není hlavním základem nebo hlavou církve. Ten neb onen může působiti kázáním nebo křtěním, ale jediný Kristus dává vzrůst na základě víry, naděje a lásky (srov. 1 Kor 3, 4—7; 10—11".[2]) „[Hus] popírá, že by mimo Krista byla nějaká lidská hlava nad celou bojující církví".[3]) „Že by spolu s Kristem hlavou této církve byl nějaký křesťan, Hus po viklefsku popírá, poněvadž by onen křesťan byl roven Kristu (nebo Kristus byl by dokonce jeho nižší) a církev, nejsouc obludou, nemůže míti dvou hlav ex aequo".[4]) Z třetího konečně místa (Sk. 8 1) vysvítá, že se Petrovi nepřičítala řádná důstojnost církevní, neboť ho apoštolé poslali s Janem do Samaří za uvedeným cílem. Papež dnešní by zajisté podobné poslání od kardinálů nepřijal ... Kdyby papeže těšila apoštolská rovnost v moci, netěšilo by jej, že jest zván Nejsvětější otec, nejvyšší pontifex, hlava veškeré bojující církve, pramen, srdce a řečiště nejvyšší moci nesdělitelné s jinou osobou lidskou v církvi".[5]) „Kristus ve své osobě nikdy nejmenoval Petra knížetem, ale jmenoval jej satanem a mužem skrovné víry".[6]) „Nelze však říci, že Kristus na osobě Petrově mínil založiti církev ani že tento byl a jest hlava sv. církve katolické".[7]) (P. d.)

[1]) Tamtéž.
[2]) Tamtéž.
[3]) K. podle C. Stanisl. c. 9.
[4]) K. ze spisu De eccl. c. 4 (II, 174).
[5]) C. Stanisl. c. 4 (II, 142).
[6]) C. Stanisl. c. 6 (II, 151).
[7]) K. podle spisu De eccl. c. 9 (II, 182) a opět k čl. 9 Pálčovu (II, 297).

Posudky.

Ivan Olbracht, Zamřižované zrcadlo. Nakl. Bohumil Janda (Sfinx), Praha 1930. S. 328. Knižnice „Nové cíle" sv. 410., knihovny „Pyramida" (red. E. Vachek) sv. 11.

P. spis. byl pro jakousi řeč při 10tém výročí světové války r. 1924 v Karvinné pronesenou uvězněn v Slezské Ostravě dva měsíce a tento pobyt nám zde líčí, napřed po dnech, pak celkem. Zevrubně nás obeznamuje s dějištěm — vězni mívají o ně ovšem zvláštní zájem a mají také kdy je důkladně pozorovati —, s obyvateli jiných cel, arci „nepolitickými", s příhodami, jež tu sám zažil nebo jež mu druzí ze svého života vypravovali, a se shovívavým dozorcem tehdejším i s krutým dřívějším. Kárné způsoby tohoto jakož i jiné okolnosti dávají příležitost pohovořiti o tom i onom, co souvisí se soudnictvím atd. „Zamřižované zrcadlo" totiž nechce býti jen čtením zábavným, ač má také takové části.

Jedno, co brzy ze začátku pisatele i čtenáře zaměstnává, jest otázka trestu, jeho významu a účelu, otázka odedávna sporná, která mezi právníky a sociology mimocírkevními spornou také asi zůstane. „Absolutní theorie církve" však není: „vina a trest, quia peccatum est ... trest jest účelem sám o sobě" (39). Právě naopak, v názoru církve, jak již v názoru starozákonního proroka (Ezechiele) jest polepšení hlavním prvkem trestu a pokání. P. spis. arci hned na další 40. straně píše o zastrašovací a polepšovací theorii trestu zcela pochybovačně, ale sotva právem. Obvyklý protidůvod, že přes tolikeré a toliké trestání zločiny se páší dál, ano (snad) jich přibývá, není průkazný, jelikož nevíme, kolik by se jich páchalo jinak! Ale naopak jistě zločinův ubývá, kde přibývá řádného soudnictví a přiměřené přísnosti; toť nesporno.

Církevní zákoník polepšení provinilce staví tak do popředí, že kdo chce může odtud odvoditi, že zákoník ten vlastně mluví proti trestu smrti!

Avšak ani myšlenka: vina, proto trest! není tak zhola „skvělým podvodem" ani „lstí" (39). Vyrovnávání porušené rovnováhy jest požadavkem všeho dějství, kterémuž požadavku se ani cit postižených provinilců vždycky nevzpírá! Vysvětlovati toto zvykem, slabostí povahy a pod. je sice možno, ale stejně možno také nekajícnost mnohdy vysvětlovati jenom neupřímnou, necítěnou pósou, namlouvaným vzdorem pýchy a pod.

P. spis. má a chce buditi soucit s vězni. Který ušlechtilý člověk by ho neměl? Avšak potřebí také soucitu pro ty, kdo zločinem bývají nebo mohou býti postiženi, a to zcela nevinně! „Ať páni vrahové přestanou vražditi, pak nebudou ani oni vražděni"!, pravil kterýsi obhájce trestu smrti, a mnozí to po něm opakují. Zcela neprávem? Mutatis mutandis by to platilo o trestech vůbec.

„Sebeobrana společnosti“ má u směru, jemuž náleží p. spis., jen ironickou příchut: právě, že společnost jest vinna bídou bídných, zaslouží, aby tito se jí mstili, ji tedy trestali. Výčitka ta proti společnosti jistě není zcela bezpodstatná. Ale je správný důsledek odtud odvozovaný? je také účelný? P. spis. sám za sebe praví (175): „Nepřeceňujme té rozkladné práce. A co s vámi dělají r e v o l u c e, snad víš. V první den boje otvírají žaláře a nechají vás řádit. Mluveno politicky, dovršovat zničení starého; mluveno lidsky, mstít se... Druhého dne vás střílejí po ulicích a koho chytí, oběsí. Nepotřebují vás už, nemohou vás potřebovat vůbec. Nemůže vás potřebovati žádný společenský řád“.

Našemu církevnímu směru nejméně sluší omlouvati nynější společenské řády, totiž, ne- a zlořády, zvláště pokud jde o zanedbávané a utlačované, — neb omlouvati beatos possidentes v jejich nehybnosti a netečnosti k práci o nápravu. V té věci jsme s oprávci jiných směrů za jedno. Jde jen o volbu cest a prostředků. Jak p. spis. líčí u dvou spoluvězňů na př. způsob práce v jejich mládí, nutno bez výhrady souhlasiti, že má býti lépe postaráno o zdraví a bezpečí každého dělníka. Arciť má skoro každá práce svoje nebezpečí, svoje risiko! A když považíme, jak se lidé bez potřeby, bez rozumného účelu plodné práce vydávají v nebezpečí zdraví a života, často i ti, kteří jinak naříkají na své nezdravé povolání, jak lehkovážně, ba i zlomyslně se přestupují ochranné předpisy, sentimentality ubývá!

Totéž platí o n á p r a v ě v ě z n i c t v í, o níž ve všech spisech tohoto druhu bývá řeč. Bývají tu požadavky samozřejmé, na př. co do zdravotnictví, kde však pohříchu věznice často musí u mnohých zastávati úkol výchoven, — bývají tu však také požadavky příslovných „fešáckých kriminálů“, proti nimž veřejnost právem se ozývá, jak z důvodů peněžních, tak výchovných. Nerovnost živobytí naproti tolika nevinným lidem na svobodě nesmí býti tak křiklavá, jak se mnohdy žádá.

Na jednom příkladě p. spis. správně ukazuje, jak může b e z o h l e d n ý p o l i c e j n í d o h l e d škoditi propuštěnci majícímu nejlepší vůli dále poctivě se živiti. —

Ty a podobné otázky namítají se při čtení této knihy, obsahem tedy zajímavé, na svůj ne právě vesměs noblesní obsah velmi úhledně vypravené. Sloh jest místy ovšem silno realistický, ale celkem přece literární.

J a r o s l a v D u r y c h, N a d ě j e k a t o l i c t v í v z e m í c h č e s k ý c h. Nakl. L. Kuncíř, Praha 1930. S. 44.

Thema je tak rozložité a obsáhlé, že ho nelze náležitě probrati v sešitku, jenž vlastně má i s titulním listem jen 40 stran. Co tu však napsáno, jest až na některé poznámky správné. A právem ne tuze útěšné. O rakušáctví jsou tu fráze nyní u nás obvyklé, podle znalosti posledních 10—15 let. Nejeden dobrý kněz, maje na mysli německo-katolickou obnovu po kulturním boji, arci tedy jen dobré

následky a ne ohromné škody, domníval se, že by u nás (a v Rakousku vůbec) drobátko kulturního boje bylo dobré. Stalo se, ale mnoho radosti z něho není. Pravda jest: kde se v duchu církevním žilo a působilo, nejen ouřadovalo, tam vichřice mnoho neuškodila — a žádnému knězi ani v kostele ani ve škole ani v obci nebylo Rakouskem překáženo, církevně žíti, církevně pilně učiti a k náboženství vésti. A kdo takto činil — od kaplana až do středoškolského katechety a bohosloveckého professora, jistě nepracoval nadarmo. To jest naše unum necessarium, ostatní Deus providebit. P. spis. několika poznámkami zašel také do charitologie; no budiž, ale podruhé v takové souvislosti raději ne!

Stran nevážnosti laiků k naší katolické práci literární vtírají se všelijaké poznámky, na př. kdo jí vinen, ne-li také ti, kteří na tu nevážnost rádi poukazují, jako p. spis. V úvahách o náboženství u Čechů není zbytečno ani nemístno poukázati k národní vadě plýtkosti a náladovosti, která v nedostatku styků s vážnou cizinou, třebas i jen studijních, mnoho vysvětluje a ovšem i obavy p. sp. jen podkládá. Nebyli jsme a nejsme bez katolických učenců laických, arci ne vesměs podle fasony p. spis., ale „národ“ raději poslouchá ty, kteří víc rámusí, a těmi opravdoví katolíci nebývají, toť jiná škola než Kristova.

Rad, co činiti, aby bylo lépe, p. spis., ačkoli chtěl psáti o „nadějích“, nepodává; a dobře má — bylo by jen o několik bezúčinných receptů víc, kde stačí jediný, nahoře zmíněný. O práci literární by ovšem bylo promluviti zvlášť, ale ani ta se takovými úvahami nevydupe, jako chut k práci vůbec ne. A o tu, aspoň po mém soudě, hlavně jde; schopností by nechybělo! Acedia, o níž p. spis. jinde (v „Akordě“) mluvil, není z octa (acetum), nýbrž je to ἀκήδεια, bezstarostnost, lhostejnost a pod., která tu tolik zaviňuje.

Zdeněk Wirth, Kutná Hora. Město a jeho umění. 2. vydání. Nakl. A. Neubert, Praha 1930. 89 fotografií architektur a plastik, 30 a 23 stran textu, 20 K.

Úvod podává stručně, ale obsažně a výstižně dějiny a ráz umění, především stavitelského, hlavně chrámového v Kutné Hoře. Stať pro neodborníka sice poněkd nesnadná, ale velmi poučná. Obrázky jsou vhodně volené a podle možnosti zdařile provedené, výklady k nim kratičké, ale dostatečné. Eduard Schmidt napsal k tomu vhodného „Průvodce po Kutné Hoře“, jenž návštěvníkům dobře poslouží. Divno jest, že nebylo dříve postaráno o lepší spojení železniční, které by jistě daleko četnějším návštěvníkům bylo poučný příjezd do památného města usnadnilo. Dnes ovšem tak činí auto. V „Průvodci“ však mohlo býti naznačeno, jak nejlépe se tam dostati také z jiných stran než od Prahy (Kolína atd.).

* * *

Alfred Fuchs, Oltář a rotačka. Román. Praha 1930. S. 392.

Zřejmě autobiografický román snaží se vylíčiti životní cestu autorovu a zvláště osvětliti jeho konversi, jíž byly ve veřejnosti přikládány všelijaké pohnutky. Ukazuje, že byla připravována již od dětství působením náboženských dojmů při návštěvách katolických kostelů, při četbě biblické dějepravy i jiných knih, vlivem zbožné služky, později pak zálibou v obřadech i soukromým studiem katolické theologie a zvláště mystiky. Spis. přiznává sám zcela upřímně, že takto vypěstovaná víra byla dlouho jen čistě rozumovou stavbou, chladnou a papírovou, jako byl ostatní i celý jeho tehdejší intellektuální život. Nadán neobyčejnou pamětí a zamilován do ideí, věděl všechno jen z literatury, podle níž si stylisoval život. Celý jeho svět se proměnil ve svět potištěného papíru. Nemotorný v praktickém životě byl hotovým equilibristou ve světě ideovém: svou sofistikou dovedl si dokázati všechno a dovedl také oslňovati tím své okolí, které i v jeho náboženských projevech vidělo jen druh sportu. Mozek rostl, ale srdce usychalo.

Ukázalo se to již v poměru k ženám, s nimiž navazoval styky, třebas mluvil stále o tom, že bude knězem. Nejvíce pak se to projevilo za války, kdy mu jeho dialektická obratnost pomáhala vydatně v „ulejvání", ale náboženská víra ještě více ochabla a zmrtvěla. A zůstává mrtvou ještě dlouho po válce, kdy sice zase pěkně mluví a píše o náboženství, ale nemůže se odhodlati ke křtu, lehce klesá i jako manžel v pokušení proti věrnosti a zvláště povoluje jako dříve satanu ješitnosti a pýchy. Při veškeré niterné opravdovosti vězel v něm vždy, jak sám praví, velký kus ješitného poséra a herce, který má potřebu býti obdivován. A autor je si patrně dobře vědom, že právě v této věci bude mu třeba ještě dlouhých bojů, aby obrácení, jež přičítá zásluze utrpení své manželky a modlitbám přátel, bylo dokonalé: jeho vlastní manželka praví o něm sama ještě na konci románu (386), že je stále pyšný jako satan sám: „Nevím, kolikrát by se musel dát pokřtit, aby odložil vlastnost, se kterou nikdy pravým křesťanem nebude. On je papežštější než papež sám, jest nejlepším ze všech katolíků (!), ale křesfanem je dosud prabídným!"

Souběžně s hrdinou, jenže mnohem jednodušeji a také upřímněji prožívá své obrácení také jeho manželka a zřejmě i spolupracovnice románu. Tato někdejší atheistka „s obzorem pokrokové učitelky" dospívá k víře nepokojem svého ušlechtilého srdce i studiem přírodních věd, ale zvláště bolestí, jež působí i na konečné rozhodnutí manželovo.

Vedle svých osobních, často hodně intimních vyznání vložil spis. do románu množství vzpomínek na osoby, s nimiž se setkal, na své učitele a přátele, kteří naň působili. Vylíčil mnohdy velmi výstižně prostředí, v němž vyrůstal jako student i žurnalista, a zvláště svou užší literární společnost pražskou. Ke konci dotýká se i své novinářské a politické činnosti v listech socialistických a svého přestupu do listů katolických, kde chtěl „sloužiti oltáři pomocí rotačky".

Obratného a vzdělaného žurnalistu prozrazuje i celý sloh románu. Praví-li o svém hrdinovi, že měl „dar slova“ a „schopnost i virtuositu psát o všem, was sich nur tut“, uplatnil to i zde způsobem mnohdy až nadměrným: čtenář setká se tu i s anekdotami, jež o autoru kolovaly již dříve v humoristických listech, a s episodami, jež daleko odbočují od vlastního úkolu — leč by snad měly býti dokladem nahoře zmíněné potřeby obdivu. Celkem však je román dílem nesporně zajímavým pro psychologa i pro toho, kdo sleduje náš veřejný život. *M.*

Joe Hloucha, Zátopa. S výzdobou dle japonských dřevorytů. 3. vydání. Nakl. A. Neubert, Praha 1930. S. 114, 15 K. Sebr. spisů sv. 4.

Dva mladí, chudí lidé mají se rádi a rádi by se vzali, ale její matka nedovolí, což jest podle japonského práva překážkou nepřekonatelnou. Matka by mladého rybáře raději měla pro sebe a dceru by obětovala komukoli. Tu zasáhne příroda zátopou místa, v níž i matka zhyne, dcera se zachrání po slavnosti na vyvýšeném božišti, nápadník byl se před pohromou vydal na širé moře a vrátí se odtud živ a zdráv k ní.

Všední příběh zajímá jak místní, velmi šťastně vystiženou barvitostí, tak jemnou kresbou povah. Původní kresby vhodně přispívají k rázovitému obrazu.

Robert Hugh Benson, Neviditelné světlo. Přel. Antonín Stříž. Nakl. L. Kuncíř, Praha 1930. S. 167.

Od stvoření ve všudypřítomnosti a prozřetelnosti boží ozařován a prozařován jest vesmír světlem Ducha, který plodivě se vznášel nad chaosem a stále vane, kde chce. Světlo viditelné i neviditelné: viditelné každému a přece tak často neviděné nebo chybně viděné — neviditelné nikoli docela a ne každému, ale tím snáze viděné chybně. Tato možnost však nevylučuje možnosti opačné, vidění správného, jež popřáno myslím na to přirozeně nebo nadpřirozeně uzpůsobeným.

V knížce této jest řada vzorků, jak i nejdrobnější příhody v životě kromě svého hmotného jevu a nad něj poskytují bystřejšímu zraku hlubšího vhledu do své příčinnosti a souvislosti. Zbystřen tu zrak vzděláním a cvikem náboženským, jemuž Benson svým pérem sloužiti chce v obecenstvu své vlasti, zabývajícím se víc než se obecně ví studiemi parapsychickými. Jest jeho vhled pokaždé správný? Aby o tom čtenáře přesvědčil, jest jeho úkolem jako umělce, a nezdá se mi, že se mu to všude podařilo. Vědeckému rozboru by se leccos objevilo umělkovaným (na př. s. 34) nebo hallucinací ne tak významnou, jak se podává.

Celkem nutno říci, že tento svéráz Bensonův, jenž může se státi také manýrou, předpokládá čtenáře k tomuto nazírání zvlášť rozpoložené.

Rozhled

Náboženský.

Melchisedech.

V katolické liturgii toto jméno (= král spravedlivý), vyskytující se náhle v biblických dějinách (Gn 14, 18), aby se v nich už neobjevilo, denně se opakuje v mešní modlitbě po pozdvihování, a to podle messianského Ž 109, 4: kněz a obět podle řádu Melchisedechova, jak o něm tak velebně píše apoštol k židům (hl. 5—7), kněz Nejvyššího, král Salemu (Jerusalema, podle apošt. král pokoje, pokojný), jdoucí s chlebem a vínem a desátky vstříc vítěznému Abrahamovi.

Představa oběti je tedy s tímto jménem nerozlučně spojena, u nás představa oběti chleba a vína, náznaku mše sv., a výjev onen z Genese se mimo vědecké rozpravy bez rozpaku tak vykládává. Avšak tam se nepraví, že M. chléb a víno obětoval, třeba se to jako samozřejmé naznačeno zdá slovy hned připojenými: byltě knězem Nejvyššího, čímž ale ještě přímo není vyloučeno, že obé přinesl na občerstvení příchozích, ačkoliv ani tak zase by nebyla vyloučena obět Nejvyššímu, jak víme z jiných zpráv národopisných.

Vratislavský starozákoník Alf. Schulz se domnívá (Th. Rev. 1930, sl. 321), že tu nějaká mezera v textu. „Pohřešujeme v líčení tom rozhodně něčeho, účelu, za kterým M. chléb a víno vyňal a předložil. K hebrejskému slohu však náleží, neukládati hádanek. Tuším, že zde židovskému censurnímu rydlu za obět padla nějaká věta, jako na př. 1 Sm 29, 11. 12 a Ex 18, 13. Na prvém místě škrtnuto ve svaté horlivosti, co dělala žena endorská, aby Samuela vyvolala z podsvětí. Na druhém bylo, že ›pohan‹ Jethro obětoval Jahve-ovi. To znělo zbožným uším pohoršlivě, a proto odstraněno. Tak snad i zde původně bylo napsáno, že M. obětoval, ale vzhledem k tomu, že nebyl řádným ctitelem Jahve, bylo to vynecháno, a tato slepá horlivost vedla k četným rozpravám exegetů a dogmatiků.“

V našich monstrancích má jméno M. dosud čestné místo, an se tak zove podstaveček, do jehož rýhy se Hostie zasazuje.

*

Židé.

V pařížském dvojtýdeníku „La Revue de Paris“ jest (podle „Przegl. Powsz.“) řada článků o náboženstvích celého světa a také článek o židovstvu, jejž napsal rabbi M. Liber. Jelikož náboženství bylo a jest až dosud tak těsně spjato se židovstvem jako národem, jedná Liber přehledně o dějinách židovstva vůbec a poučuje o dnešních poměrech v něm nejen co do náboženství, ale i co do jiných myšlenkových proudů.

Nám ze školy jsou známy jeho dějiny starozákonní. Z dějin za doby křesťanské známe již jenom některé částky, kdy se židé nějak

octli v popředí, na př. v pronásledováních křesťanů v Římě, kde židé byli mezi hybnými činiteli, sektařství balkanském a španělském, v jejich peněžní nadvládě již ve středověku, nebo naopak, kdy vypukly bouře křesťanů proti nim atd. Nová doba, na západě od revoluce francouzské, u nás od emancipace 1848, má až příliš mnoho příležitostí jimi se zabývati, ale to se děje více co do poměrů zevnějších, hospodářských a politických, nežli co do jejich poměrů vniterních.

Mezi námi dosud jaksi nezdomácněli, neboť stojíce z pravidla při straně vládnoucí zůstávali politicky našimi nepřáteli, třebas jim náš lid odváděl hojnou daň a obohacoval je. Nyní majíce nemalou účast v našem osvobození podporou peněžní (v Americe a j.) zajistili si i u nás všechny požadavky menšiny a dovedou je zajisté s úspěchem vymáhati, bylo-li by třeba. Neuškodí tedy ani nám všimnouti si jich blíže.

Stránku národnostní odbudeme tu krátce. Jak známo, je tato otázka i mezi nimi na přetřesu. Především je tu spor, má-li se židovství pokládati za národnost či za náboženství. Zionisté hlavně usilují o čistotu židovské národnosti — jejich stát v Palestině měl býti jaksi vzorkem židovského státu —, ale jejich požadavek, aby se v židovských školách vůbec učilo a mluvilo hebrejsky, kterýž jazyk jest židům již málo znám, narazil na požadavek druhé, četnější strany, aby se pěstoval zobecnělý, třebas velmi rozmanitý žargon jiddiš. Zajímavou zprávu čteme nyní z Prahy, že na středních školách četní dosavadní zionisté se přihlásili k národnosti německé.

Naproti národníkům je silná strana assimilovaných, kteří používají mluvy v bydlišti obvyklé a hebrejštinu mají jen za jakýsi společný památník svého původu a svých dějin; jsou to západní židé velkou většinou.

Nás tu však víc než tyto — dosti ostré — spory zajímají poměry náboženské. Konservatismus (orthodoxie) a reformismus jsou i zde dva různé proudy, jež připomínají známá jména Aškenasim a Sefardim, z nichž onino, daleko četnější, rozptýleni byli po západní Evropě, ale posléze usazovali se většinou v Polsce a na Rusi, kdežto tito, svobodomyslnější, ze Španělska se rozšířili po Turecku, ale na západě přizpůsobivše se místním poměrům zaujímají čelná postavení. T. z. myšlenková emancipace odvozuje se od německého filosofa M. Mendelssohna z 18. stol., rationalisty, který však uznával jsoucnost boží a nesmrtelnost duše. V jeho smyslu svobodomyslní židé Maskilim potírali rabínskou orthodoxii s talmudskou kasuistikou, naléhajíce na přizpůsobení k novověkým vymoženostem.

Tradiční vyznání víry stanovil židům slavný aristotelik Maimonídes (rabbi Mose ben Maimon, zkrác. Rambam) ve 12. stol. Třináct jeho článků zní:

1. Bůh stvořil a řídí vše, co jest.
2. Bůh jest jeden a není bytosti s ním stejné.
3. Bůh nemá těla a vylučuje všeliké přívlastky těla i nelze mu připisovati nijaké podobnosti s čímkoli.
4. Bůh jest věčný.

5. Bůh jediný jest hoden své pocty a nikdo jiný nemůže býti předmětem našeho kultu.

6. Všechna slova našich proroků jsou pravdivá.

7. Proroctví Mojžíšova jsou pravdivá, a on jest největší za všech proroků.

8. Celá naše Thora (zákon) je ta, která byla dána Mojžíšovi.

9. Tento zákon jest nezměnný a nemůže nikdy byti nahražen jiným.

10. Bůh zná všecky skutky a všecky myšlenky lidské.

11. Bůh odměňuje ty, kteří zachovávají jeho příkazy, a tresce ty, kteří je přestupují.

12. Očekávám stále příchod Mesiáše, byť i vzdálený.

13. Bůh vrací život zemřelým ve chvíli, kdy mu libo.

Toto symbolum nepodává se všude stejně; v židovskoněmecké modlitební knize na př., již mám po ruce, mluví se o Bohu za 4) jako prvé příčině veškerenstva, za 5) o řízení božím atd. Také výklady jsou přerůzné, ovšem jako jinde daleko mnohomluvnější.

Judaismus v zásadě není náchylný k theoreticko-spekulativnímu dogmatisování, třebas výklady talmudské a ostatní jdou do nekonečna. Jednoduchá nauka o Bohu jednak, jednak nedostatek jednotné věroučné autority usnadňuje nejrůznější směry co do náboženských pouček a vyznání: proto se judaismus zamlouvá i prázdnému liberalismu, nedalekému bezmyšlenkového volnomyšlenkářstsví, jak jej známe též ve vyznáních křesťanských, zvláště v jejich t. z. intelligenci. Tato theologie, tato chudobná nauka o Bohu, rozumu opravdu tuze „nespoutává"!

První zákonná organisace vznikla ve Francii r. 1808 pod názvem: Union des associations cultuelles israélites de France et d'Algérie, v jejímž čele jest velkorabín a ústřední konsistoř. V britské říši mají též jakousi federaci s velkorabínem. V Němcích a v severní Americe společné organisace není, ač se o ni usiluje: vadí jí především veliké rozdíly mezi orthodoxií a liberalismem.

Z mezinárodních organisací dlužno jmenovati orthodoxní Agadath-Israel (1913), Union du judaisme progressif, Alliance Israélite Universelle židův emancipovaných a assimilovaných, protiassimilační organisaci zionistů atd.

Liber mluví též o dalším poslání judaismu mezi národy a jest přesvědčen, že „hlas z Jerusalema má právo slyšán býti znova". Co do věrouky není z naznačeného důvodu pochyby, že by židovská agitace mezi liberalismem nebyla bez úspěchu; obřízka a j. rituelní předpisy beztak se mimo orthodoxii málo zachovávají a tedy by nevadily. Co do mravouky pak je svět už tak požidovštěn, že kromě jakési „čestnosti" a legálnosti jiných mravních závazků nešetří, anať t. z. laická morálka (přes to, že Desatero se zove zákonem božím) a ostatní laicismy (škola, spalování) právě u liberálních židů (zednářů) nacházejí nejvíc podpory, zvláště jsou-li pro křesťany. Židé sami arciť se brání proti výtce immorality neb amorality. Liber na př. poukazuje na to, že mylně se judaismu ještě vyčítá zásada: oko

za oko . . ., an se opírá o zásady spravedlivosti a lásky; polygamie prý u židů evropských zanikla v 11. stol., propouštění manželek ustoupilo prý rozvodu po vzájemné dohodě atd.

V uvedené modlitební knížce nacházíme v pobožnosti na „den smíru", (jóm hakkippurim) seznam hříchů, za něž se prosí o slitování, spáchaných „z donucení neb dobrovolně neb se zatvrzelým srdcem, lží a klamem . .", seznam, který nic nezadá našim „zpovědním zrcadlům"; právě hříchy, z nichž obyčejně židy viníme, na př. lichva, podvod, křivá přísaha atd., jsou tam jmenovány — arciť se říká, že to platí jen mezi židy, nikoli vůči gojim, ale o tom tam není zmínky, jako ne na př. u hříchu „nepřátelství k lidem". Ovšem, je tu zákon Mojžíšův, zákon dobrý, který však všelijak byl vykládán!

Čeho židé popříti nemohou, co je značkou St. Zákona až do pozdních let, nedlouho před Kristem, to jest materialismus a utilitarismus ve smýšlení i v pohnutkách, i v projevech náboženských, modlitbách, obětech atd. I náboženství bylo a je tomuto „tělesnému lidu" především náboženstvím zájmů časných. V modlitbách jsou celkem jen obměny námětů žalmových, jak je každý katolický kněz dobře zná: chvály Boha jakožto věčného a všemocného stvořitele, zachovavatele a dobrodince národu israelského, karatele jeho hříchů, ale i slitovníka, díky za jeho dobrodiní i léčebné tresty, prosby za odpuštění hříchů, za ochranu ode všech nepřátel, zevních i vniterných (náruživostí), i možno zase říci, že skoro vesměs by mohly býti modlitbami našimi, nebýti v nich tu a tam oné kmenové výlučnosti. Po pohnutkách eschatologických, nadzemských, posmrtných není však tu stopy, a tím se celý ráz těchto pobožností podstatně liší od našich. Když tedy katoličtí moralisté chtějí výtce katolického prý eudaimonismu, tedy zištného konání ctností, čeliti poukazem na Ž. 118, 112 (faciendas iustificationes Tuas in aeternum propter retributionem), bylo by to odůvodnění správné, kdyby smysl té odměny byl jednoznačný, čímž ale není.

Materialismus a utilitarismus jest nesporně značkou novověku, bohužel, a židovstvo má tu hlavní podíl (kapitalismus ve špatném smyslu atd.) Židovstvo bývá sice v čele proudů kommunistických a socialistických, bojujících prý za idealní rovnost lidí, ale obětmi těchto vojevůdců bývají křesťané, aby židovstvo mělo pokoj. Dobročinnosti židovské nikdo nepopírá, zvláště mezi souvěrci, ale je to skoro jako s mecenášstvím amerických milliardářů! Přes to však možno i nám se tu od nepřítele učiti, an i N. Zákon tuto stránku opět a opět označuje za známku pravého a opravdového náboženství, ale to vzhledem k našemu obecnému synovství božímu, a nejen co do almužen peněžních, nýbrž veškerých skutků milosrdenství, jak duchovních tak tělesných. A v tom je značný rozdíl!

Celkem „hlas Jerusalema", který přece i v katolické bohoslužbě tak často se ozývá a je slyšán, nebude s to, aby svět napravil, pokud duch jeho se neshoduje s duchem Mesiáše, který světu již přišel; a toho ještě daleko není! —

Na konec buďte zde z uvedeného článku uvedeny číslice o množství židů.

Celkem se jich na světě čítá 15,324.515. Z toho má

Evropa	9,570.118	62·45% všech židů
Asie	589.938	3·85
Afrika	522.182	3·41%
Australie	24.572	0·16%
Amerika severní	4,229.401	
Amerika jižní (Argentinie 92%)	236.455	30·13%

Z evropských států má prý jich Anglie 295.000, Francie 175.000, Německo 615.000, Rakousko (asi bývalé) 300.000, Polsko 2,850.000, Rusko 2,525.000, Rumunsko 875.000.

Jak u takových statistických číslic bývá, nemožno spoléhati na jejich úplnou přesnost, ale přibližně jsou asi správné.

*

Palestina.

Patriarchát latinský v Jerusalemě, jediný ze starých (předislamských), jenž obnoven (1847; jiné jsou čestné), měl r. 1929 41.147 katolíků, a to 31.000 v Palestině, 7.347 v Zajordání a 2.800 na Cypru. Kněží a kleriků patriarchátu je 83; kromě nich působí na jeho území celkem 279 františkánů.

Rozkolných načítáno vloni v Palestině taktéž 31.000, v Zajordání 18.000, na Cypru 267.000, protestantů 6500 a 2000 a 700, židů v Palestině 1,188.000 a na Cypru 200, mohammedánů 655.000 a 40.000 a 63.000.

*

Methodisté

jsou anglikánská, v Oxfordě 1729 vzniklá sekta (bratří Wesley), v níž společným čtením Písma a modlením se měla buditi zbožnost, anglikanismus prohloubiti a pěstovati účinná vzájemnost. „Methodisté“ byla původně přezdívka, že spolek ten postupuje podle své „methody“. Organisace sekty, jež by sotva byla vznikla, kdyby katolicismus v Anglii nebyl býval vykořeněn, upravena 1742 třídně, t. j. ve skupiny celkem podle stejných žitvotních podmínek a stejného pohlaví po 12 údech atd. Velmi se rozšířila sekta v severní Americe, kde 1784 dostala i svého „biskupa“ (Methodist Episcopal Church), dala podnět k různým společným slavnostem (Love Feast, Prayer Meetings, Revivals, Camp Meetings a j.), jakož i příslušným pobloudnivým sektám (Barkers, Jumpers atd.); t. ř. „armada spásy“ také je z ní.

Methodisté přísně na sebe vzájemně dohlížejí, laický živel je v řízení četně zastoupen, odtud také hojné příjmy, jichž se používá na propagandu a dobročinnost, v čemž ani katolické ani jiné missie s methodisty závoditi nemohou.

Jest-li pravda, co noviny nedávno psaly, že president Číny se stal methodistou, pak by byl politicky chytře volil, neboť u methodistů jsou peníze, a tedy vliv.

Vědecký a umělecký.

Skalní skulptury v Bretagni.

Berlinský měsíčník „Kunstblatt" má v posledním čísle článek a obrázky z pobřežního skaliska v Rothéneuf pod hotelem Brébion v Bretagni, kde umělecká ruka takořka doplnila přírodu, vyrábějící, jak někdy vidíme, na př. přívalem vody, zvětráním atd. ve skalách výtvary podobné bytostem živým. Vytesala tu mnoho hlav, postav, skupin, lidských (na př. i Ukřižování) i zvířecích. Místy ještě viděti pomalování, tvary vytesané ovšem také pozbývají původní podoby deštěm a zvětráváním, některé i stopami lázenských návštěvníků, kteří četně se chodí dívat na tuto velkolepou výstavu „rochers sculptés" v přírodě. Původcem plastik jest abbé Fouret, o němž pisatel (Hartlaub) však neví nic víc nežli že byl z Rennes a že zemřel je tomu asi 15—20 let. Při této práci byl vydržován hostinským, jemuž je dílo jeho dobrou reklamou i pramenem výdělku ze vstupného. Hartlaub, ač uznává ve výtvorech Fouretových cosi genialního, píše o něm jinak jako o člověku duševně chorém, abnormálním, nemaje však pro to jiných důvodů nežli že se vůbec do takového díla dal a že ve výtvorech jeho jest prý cosi pathologického. Hostinský prý nechtěl o něm nic určitějšího říci.

*

Kolumbus.

Ve sporných otázkách stran Krištofa Kolumba (o jeho pomůckách, rodišti a hrobě) rozhoduje španělský badatel Luis Astrana Marín (Cristóbal Colón, Madrid 1929) takto: Kolumbus řídil se v plavbě mapou Toscanelli-ho, ale pravděpodobně také sděleními námořníka ztroskotavšího a zahnaného k břehům nové země.

Rodištěm Kolumbovým je Savona v kraji janovském.

Podle dosavadního bádání jsou tyto 2 domněnky pravdě nejpodobnější.

Méně odůvodněno se zdá býti M—ovo přesvědčení, že K—ovy ostatky jsou v Seville, ač důvody pro jiná místa nejsou pádnější.

*

Indiáni v nově objevené Americe

stávali se namnoze obětí ziskuchtivých dobyvatelů. Známy jsou pokusy missionářů v jejich prospěch (na př. jak lidumilný Las Casas chtěje jim uleviti navrhl k těžším prácím africké černochy a tak mimoděk podnítil otrokářské obchody). Když v dějinách Španělska prvá koloniálně-politická junta v Burgos rozhodla proti straně missionářské, napsal dominikánský účastník porad jejích Matias de Paz na rychlo (za 14 dní) potom rozpravu De dominio regum Hispaniae super Indos, kde se snažně ujímá osobní svobody těchto praobyvatelů nového světa

proti despotismu královských kořistníků. Byl takto předchůdcem slavnějšího či pověstnějšího, jelikož ještě ráznějšího spolubratra svého Fr. de Vitoria († 1546). Obrany a výstrahy jejich bohužel dlouho neměly žádoucího výsledku.

*

hd. — Kepler.

15. listopadu 1930 bylo tomu 300 let, co uložil k věčnému spánku svou učenou, ale ustaranou hlavu císařský matematik a astronom Johannes Kepler. Životní jeho pouť byla na nejvýše trudná a klopotná, zvláště ku konci jeho života. Ty hvězdy nebeské, které jemu udělaly a jej silou neodolatelnou k sobě vábily, jimž on věnoval veškeren svůj čas a své síly, a z nichž jako příležitostný astrolog svým vznešeným zákazníkům šťastnou budoucnost věštíval, aby mohl uhájiti jenom život, ty hvězdy jemu samému nevěštily nic dobrého.

Johannes Kepler jest zákonodárcem moderní astronomie, a jest jedním z oné trojice mužů, na jejichž práci spočívá věda hvězdářská. Jsou to Koperník, Kepler a Newton.

Koperník (1473—1543) dočkal se jako mladý student objevení Ameriky, čímž se náramě rozšířil obzor zeměpisný tehdejšího lidstva. Koperník už tehdaž zabýval se ve svých volných chvílích studiemi astronickými, ale tenkráte ještě netušil, že se stane Kolumbem do prostorů nebeských. Nesmíme zapomínati, že hvězdářství bylo Koperníkovi jenom vedlejším zaměstnáním, libůstkou; byl' on knězem a lékařem. Jeho hlavním učitelem byl Claudius Ptolemaeus, jehož Megalé Syntaxis, čili arabsky Almagest, byl tehdy pramenem vědy hvězdářské, o jehož správnosti nebylo lze pochybovati. Ovšem, že čerpal také z jiných pramenů, hledal všude, u starých klasiků, kde jenom něco nalézti mohl, a sestavoval sobě novou soustavu nebeskou, odlišnou od té, jež tehdy platila. Neměl dalekohledu, neměl nijakých zvláštních počtářských pomůcek, neměl přesných měřicích nástrojů, ale vytrvalým pozorováním nebeských úkazů se jeho hloubavý duch a bystrý rozum utvrzoval čím dále tím více v přesvědčení, že ten nebeský mechanismus nemůže býti tak složitý a tak zrovna seškatulkovaný, jak učil Ptolemaeus a všichni ostatní po něm. Sestavil sobě tedy novou soustavu světovou, odstranil z jejího středu dosavadní královnu, zemi, a posadil tam slunce, okolo něhož dle něho všechny oběžnice, i země, obíhají. To byl za tehdejších poměrů skutek přímo revolucionářský, velice odvážný, an Koperník nebyl s to, aby také dokázal, co tvrdil. On jenom poukazoval k tomu, že podle jeho nové soustavy se zjevy nebeské mnohem snadněji a jednodušeji vysvětlují než podle soustavy Ptolemaeovy.

Proto podržel také kruh jako dráhu těles nebeských okolo slunce, neboť kruh prý jest jediná pravidelná křivka, která vyhovuje božskému původu stvoření. Učil take, že oběžnice obíhají okolo slunce pohybem stejnoměrným, a to v kruzích excentrických, ale nemohl se úplně obejíti bez starověkých epicyklů, ve věci samé sice zcela zbytečných, ale jemu v té době ještě zatím nepostradatelných.

Dobu mezi Koperníkem a Keplerem vyplnil životem svým Tycho Brahe (1546—1601), rodem z Danska, císařský dvorní hvězdář císaře Rudolfa II v Praze. Brahe byl nejlepším pozovatelem hvězdářským své doby, a zanechal Keplerovi vzácná, na svou dobu velmi přesná pozorování zvláště oběžnice Marsa, kterážto pozorování velmi usnadnila Keplerovi práci, a pomohla mu k tomu, aby objevil své tři zákony, podle něho pojmenované.

Kepler se připravoval na universitě v Tübingen vlastně na úřad lutherského kazatele. Jeho lutherští professoři byli také jak náleží spokojeni s jeho pilností, s jeho zbožností, a chválili jeho chápavost, leč brzy zpozorovali, že bystrý Kepler není ochoten vždy a ve všem iurare in verba magistri. Mladý Kepler se se svými učiteli theologie také brzy rozešel. Dovolil sobě totiž otevřeně poukázati jim na jejich povážlivou nedůslenost a nesrovnalost, když oni na základě Lutherova volného a svobodného bádání tvrdí, že jest každému dovoleno, vykládati sobě Písmo podle svého rozumu bez ohledu na jakoukoli vyšší autoritu, ale sami nechtějí trpěti, aby někdo jiný měl svoje vlastní přesvědčení, které se nesrovnává s jejich míněním a s jejich zásadami. Kepler totiž nechtěl přistoupiti na jejich poučku. kterou oni prohlašovali za článek víry, že Kristus jest i tělem všude přítomen. Jim pak byl podezřelý a protivný jako stoupenec Koperníkův, a proto Kepler zanechal vůbec theologie a věnoval se výhradně mathematice hvězdářství. Jeho učitelé theologie se ho zbavili tím způsobem, že mu dopomohli k místu učitele mathematiky na stavovské škole ve Št. Hradci. A tak roku 1594 Kepler začal své klopotné a svízelné putování po světě, které skončilo až jeho smrtí 15. listopadu 1630 v Řezně.

Když r. 1598 následkem katolické restituce byli protestanté ze Štyrska vypuzeni, byl Kepler pro své vědecké zásluhy z toho vyňat. Bylo mu dovoleno zůstati. Nelze dnes dokumentárně zjistiti, pokud mu v této věci byli jesuité nápomocni. Ale Kepler šel raději do Prahy, kam jej pozval Tycho de Brahe. Od r. 1600 až do 1612 zůstal Kepler v Praze, napřed jako Tychův pomocník, po jeho smrti 1601 jako jeho nástupce.

Když po smrti Tychově dostal do své ruky jeho zápisky a pozorování, dal se s mladistvou chutí do práce, a bezpříkladnou, téměř tvrdošíjnou a zarputilou trpělivostí a pílí počítal a počítal vždy znovu, jelikož se mu jeho počty namnoze nedařily. Ale přese všecky neúspěchy nepozbyl odvahy a zkoušel všechny způsoby, kterých mu tehdejší mathematika poskytovala. Kepler byl skálopevně přesvědčen, že vzdálenosti oběžnic od slunce, jejich dráhy a oběhy, jejich rychlost jsou mezi sebou vázány a řízeny nějakým jednoduchým, pevným zákonem, a on sobě vzal do hlavy, tento zákon objeviti.

Když pak srovnával soustavu Koperníkovu se skutečnými zjevy na báni nebeské, a srovnával s tím, co na nebi viděl, se záznamy Tychonovými, začal pochybovat o správnosti toho, co napsal Koperník, totiž že oběžnice obíhají okolo slunce v dráhách kruhovitých, a to

rychlostí stejnoměrnou. Jeho nedůvěra byla oprávněna, a byla pobídkou, aby neochabovala. Jeho snaha byla také odměněna, neboť když sobě na základě svých vlastních pozorování a záznamů Tychonových sestavil a zakreslil dráhu Marsovu mezi hvězdy, uviděl ku svému překvapení, že tato dráha jest dosti excentrická elipsa.

S neochabující vytrvalostí pracoval 22 roků, až dosáhl, po čem tak horoucně toužil: objevil tři zákony, dle nichž obíhají oběžnice okolo slunce. Tyto tři zákony vyjádřil krátkými slovy takto: 1. Oběžnice obíhaji okolo slunce v elipsách, v jejichž jednom ohnisku stojí slunce. Tedy nikoli v kruzích, a nikoli rychlostí stejnoměrnou, jak učil Koperník, nýbrž v elipsách, a proto v přísluní rychleji, v odsluní pomaleji. 2. Průvodič čili radius-vector, to jest přímka, vedená od slunce k oběžnici, opisuje ve stejných dobách stejné plochy. Podle těchto zákonů lze v každém okamžiku vypočísti, kde, na kterém místě své dráhy se která oběžnice nalézá. 3. Dvojmocniny oběhu kterékoli oběžnice rovnají se trojmocninám její střední vzdálenosti od slunce. Když známe dobu oběhu oběžnic, můžeme podle tohoto zákona pohodlně vypočísti její vzdálenost od slunce, a opačně z její vzdálenosti zase dobu oběhu.

Na konci knihy, ve které uveřejnil tyto tři své zákony, vyslovil svou dětinnou vděčnost Bohu-Stvořiteli asi těmito slovy: Děkuji Tobě, Stvořiteli a Pane můj, že jsi mně popřál této radosti z děl rukou Svých. Zjevil jsem vznešenost stvoření Tvého lidem, pokud můj omezený duch Tvou nekonečnost pochopiti může. Napsal-li jsem něco, co by Tebe bylo nedůstojno, nebo kdybych snad byl v něčem hledal svou čest a slávu, račiž mně milostivě odpustiti.

*

KNIHOPIS.

Adr. Boudou, Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplom. w 19. stul. Prz. Z. Skowrońska. I (1814—1847) s. 608, II (1848—1883) s. 680. Vyd. jesuitů, Krakov 1928—30.

Leop. Caro, Solidaryzm. Jego zasady, dzieje i zastosowania. Fundus kult. narod., Lwów 1930. S. 423.

E. Ermatinger, Philosophie der Literaturwissenschaft. Junker, Berlin 1930. S. 488, 26 M.

Wil. Feldmann, Współczesna literatura polska. Krak. spólka wyd. 1930. S. 722.

I. Giordani, La prima polemica cristiana. Gli apologeti greci del sec. II. Marietti, Torino 1930. S. 172, 7 l.

M. Klepacz, Duchowieństwo wobec nowoczesnych prądów w szkole polskiej. Kielce 1930. S. 180.

Kultura wsi. Biuletin XIII. konferencji oświatowej. Minist. wyznań relig. Warszawa 1930. S. 208.

L. Lehu, La raison règle de la moralité d'après s. Thomas. Gabalda, Paris 1930. S. 264, 15 fr.

A. Michel, Humbert u. Kerullarios. Quellen u. Studien zum Schisma d. 11. Jahrh. II. 2. Schöningh, Paderborn 1930. S. 507, 32 M.

J. Müller, Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665). 2 Bde. Filser, Augsburg 1930. S. 108 a 152, 12 M.

H. Romanowski, Nowa filozofja (krytyka bergsonizmu). Towarz. wiedzy chrześc. Lublin 1930. S. 192.

Vychovatelský.

m. — Náboženské poměry na národních školách v Podkarp. Rusi.

Z podrobných statistických zpráv o národním školství v ČSR, jež otiskuje E. Čapek v pražských Pedag. Rozhledech (1930, č. 7), jsou zajímavá zvláště některá nejnovější data o školství na Podkarp. Rusi. Je tu veliká pestrost již po stránce národnostní. Skoro všechny měšťanské školy, jichž je celkem 17, a to vesměs čtyřtřídních, jsou jazykově smíšené: 2 čsl., 9 rusko-čsl., 2 rusko-čsl.-maďarské, 2 rus.-maď. Čistě podkarpatoruské jsou jen 2. Národnosti čsl. byly 404 děti, rus. 1647, německé 75, maďarské 1059 a židovské 1693, několik pak jiných národností. Podle náboženství bylo z žáků všech měšťanek téměř 1000 katolíků, 1622 unitů, 104 pravoslavní, 8 vyznání augsburského a 406 reformovaného, jen 15 žáků bez vyznání a v církvi československé, 8 českobratrských, ale neméně než 1703 israelitů. Je tedy židů na měšťankách v Podk. Rusi víc než dětí kteréhokoli jiného vyznání!

Podobně spletité jsou poměry národnostní a náboženské i na obecných školách, jichž je na Podk. Rusi 663 s 81.792 žáky: řím. katolíků je 8668, řeckých katolíků 48.351, pravoslavných 9840, evang. ref. 10.083, augsb. vyzn. 163, bez vyzn. 269, československ. 214, českobratrského 76, jiného 151 — ale 13.563 israelského! Zajímavo je, že do 149 čsl. obecných škol na Podk. Rusi chodí ze 12.277 žáků jen 3103 naší, ale 7165 židovské národnosti, tedy převážná část dětí židovských vůbec! Z podrobnějšího srovnání plyne, že téměř všechny děti vyznání israelského se hlásí také k židovské národnosti.

Pokud se týká učitelstva, pochází sotva z poloviny ze země Podkarpatské, za to je vysoké procento učitelstva z českých zemí, ze Slovenska i z ciziny. Podle toho je také náboženské vyznání: tak na měšť. školách ze 164 učitelů byli 42 katolíci, 84 unitů, po 4 pravoslavných a českobratrského vyznání, 22 bez vyznání, v ostatních církvích po 1 až 3. — Tedy dětí na měšťankách bez vyznání — 15, učitelů však — 22, na obecných školách pak těchto 29.

*

m. — O zlepšení rodinného výchovu.

Stále více se poznává, že jednou z hlavních příčin mravního úpadku mládeže jest nedostatek správného výchovu v rodinách. Zdrazňují to také Mezinárodní kongresy rodinného výchovu, obesílané velmi četnými zástupci různých učitelských a sociálních korporací, ústavů i úřadů. O letošním IV. kongresu konaném v Lutychu podává podrobnou zprávu v „Pedagog. Rozhledech“ (1930, č. 8) Dr. J. Ogoun. Připomíná, že u románských zástupců značné procento tvořili kněží a řeholnice. Hlavním referentem v I. sekci byl

také kněz, kanovník G. Jeanjean, professor psychologie a ředitel laboratoře užité psychologie při katolické universitě v Paříži. Jeho referátu o vědeckém pozorování dítěte věnuje Dr. Ogoun také největší pozornost.

Po živých debatách byla přijata resoluce, která vyslovuje mimo jiné také některé praktické, i pro širší veřejnost zajímavé požavdavky, tak na př.: Aby se žákům na všech typech škol dostalo v posledním roce školním poučení o tělesném i duševním vývoji lidském a o jeho úchylkách, o zacházení s dětmi atd., aby toto poučení podávali učitelé kvalifikovaní (lékaři, psychologové, vychovatelé atd.) a aby byly o té věci napsány jasné učebnice, illustrované, přiměřené věku a stupni vzdělání, jež by byly k disposici ve škole i v rodině. Mezinárodní liga rodinné výchovy má se zasaditi u vlád a výchovných korporací, aby do učebných osnov škol národních a středních byla vsunuta povinná nauka o rodinné výchově na místo některých méně potřebných předmětů. I po uzavření manželství má se pokračovati v poučování rodičů o rodinné výchově kursy, spolky, přednáškami, filmem, brožurami a pod. V každém významnějším středisku mají se zříditi kliniky mediko-psycho-paedagogické a tisk má časem podávati zprávy o vědeckých výsledcích v oboru rodinné výchovy. Mezinárodní komise rodinné výchovy má pracovati s rozšířenými již poradnami pro volbu povolání, ovšem s výhradou, že rozhodnutí bude zůstaveno vždy rodičům, předběžně poučeným o svých povinnostech.

*

rš. — Jednohodinové předměty na střední škole. K dosavadním — totiž zeměpisu v V. tř. a zvláště náboženství v IV. a V. tř. — přistupuje poslední reformou dějepis v I. tř. všech typů středních škol. Že zavedení jednohodinového předmětu není ziskem ani pro žáky ani pro předmět sám, viděti z odporu, který se projevuje se strany professorstva. Dokud se jednalo jen o náboženství, mlčelo se a všechna paedagogická pravidla zůstala stranou, ale jak tou vymožeností jsou zachváceni jiní, začínají se ozývat hlasy odporu. Tak ozval se proti této reformě Ústř. svaz professorů německých středních škol v RČS: „Vyučovati některému předmětu, jako na př. dějepisu v I. tř. v jedné týdenní hodině je věc paedagogicky neudržitelná, zvláště když při tom zůstává starý učebný cíl, uvésti žáky do dějin vlastního státu od pravěku až do nejnovějších dob.“ (Věst. čsl. prof. r. 38, č. 3—4, str. 49.) Podobně mluví Jos. Lomský ve článku: „Několik poznámek k vyučování dějepisu na středních školách“ v čas. Střední škola roč. XI, č. 1—2, str. 33 n: „Jedinátýdenní hodina ve vyučovacím rozvrhu však nedovolí vážnější práce (viz zkušenost se zeměpisem v VII. tř., po r. 1927 v V.). Svátky, školní slavnosti atd. někdy se usadí zrovna na den a hodinu tohoto předmětu: učitel uzří své žáky zas až po několika týdnech. Za zkušební období, pro něž je theoreticky maximum 10 hodin, z nichž vždy několik odpadne, nic valného neuděláte za 6—8

hodin, zvláště je-li ve třídě větší počet žáků, ... které je nutno i oklasifikovati. Srovnejte potom i hodnotu takové známky s hodnotou známky z „velkého“ předmětu. Vypomoci si hodinou jiného předmětu je nesprávné, a neučí-li dějepisec v té třídě ještě jinému předmětu, i nemožné. Na to jistě osnova nemyslí. Tou jednou hodinou je dějepis na úrovni krasopisu a pod úrovní nepovinného zpěvu.“

Vše to platí zvýšenou měrou pro jednohodinové vyučování náboženství ve IV. a V. tř., kde látka jest obsáhlá a důležitá. A když k tomu přidáte okolnost, že podle zvyku se tato hodina dává na odpoledne, kdy bývá tělocvik, rýsování, kreslení, kdy tedy naukových předmětů není, poněvadž pozornost žactva je nepatrná, připustíte, že vyučování náboženství v těchto třídách je dobrodiním jen problematickým. A přece ani slyšet se nechce v době zdůrazňování paedagogických zásad o nápravě.

*

rš. — Reforma střední školy ještě není ukončena. Podle plánu ministra školství Dra Dérera mají za letoší reformou následovati další dvě etapy, týkající se organisace střední školy v ostatních třídách. Za tím účelem byl zaveden pokusně na některých školách (uvedeny ve Střed. škole XI, č. 1—2, str. 3) elektivní systém. Totiž žáci dvou nejvyšších tříd (na reálce poslední tř.) mohou si místo některých předmětů voliti předměty jiné. Na rg. v VII. tř. místo 2 hodin deskript. geometrie se volí konversace francouzská, německá, laboratoř fysikální, chemická nebo přírodopisná. V VIII. tř. místo 3 hodin latiny a 1 hodiny deskr. geometrie volí se buď konversace francouzská a německá, neb 2 libovolné laboratoře. Na reálkách v VII. tř. místo 2 hodin kreslení a 2 hod. deskr. geometrie volí se jedna z dvou skupin výběrových, uvedených při VIII. tř. rg. Na německých školách může býti konversace česká, anglická, francouzská. Do každé výběrové skupiny má býti hlášeno aspoň 10 žáků. Je zajímavo, že při školské reformě se uplatňuje velkou měrou praktická stránka — praktické použití naučeného. Jen náboženského vyučování se tato reforma nemá týkati, ač přece náboženství má býti popředně životem.

Aby pro tyto snahy ministerstvo získalo i širší kruhy professorstva, které se celkem staví proti takovému způsobu reformy, byly zařazeny do programu vysokých studií paedagogických v Praze, zvláště pro professory, přednášky (dle V. čsl. prof. 38, 3—4, str. 48: Doc. dr. V. Příhoda: Organisace athenea, reformované jednotné vyšší školy); řed. Jan Čeněk: Organisace střední školy. Zapsaní venkovští professoři budou míti poloviční slevu na dráze ze svého působiště a podle přání mohou přenocovati ve společných noclehárnách. Je to asi proto, poněvadž jen menšina professorstva, jak také ukázala anketa, souhlasí s radikálními reformami, jak je navrhla ministerská komise s Drem Bydžovským v čele a za přísednictví těch professorů, o nichž se vědělo, že jsou pro tuto reformu. (Viz V. čsl. prof. r. 38, č. 3—4, str. 41.)

Hospodářsko-socialní.

tj. — Odhad poddaných ve vesnicích, tak jak se dříve stával, skýtá také vhled do hospodářského života poddaných. Odhad dál se obyčejně při prodeji dědiny nebo jejího dílu, a oceňoval se při něm příjem a důchod, který měla vrchnost z poddaných. Býval dvojí: stálý, v němž byly zahrnuty trvalé a pravidelné platy a povinnosti gruntů, které se neměnily, a nestálý, běžný, který plynul z nějakého práva vrchnostenského, a nebýval pravidelný a stejný, nýbrž dle okolnosti větší nebo menší, na př. ze šenku panského piva a kořalky nebo z myslivosti; při odhadu byl brán příjem průměrný. Do odhadu čítán byl jen důchod vrchnostenský z gruntu, — stavení poddaných se nečítala. Povinné dávky naturální bývaly převáděny na peníze podle obvyklého v zemi ocenění; takovou taxaci upravoval i zemský sněm. Součet stálých i nestálých platů poddaných byl pak násoben jistým násobkem, a tak byl určován celkový obnos odhadní: v Čechách na počátku 17. století násobily se stálé platy patnáctkrát a běžné půl osmakrát čili jedna kopa stálého platu čítala se po 15 kopách, a 1 kopa běžného platu za půl osmé kopy; později okolo r. 1625 však 1 kopa stálého platu čítala se po 50 aneb po 40 kopách a 1 kopa běžného platu po 25 nebo 20 kopách; ještě r. 1645 u komorního panství mělnického čítala se 1 kopa stálého platu po 50 kopách a běžného po 25 kopách.

Na Moravě bylo 1. února 1642 císařem Ferdinandem III ustanoveno, že při odhadu poddaných stálé příjmy násobí se osmnáctkrát a nestálé devětkrát a součet činil celý odhad poddaných. Jak při tom postupováno, osvětluje zápis odhadu poddaných ve Zvonovicích (v kapitulním archivu v Brně). Ve Zvonovicích, jež náležely kapitule brněnské, po třicetileté válce pět gruntů čítalo se k panství kláštera Králové v Brně. R. 1688 klášter je prodával, a odhad jejich dál se úředně na nařízení zemského hejtmanského úřadu z 31. května 1688, a vykonal jej 9. června krajský hejtman Kristian hrabě Rogendorf za přítomnosti Petra, probošta kláštera Králové, a Jiřího Vojtěcha Novodvorského von Tugendstein, hospodářského správce téhož kláštera, po očité inspekci a prokázání urbářů i podle vlastního přiznání poddaných. Z poddaných byli 4 láníci: Jiří Ulbrich, Mates Herman, Jiří Klatz a Václav Mayer; Mikuláš Friml byl pololáník. Každý láník dával vrchnosti úroku o sv. Jiří a o sv. Václavě po 16 gr., a platil za robotu po 6 zl., kromě toho odváděli po 2 slepicích, což se čítalo za 6 gr., po 30 vejcích (2 gr. 1 d.), předli po 16 loktech (16 gr.), a za odúmrť dávali po 1 slepici (3 gr.), — pololáník dával polovici všech těchto platů a dávek; nad to bylo těchto 5 poddaných povinno vyšenkovati 2 vědra vína, z čehož se čítal pro vrchnost užitek 4 zl., — měla tedy vrchnost z poddaných stálého příjmu 39 zl. 27 gr. 4½ d., což bylo v rýnských 46 zl. 34 kr. 1½ p.; — násobeno osmnácti činí

838 zl. 21 kr. Dále měla vrchnost z nich běžných příjmů: piva se vyšenkovalo průměrně 10 sudů, z nichž bylo užitku 20 zl., a z kořalky 2 zl., myslivost se pak cenila na 1 zl. 10 kr. — celkem tedy 23 zl. 10 kr., což násobeno děvěkrát činí 208 zl. 30 kr., — celý odhad byl tedy 1046 zl. 51 kr.

Kde byly poddanské povinnosti větší, tam ovšem byl také odhad poddaných větší. Dobře to patrno z odhadů jiných, které také hrabě Rogendorf současně vykonal. Zcela podobné, jen trochu větší, povinnosti měl ve Slavíkovicích dvořák Jiří Richter: z celého lánu platil ročně úroku 1 zl. 15 gr. a za robotu 9 zl., odváděl pak 2 slepice (6 gr.), 32 vajec (2 gr. 2 d.), za 16 loket příze platil 16 gr. a za odúmrť odváděl 2 slepice (6 gr.), byl pak povinen o posvícení vzíti od vrchnosti půl vědra vína, což vynášelo vrchnosti užitku 1 zl., — stálý příjem vrchnosti byl od něho tedy 12 zl. 15 gr. 2 d., čili v rýnských 14 zl. 15 kr. 2 p.; — nestálý příjem u něho měla vrchnost z piva, jehož byl rok k roku povinen odebrati 2½ sudu, což vynášelo 5 zl., a protože s pivem musila se kupovati také kořalka (ke každému sudu piva 2 másy kořalky), z 5 másů kořalky čítala vrchnost užitku 1 zl., — celkem nestálých příjmů bylo 6 zl. Stálé přijmy násobily se osmnáctkrát a nestálé devětkrát, takže celý odhad byl 316 zl. 36 kr.

Podobně bylo také v dědině Nosálovicích; tam měli poddaní jako na klášterním ve Zvonovicích 4½ lánu, jenže grunty byly menší: 2 tříčtvrtlány, 5 pololánů, 2 čtvrtlány. Poddaní platili také úrok o sv. Jiří a sv. Václavě, dávali po 1 slepici i vejce a měli uloženou přízi: za odúmrť také odváděli slepici, a robota, poněvadž tam žádného dvora nebylo, byla jim oceněna na penězích ročně na 23 zl., kromě toho však platili ještě úrok z luk a úrok řečený „Niva“ (dohromady 27 gr. a 18 gr.) a byli povinni vyšenkovati 4 vědra vína (užitku bylo 8 zl.), — součet stálých platů byl 46 zl. 6½ d., čili v rýnských 53 zl. 40 kr. 2½ p., což násobeno osmnáctkrát činí 966 zl. 9 kr.; — do nestálých příjmů vrchnostenských byl čítán výnos ze šenku vína (5 zl. 54 kr. 2 d.), ježto prý se tam mohou vyšenkovati nad povinná 4 vědra ještě druhá 4 vědra, z piva (50 zl.), ježto se vyšenkuje 25 sudů piva, a z kořalky 5 zl.; myslivost se odhadovala na 1 zl. 30 kr., takže všecky nestálé příjmy obnášely 62 zl. 24 kr. 2 d., což násobeno devětkrát je 561 zl. 42 kr.; a sčítá-li se stálý i nestálý příjem dohromady, byl celý odhad poddaných v Nosálovicích 1527 zl. 51 kr.

Tedy za stejných gruntů vyšší odhad znamená větší povinnosti poddaných i větší užitek pro vrchnost, ale pro poddané těžší a horší živobytí; a naopak menší odhad znamená menší povinnosti poddanské i menší užitek vrchnostenský, ale lehčí a lepší živobytí poddaných. Lze tedy i z odhadu poddaných v 17. stol. poznati, kde na panstvích bylo pro poddané hůře nebo lépe.

Politický.

U n á s.

Úkoly před prázdninami sněmovnou odstavené nutno teď projednati, předpisy bytové na př., záležitosti hospodářské, které pohromami živelními letos tak ztíženy, nezaměstnanost atd. Do pronikavých oprav se nechce: je tu řetěz příčin a následků, z něhož jednotlivých článků vyjmouti nelze, aby se nezhroutilo všecko. Na př. nezaměstnanost, hrozivě rostoucí: podpory jí neodstraní, byť se staly sebe tíživějšími pro poplatníky, výroba všeho druhu nemůže se vzmoci, není-li laciného úvěru a pak odbytu atd. Zločinnosti povážlivě přibývá, a takto ubývati nebude.

V Č. Budějovicích v září posl. Dr. Kramář při řeči o Panevropě zdůrazňoval, že se musíme starati o to, abychom byli skutečně státem s o b ě s t a č n ý m, který by se opíral o s v o u a r m á d u, sílu a moc — armáda na výši situace, letectvo vědomo svých úkolů, všechny vrstvy národa prodchnuty ušlechtilým nacionalismem a láskou ke Slovanstvu atd. Recept ve vší té mizerii opravdu jednoduchý, jednoduchý až k smíchu, ne-li k pláči!

*

R a k o u s k o

má po sněmovních volbách, jež dopadly v neprospěch politiky Seipelovy. Účast voličů byla dosti četná (mimo Vorarlberg není tam volební povinnosti), a proto tím nápadnější jest, že výpočty strany křesťansko-socialní tak zklamaly. Dostavila se stará zkušenost, že v roztříštění stran strany blízké křesť. sociálům dostaly sice hlasy, ale ne na účet stran protivných, zde zvláště soc. dem., nýbrž na účet strany, s níž měly jíti, t. j. křesť. socialní. Strana Schoberova má v sobě živly liberální, které přece nechtěly jíti s „austromarxisty“. Občanská většina ve sněmovně a ve vládě jest sice možná, ačkoli ne tuze silná, ale zásadní požadavky křesťansko-socialní bude nutno „kompromisně“ tlumiti, jako dosud, totiž odstavovati. Ve Vídni, která znamená takořka třetinu státu, jest vláda austromarxismu jen upevněna. (O Schoberovi se v zdejší německé společnosti říká, že je rodem Moravan české národnosti, německy se naučil teprve později. Žádal jsem v Drahotuších o authentickou zprávu, ale odpověď nedošla — škoda 2K—ové k dotazu přiložené známky.)

*

M a ď a r s k o

bylo nyní v popředí politického zájmu, jednak otázkou královskou, jednak cestami Bethlenovými za hranice; souvisejí-li tyto také s onou, kdož ví, ale především mají za účel opatřiti Maďarsku pomoc jak v politice, tak v nesnázích hospodářských.

Syn a dědic císaře Karla Otto stal se podle habsburského rodinného zákona 20. listopadu zletilým v 18 letech (tedy ve věku, kdy i Fran-

tišek Josef byl nastoupil na trůn) a hlavou rodu habsburského. V Maďarsku je silný, hlavně kalvinský odpor proti němu; jedni chtějí svobodnou volbu krále, druzí, kteří jakž takž uznávají právo habsburské — vždyť jejich korunovaná královna, Zita, žije — si přáli arcivévodu Josefa nebo Albrechta, syna Bedřichova — zdali tohoto po jeho kouscích s jakousi rozvedenou ženskou dosud by si přáli, není známo.

Tento 20. listopad vynesl světu, zvláště českému jen hojnost hloupě poplašných a štvavých článků v novinách, jinak nic. Co přijde, třeba vyčkati, a p. min. Beneš toho nezamezí, byť byl od novin šlehán sebe více.

*

Balkan.

Tento „kout bouří" ocítá se s jedné strany pod vlivem Italie. Účty mezi jednotlivými jeho státy, na př. Bulharskem a Řeckem (Macedonie, příchod k moři), mezi Bulharskem a Jugoslavií (zase Macedonie), nejsou ještě daleko vyrovnány. Bez Italie založily jižní státy balkanský svaz, jímž by se tamní poměry konečně spořádaly. V zájmu náboženském Vatikán se zřízením svazu souhlasí.

Bulharsko slavilo svatbu svého cara s italskou královskou dcerou Ivankou, po matce (černohorské Jeleně) z krve slovanské. I když se takové rodinné svazky politicky nesmí přeceňovati, tento zatím bez významu není. Po stránce náboženské není nezáhodno si připomněti, že Boris byl původně pokřtěn po katolicku, a že otec jeho Ferdinand (který se nyní vrací do Bulharska jako soukromník) postaven od Ruska před rozhodnutí: buďto pravoslavné pokřtění anebo trůn!, s těžkým srdcem svolil k onomu, čehož mu ve Vatikáně ovšem nemohli zapomněti. Nyní zase po čtyry roky trvalo jednání mezi Sofií a Římem o sňatek. Od sofijské vlády žádané přestoupení na pravoslaví v královské rodině římské rozhodně odmítnuto: když ne jinak, ať se uplatní katolické předpisy o smíšených sňatcích.

Vatikán ovšem byl tím méně povolný k naléhání a slibům zástupce bulharského, a Boris sám k naléhání bulharské orthodoxie rázně se dovolal svého občansko-ústavního práva, určiti náboženské vyznání svých potomků. Princezna (františk. terciářka) sama si ve Vatikáně vyžádala a dostala dispens od překážky mixtae religionis, když byl zaručen jen katolický obřad sňatku a katolické vyznání potomstva. Podle jejího přání bylo sňatku požehnáno v Assisi beze vší světské okázalosti a nádhery. —

Jugoslavie má stále ještě svou srbskou diktaturu. Jak dalece jest potřebna, zvláště vůči duševně pokročilejším Chorvatům a Slovincům, těžko říci. Králi se vyčítají jednostranné sklony k vojáctví a jeho činovníkům, zjevné v celé vládě a na př. i ve zmilitarisování Sokola. Již víc nežli před 100 lety jeden francouzský revoluční politik (tuším abbé Sieyès) řekl prozíravě pacificky: „s bodáky (bajonetty) možno udělati všecko, jenom ne na nich usednouti"!

*

Svaz národů

zařízení zajisté velkolepé jak v úkolech, tak v tom, co zoveme representací — vždyť je to „na státní útraty“! — jest posuzován velice nestejně. Jedněm pracuje tuze pomalu, ba nepracuje vůbec nic patrného — vždyť je to zařízení sekulární! — druhým stačí, že vůbec jest, že se jím při každé stížnosti, již kde mají, může pohroziti atd. Kritik a satyr nechybí, zvláště tam, kde si z něho nepotřebují nic dělati. A takových jest mnoho, jak na východě (Rusko, Čína), tak na západě (jižní Amerika), kde vojny jsou v permanenci. Ale i klidné státy pozbývají nadšení, počítají-li, co je to dobrodiní světa stojí, a to pro nic a za nic.

Jiní soudí jinak. Scházejí-li se tu v Ženevě ročně zástupci přes 50 států, zasedá-li tu stále rada 13 států, pracují-li tu stálé výbory pro odzbrojení, duševnou spolupráci světa, ochranu mládeže, ženy, pro záležitosti hospodářské, právní, pojišťovací, vystěhovalecké atd., atd., pracuje-li tu stále na 800 odborných úředníků — nezdá se, že by svaz měl býti podceňován ani těmi, kterým záleží především na duchovních a duševných zájmech lidstva. Dorozumění zajisté jim může lépe posloužiti než roztříštěnost.

Budiž tomu jakkoli, jisto jest, že palčivé otázky, jako odzbrojení, hospodářská vzájemnost a pod. se příznivému vyřízení nijak nepřibližují, ano naopak se od něho vzdalují. Velcí odzbrojiti nechtějí a malí buď nemohou nebo nesmí, a hospodářsky se státy navzájem tak uzavírají, že slabších nečeká než úpadek.

*

Z Lovaně.

Universitní knihovna lovaňská byla, jak známo, za německého vpádu rozstřílena. Několik Američanů ji dalo svým nákladem znova zbudovati (stav. Whitney Warren). Vymínili si na ní nápis: Furore teutonico diruta, dono americano restituta.

O tento nápis se vede soudní spor. Zástupce university Msgre Ladeuze je proti nápisu, i dárci konečně od podmínky té upustili, ale stavitel a jiní stojí na ní dále. Tedy ani v tom: neodzbrojiti!

HLÍDKA.

Grál.

Jaké představy spojuje Chréstien de Troyes s Graalem?

Josef Slavík. (O).

Průvod svatého Graalu, jak jej Chréstien ve své grálské básni líčí, není nic jiného, než obraz průvodu theoforického, promíseného jiným druhem průvodu, při kterém bývaly nošeny ostatky svatých.

Takových průvodů bylo mnoho. R. Heinzel připomíná procesí, které se konalo r. 1247 v Londýně, při kterém král Jindřich III nesl nádobku se svatou krví, kterou byl dostal v Jerusalemě, od chrámu sv. Pavla až do Westminster.[1]) Avšak již dříve konaly se podobné průvody. Kvetly obzvláště ve stoletích 10. a 11.[2]) Ale nás zajímá církevní obřad procesí v jednom francouzském klášteře „Apud Floriacenses", které Edm. Martène zaznamenává in Rogationibus. Průvod tento připomíná, jelikož jest v něm neseno „kopí", velmi svatográlské procesí v pojetí Chréstienově.

Ordinarium předpisuje:

Clerici processionem praecedant, post hos unus de matriculariis indutus alba ferat aquam benedictam et alter in alba ferat Crucem magnam, quae est retro altare Sanctae Trinitatis et alter in alba

[1]) Mathaeus Paris., Chronica Maiora, ed. Luard 1877, IV. 640; viz R. Heinzel, Gralr. p. 7.

[2]) Edm. Martène, De antiquis Monachorum ritibus, lib. V. c. 16; tom. IV. p. 281 až 283.

„Lanceam" Regis Dagoberti et unus Monachus ferat crucem, quae in Dominicis diebus solet deferri ad processionem; post hos alter Monachus in alba ferat baculum B. Dionysii, quos sequuntur duo clerici in cappis, qui ferant feretrum s. Firmini; post hos quidam Monachus ferat laternam cum cereo accenso iuxta feretrum, et alii duo cum candelabris, at cum thuribulo; sacerdos vero et Diaconus induti albis ferant in collis suis duo phylacteria, et Subdiaconus indutus ferat parvum textum.[1])

Ale řekli jsme, že procesí svatého Grálu jest kopií průvodu theoforického:

Slavnost Božího Těla datuje ovšem teprve od roku 1262, od bully Urbana IV (z 8. září) a theoforický průvod od roku 1317, kdy jej nařídil papež Jan XXII. Avšak na jednotlivých místech bylo Sanctissimum již dříve processionaliter nošeno, jak jsme již slyšeli, obyčejně uzavřeno ve schránce nebo skříncе.[2]) Nejsme tu mimoděk upamatováni na Grand Saint Graal (ed. Hucher, III. 127), kde jest řeč o skříncе Graalu, tedy jakémsi druhu „turris", což R. Heinzel, jak jsme již řekli, jest velmi nakloněn na základě verše 4479 pro Chréstinův Graal také přijati?

Avšak podobnost jde ještě dále. Přímo na francouzské půdě lze zaznamenati staré Ordinarium kathedrály rouenské, tedy v diecési sousedící s diecesí Beauvais, do které patřili Chrétien de Troyes a kronikář Helinandus. Toto Ordinarium sahá do druhé polovice 11. století a pochází od arcibiskupa Jana (1069, 1072?—1079), současníka Řehoře VII[3]), který je pro svou kathedrálu sepsal. Pro průvod in festo Corporis Christi je zde předepsán tento ritus:

Sequitur (sc. post Tertiam) processio in cappis per atrium et portetur feretrum, in quo sit corpus Christi honorifice a duobus sacerdotibus, indutis casulis albis, et cum illis quattuor pueri in albis, qui incensent feretrum. Et alii duo clerici, qui portent duas torchias cerae circa feretrum.[4])

---

[1]) Edm. Martène, De antiquis Monachorum ritibus, lib. III. c. 19; tom. IV. p. 154.

[2]) Kupka, Círk. rok, 401.

[3]) Migne, P. lat. CXLVII, col. 14 C.

[4]) Acta Vetera Ecclesiae Rotomagensis, Migne, P. lat. CXLVII, col 123 B; In Ramis Palmarum (Květná neděle) předpisuje ordinarium: „Deferatur Corpus Domini in locum destinatum in feretro a 2 sacerdotibus de secunda sede in albis et sint 12 famuli circa feretrum portantes 12 torchias, . . . et duo de praefata sede ferant 2 torchias chori et associant corpus Domini . . . (Migne, P. lat. CXLVII, col. 117 A.)

Avšak musíme sáhnouti ještě dále nazpět. Ve Francii, zvláště v Paříži, bylo podle Edm. Martène zvykem, zahajovati slavnou mši svatou průvodem, při kterém nesl kněz kapitulní kříž, doprovázen jsa vpravo i vlevo jedním akolythem, držícím rozžatou svíci. („Parisiis celebrans ad altare procedendo defert cum velo sacram crucem in ecclesia metropolitana, aliisque ecclesiis collegiatis et magnis parochiis.“) V obyčejných kostelích nesen byl místo kapitulního kříž obyčejný. („In aliis vero minoribus ecclesiis loco huius sanctae crucis defertur ab Acolytho vel antiquiore puerorum chori cappa induto magna crux processionalis inter duos ceroferarios.“)

Ale římský ritual nařizoval, aby nejen kříž, nýbrž i ten, jenž na něm visel, t. j. nejsvětější Eucharistie byla v tomto průvodě nesena („In antiquis Romanis Ordinibus praescribitur, quo non solum crux, sed et qui pro nobis cruci affixus speciebus Eucharisticis obvolutus, ex praecedenti sacrificio .... deferatur ad altare.“[1])

Že průvod s Eucharistií se takto i ve Francii konal, dosvědčuje Edm. Martène výslovně: Qui ritus ... in aliis quoque Urbis titulis ... observabatur. Neque vero solis Romanis mos interfuit, sed in ipsis etiam „Gallis“ obtinuisse colligimus ex Gregorii Turonensis lib. I. De Gloria Martyrum c. 85, ubi miraculum, quod occasione cuiusdam polluti adulteriis diaconi accidit in festo s. Polycarpi hoc modo: Tempus, inquit, ad sacrificum offerendum advenit, acceptaque t u r r e diaconus, in qua ministerium Dominici Corporis habebatur, ferre coepit ad ostium, ingressusque templum, ut eam altari superponeret, elapsa manu eius ferebatur in ara et sic ad ipsam aram accedens nunquam eam manus diaconi potuit assequi“.[2])

Spojíme-li oba tyto typy theoforických průvodů a přeneseme-li je do sfery rytířské, můžeme konstatovati asi toto: Z kněží, nesoucích feretrum, in quo sit Corpus Christi, resp. z jednoho kněze nebo jáhna, nesoucího věžku: „turris“, in qua ministerium Dominici Corporis habebatur, mohou lehce býti při nejasnosti představ o podstatě Graalu dvě panny, resp. jedna. Z oněch dvou kleriků, qui portent duas torchias cerae circa feretrum, resp. z oněch hochů, doprovázejících s hořícími svícemi kříž, musejí se přirozeně státi pážata nebo panoši.

---

[1]) Edm. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, lib. I. c. IV. art. II. 2: Eucharistia ante pontificem delata; tom. I. p. 129, 130.

[2]) Edm. Martène, l. c.

A nyní přihledněme k průvodu Graalu, jak jej Chrétien de Troyes ve své básni líčí: Přichází panoš, který nese kopí („blance lance", v. 4370, cf. 4725) kolem lože králova. Potom (v. 4391) následují dva panoši se zlatými svícny, na nichž jsou četné hořící svíce, a současně s nimi kráčí panna, nesoucí na rukou Graal („un graal", v. 4398). Graal jest z nejčistšího zlata posázen vzácnými drahokamy. Při vstupu této panny nastává takový jas, že osvětlení sálu, dříve (v. 4365) zvláště vychvalované, je tím zatemněno. Svým leskem zastiňuje Graal hořící svíce, jako slunce hvězdy (v. 4412). Průvod uzavírá druhá panna, která nese plochý, stříbrný talíř („tailléor d'argent"). Všichni kráčí kolem lože králova do druhého pokoje.[1])

Na první pohled poznáváme naše Ordinarium nebo jiné podobné jemu. Že nacházíme v grálském průvodě kopí a tailléor d'argent, nevadí. Je to odůvodněno mnohými obvyklými církevními průvody, z nichž jednu formu jsme uvedli a při nichž podobné věci bývaly nošeny.

Ovšem možno namítnouti, že uvedený typus s kopím Dagobertovým není theoforický průvod. Avšak můžeme i takovým typem posloužiti.

Starý předpis jednoho kláštera zní podle Edm. Martène takto: „Fiat solemnis processio hoc modo: deportatur Sacrosanctum Corpus Domini de loco suo super altare Ss. Trinitatis cantando devote ... accipiatur Corpus Domini ab Abbate et ab eo sub pallio serico, quod ligatum est et extensum cum quattuor „lanceis", quattuor Diaconi procedentes dalmaticis festivis induti portabunt, cum honore et reverentia deferatur; assistentibus eidem hinc et inde Priore et Subpriore, qui deferant „clavum domini" et „coronam" vexillis ante, et Canonicis S. Pauli processionem praecedentibus."[2])

Že při zmínce o kopí („lancea"), je-li zároveň řeč o hřebu („clavus domini") a trnové koruně Páně („corona") musíme nejdříve mysliti na ono legendární kopí Longinovo, jest zcela zřejmé. Snad namítne někdo, že tento druh božítělového průvodu jest mladšího data, což připouštíme, tu připomínáme, že R. Heinzel uvádí, jak jsme již řekli, církevní průvod z roku 1247, aby vnější stránku grálského průvodu alespoň poněkud vysvětlil. A nikoliv neprávem. Přemnohá církevní nařízení bývají namnoze jen důsledkem dlouholeté, ustálené consuetudo.

[1]) R. Heinzel, Gralr. p. 3, 4; Ed. Wechsler, Grals. 64; W. Hertz, W. v. E. Parz. 430.

[2]) Edm. Martène, De antiquis Monachorum ritibus, lib. III. c. XXV. tom. 3, p. 167.

Ostatně dospějeme ke grálskému průvodu, pokud se jeho vnějšího uspořádání v Chrétienově románu týče, i jednodušším způsobem, když do známého typu s křížem, ceroferarii a Eucharistií umístníme místo kříže kopí a je panošem nésti dáme. Byl by vůbec kříž, kterým každý církevní průvod počíná a který je takřka jeho legitimací, po úplném zesvětštění původně církevního obřadu na místě? Když z kněží a kleriků za dané změněné situace se staly panny a panošové, musel býti kříž nutně něčím jiným nahražen. V našem případě kopím, jehož zařazení do průvodu sv. Graal, jako legendární krevní relikvie, dostatečně odůvodňuje.

Pokud se týká Graalu samého, který podle Chrétiena je zhotoven z nejčistšího zlata a který jest posázen nejvzácnějšími drahokamy [1]) a jako slunce svítí, neměl patrně básník nic jiného na zřeteli, nežli starobylou, posvátnou schránku Eucharistie dle vnější podoby zvanou „turris", která mezi liturgickými nádobami v chrámě sv. Vavřince v diecesi Rouen-ské („Rotomagensis") toho času se opravdu nacházela, jak dosvědčuje Edm. Martène, jenž k vystižení nádhery této posvátné nádobky cituje z Fortunatovy básně (XXV. lib. 3 ad Felicem Bituriensem) slova:

„Quam bene iuncta docent, sacrati ut Corporis Agni
Margaritum ingens aurea dona ferant." [2])

Nebo měl Chrétien na mysli jinou drahokamy vykládanou liturgickou nádobku, na př. kalich, který již Alcuin (730—804), učený přítel Karla Velikého (768—814), srovnával se zářícím, hvězdnatým nebem:

„Aureus atque calix gemnis fulgescit opertis
ut caelum rutilat stellis ardentibus aptum." (Poem. III.[3])

[1]) Srv. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, lib. I. c. III. art. VI. 13. p. 113: quanto magis ad susceptionem Sanquinis Jesu Christi vasa aurea, lapides pretiosi, quaeque inter omnes creaturas carissima, continuo famulatu plena devotione exponi debent. Sed certe non solum sub principibus christianis, sed etiam saevissimarum persecutionum temporibus aurum aliaque pretiosa metalla ad usum sacrorum vasorum conversa fuisse constat ex Prudentio.

[2]) Martène, l. c. I. 5, 3; tom. I. p. 252. — Z též církevní provincie (provincia Rotomagensis) R. Heinzel uvádí zajímavou tradici, která souvisí se založením kláštera Fécamp (monasterium Fiscammense, Ord. s. Benedicti in dioecesi Rotomagensi; Edm. Martène, l. c. tom. I. XX) a snaží se, ji uvésti ve spojení s legendou, které použil druhý interpolátor Pseudo-Gautiera (Potvin, IV., p. 343 sl, v. 1—229). R. Heinzel, Gralr. 36.

[3]) Glossarium ad Script. med. et inf. aetatis, auct. Car. Dufresne, D. Du Cange, V. p. 256.

Po těchto zjištěních budiž dovoleno, vyjádřiti údiv nad Gottfriedem Baistem, jemuž „při bližším přihlédnutí“ jest jasno, že grálské procesí u Chréstina prý nemá nábožensko-mystického rázu.[1])

To je tedy Chréstienův „Graal“, se kterým se setkáváme v jeho románovém zlomku „Conte del Graal“: hluboký, ale zároveň tajůplný symbol víry. Jako taký se jeví i u těch, kteří pokračovali v nedokončeném grálském románě svého předchůdce, hlavně u Roberta Borronského a Waltera Mapa.

Ale ještě jednou setkáme se s Chréstienovým Graalem s posvátnou hostií u toho básníka, který pověst o svatém Graalu uvedl do německé literatury, u Wolframa z Eschenbachu v jeho eposu: „Parzival“, o kterém příště.

[1]) Gottfried Baist, Parzival und der Gral. Rectoratsrede, Freiburg i. Br. 1909, 41.

Učení M. Jana Husi.

Napsal Dr. Bohumil Spáčil. (Č. d.)

Ve všech těchto uvedených výrocích se upírá Petrovi pravomoc nad církví a nad apoštoly, tedy primát jurisdikční. Ale jak lze vysvětliti, že Hus přece Petra někde nazývá „náčelníkem a prvním mezi apoštoly“,[1]) „náčelníkem, majícím nějakou prerogativu“,[2]) „náčelníkem a pastýřem“,[3]) ano i „prvním náměstkem Kristovým“[4]) a podmíněně i hlavou církve.[5]) Vysvětlení nám dává sám mistr na uvedených místech i jinde. „Církev, jež se zakládá v Kristovi, přijala klíče od Krista v Petrovi, poněvadž tento měl od Krista veliké ctnosti křesťanské, pokoru, chudobu, pevnost víry a tudíž i blaženost. Nelze však říci, že Kristus na osobě Petrově mínil založiti církev, ani že tento byl a jest hlava svaté církve katolické. Petr byl toliko náčelník (podle Dion. Areopagity) a první (podle Aug.) mezi apoštoly, maje nějakou prerogativu, a byl i hlava veškeré církve, kterou řídil naukou i příkladem (podle Marcela“.[6]) „Petr držel místo Kristovo napodobením a pasením ovcí a podle toho byl představeným jiných; nad jiné apoštoly vynikal některými přednostmi, jako naopak Jan Křtitel a ap. Pavel nad něho vynikali jinými přednostmi“.[7]) „Všickni apoštolé byli biskupy, jichž úřadem bylo kázati evangelium, křtíti lidi a ordinovati kněze a jáhny; nebylo mezi nimi části nejvyšší, prostřední a nejnižší, nýbrž všichni byli rovni ve svém úřadě“.[8])

Srovnáme-li s těmito texty ještě jiné výroky Husovy uvedené, dle nichž apoštolé byli základem církve, poněvadž založili církev svými skutky a svojí vírou; že byli pastýři, jelikož měli pásti ovce hlásáním evangelia a pod.,[9]) poznáme snadno, v jakém smyslu Hus nazýval Petra náčelníkem, prvním z apoštolů, náměstkem Kristovým, ano i hlavou a základem. Všichni apoštolé byli takovými náměstky, základy a hlavami, jelikož slovem a příkladem hlásali a šířili církev Kristovu, Petr byl zvláštním způsobem takovým náměstkem, základem atd. a proto prvním z apoštolů, náčelníkem, poněvadž vynikal zvláštními ctnostmi. Takové prvenství však nemá s primátem pravomoci nic společného.

Neměl-li Petr primátu, nemá ho ovšem ani papež. Z kontextu uvedených výroků, jimiž se prvenství Petrovo popírá, jest vidno, že Hus často právě proto Petrovi primát upíral, aby ukázal, že primát pa-

[1]) K. podle spisu De eccl. c. 9 (II, 182) a opět k čl. 9 Pálčovu (II, 297).
[2]) Tamtéž.
[3]) Tamtéž.
[4]) O Svatokupectví (II, 62).
[5]) De eccl. c. 9 (II, 182).
[6]) K. podle spisu de Eccl. c. 9 (II, 182; 297).
[7]) C. Páleč (II, 218).
[8]) C. Stanisl. c. 12 (II, 164).
[9]) Srv. C. Stanisl. c. 7 (II, 156); Serm. 84 (I, 233).

pežův nemá základu. Ostatně, jak jsme nahoře viděli, popírá H. na velmi mnohých místech primát papežský také přímo. Že však si papežové už od mnohých století primát v církvi připisovali a že tento primát byl aspoň od velké části církve uznáván, musel Hus připustiti. Jak vysvětluje tedy tento faktický primát papežův? Podle H. byl primát zřízen teprve počátkem čtvrtého století t. ř. donací Konstantinovou, jež v době Husově dosť obecně uznávána za skutečnou, nyní ovšem prokázána za dějepisný omyl. Synoda Nicejská primát uznala a pozdější papežové si dávali svoje prvenství znovu od císařů potvrzovati. Ale právě od této donace datuje se v církvi počátek zmatků a neřestí. „Spasitel nechtěl církev zatížiti těžkou prací a proto neumístnil v Římě ani v jiném místě toliko jediné útočiště, nýbrž poslal do celého světa apoštoly, z nichž každý s pomocí Kristovou a bez rekursu k Petrovi mohl ovce pásti a ustanovovati biskupy a kněze".[1]) „Kristus jest nejdostatečnější hlava (jak dokazuje více než třistaletá historie prospěchu církve".[2]) „Hus ... prohlašuje za pravdu, že papežská důstojnost vznikla z privilegia císaře Konstantina a později císaře Foky, co se týče světské vlády, výzdoby, nadřízení se nad jinými biskupy a podřízení si jiných církví";[3]) praví, že „papežství jest zřízené od císaře";[4]) že papež a kardinálové „nejsou jediní praví nástupci apoštolů" a že to „platí o nich tím více, že papež byl ustanoven od císaře Konstantina a jeho autoritou počal „capitaliter" vládnouti";[5]) prý „z kronik jest známo, že papežská důstojnost i jméno pochází od římských císařů, zvláště od cís. Konstantina r. 301 a cís. Foky z r. 600".[6]) „Nicejská synoda přiřkla římskému biskupovi výsadu primátu, ač jméno i prvenství mají svůj původ v církevní dotaci".[7]) „Pozdější papežové, bojíce se ztráty předáctví, dávali si je od jiných císařů potvrzovati".[8])

A toto „papežství zřízené od císaře činí se [od Husa] příčinou rozmnožení pýchy, lakoty, svatokupectví i rozkolů v církvi a tyto lze odstraniti toliko návratem k pravidlu apoštolů".[9]) Konstantinovou donací „byl jed vlit v církev boží".[10]) a „největší bludy a roztržky pro onu hlavu (papeže) v církvi povstaly a až posud se množí".[11])

Hus tedy není toho náhledu, „že Řím-město jest nutnou stolicí apoštolskou, tak že by bez něho nemohla býti církev Kristova", a to proto, „poněvadž by Řím mohl býti zničen jako Sodoma, přece by trvala církev křesťanská".[12]) Podle právě vyloženého učení

[1]) C. Stanisl. c. 9 (II, 159).
[2]) K. podle De eccl. c. 15 (II, 190).
[3]) Husova odpověď k 18ému čl. Pálčovu (II, 277).
[4]) C. Stan. c. 5 (II, 481; 150).
[5]) De eccl. c. 15 (II, 190).
[6]) De eccl. c. 13 (II, 186).
[7]) Tamtéž.
[8]) De eccl. c. 15 (II, 190).
[9]) C. Stanisl. c. 5 (II, 481).
[10]) II, 463.
[11]) C. Stanisl. c. 5 (II, 150).
[12]) De eccl. c. 18 (II, 199).

Husova o původě primátu neznamená to pouze, že by mohlo býti zničeno město Řím a stolec Petrův musil býti jinam přenesen, nýbrž že i papežství samo může přestati. Neboť „svět jest větší města (Říma) a . . . kdekoliv jest dobrý biskup, má tutéž zásluhu a totéž kněžství; většího nebo menšího biskupa činí pouze moc bohatství a pokora v chudobě".[1])

Nemohl ovšem Hus popříti, že velmi mnohé dekrety a ustanovení církevní, jichž se příležitostně sám dovolává, mluvíce o církvi Kristově, o jejích vlastnostech a privilegiích, mají na mysli a často také výslovně jmenují církev římsko-katolickou, tuto konkretní právní společnost se střediskem v Římě, jejíž matkou jest církev římská a hlavou papež. Je zajímavo slyšeti, jak si Hus na tuto námitku odpovídá. „V tomto posledním dvojím smyslu [myslí-li se totiž církví římskou buď basilika sv. Petra nebo apoštolská důstojnost] lze míti římskou církev za místo, na němž Bůh položil principát veškeré církve, poněvadž tam trpěli podle vůle boží apoštolové Petr a Pavel, kteří jsou ustanoveni za duchovní knížata nad veškerou zemí a v nichž po Kristovi především záleží duchovní knížectví církve. Ale v této církvi ne papež, nýbrž Kristus jest nejvyšším knězem, který stojí v čele místa, t. j. basiliky nebo apoštolské důstojnosti, a spravuje církev, svou nevěstu".[2]) „Jeronymův výrok o sv. církvi neposkvrněné kacířstvím (v. 24 qu. 1 c. Haec est fides) . . . se nemůže vztahovati na papeže ani na kardinály, již jsou poskvrněni neřestmi více než ostatní (podle svědectví samého Stanislava a Pálče) a z nichž mnozí byli kacíři nebo rozmařilci a jeden byl žena. Odpůrci měli se spokojiti s pojmem sv. církve římské, že jsou jí všichni věřící svatí křesťané ve víře Kristově bojující a že sluje římská proto, že ji učil Petr, biskup římský, ale hlavně přece biskup Kristus. Tato církev zůstala by vždy svatou, i kdyby Řím s papežem byl vyvrácen jako Sodoma".[3]) „Praví [Hus] . . . že podle dekrétů má římská církev prvenství (primát) a důstojenství, co se Boha týče, nade všecky jiné církve, a proto že jest t o t á l n í b o j u j í c í c í r k e v, kterou Bůh více miluje než nějakou její část. I plyne zjevně „ex fide", že nikoliv onen sbor papežsko-kardinálský, nýbrž celá matka po všech národech a jazycích rozšířená jest onou svatou církví římskou, o níž mluví práva i svatí učitelové (zvláště Augustin a Ambrož), jakož i hymnus (Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia) a mešní kánon, v němž se modlí za nejpřednější c í r k e v b o j u j í c í (principalissima ecclesia militans), za niž auktor považuje církev římskou. Dále Hus uznává, že mezi částmi této církve co do stáří jest papež a jeho sbor částí vynikající svou důstojností, ač za podmínky, že lépe následují Krista, a zanechavše pýchu a ctižádost primátu, slouží účinněji a pokorněji své matce; pak-li by činili opak, obracejí se v idol spuštění a ve

[1]) C. Páleč (II, 245). — Určitěji v Listě k M. Křišťanovi: „i kdyby Řím s papežem a kardinály byl vyvrácen jako Sodoma". (II, 106).
[2]) De eccl. c. 16 (II, 194).
[3]) List k M. Křišťanovi (II, 106).

sbor protivný pokornému sboru apoštolů a Kristovu".[1]) Připouští tedy Hus, že církev Kristovu lze nazývati římskou (nebo římsko-katolickou), ale ne proto, že hlavou její jest biskup římský, mající primát nad celou církví. Naopak zřejmě tvrdí, že hlavou církve není papež, že papežství může zmizeti, že papež sám přestává býti údem církve, žije-li nehodně, a nehodným stává se mimo jiné právě také „ctižádostí primátu".

Na rozdíl od mnohých protestantů a rozkolníků i některých starokatolíků Hus, jak i z textů právě uvedených vidno, uznává, že sv. Petr byl v Římě umučen, ano že tam byl biskupem. Ale z toho podle H. nelze nic dovozovati pro primát biskupů římských. Nejprve už proto, že nepřipisuje ani Petrovi primátu. Potom proto, že Hus neuznává apostolicitu posloupnosti, podle níž řádní a zákonití nástupcové apoštolů přejímají veškerou moc apoštolskou od svých předchůdců.[2]) Konečně proto, že Hus platnost volby a zákonitost zvoleného činí závislou na hodném jeho životě nebo dokonce na predestinaci, ano žádá dokonce důkaz z Písma, aby se mohlo uvěřiti, že nějaký biskup římský jest pravý nástupce a zjevný vikář ap. Petra. „Není zjevné pravdy v Písmě, že by papež Jan XXIII byl pravý nástupce a zjevný vikář ap. Petra v církevním úřadě, ani že by dvanáct kardinálů byli zjevní nástupci sboru jiných apoštolův, anebo že by Kristus vyvolil tyto i onoho za vikáře apoštolů. Poněvadž pak není tohoto zjevného důkazu z Písma ani ze zjevení, ale jest tu fakt lidské volby papežovy a ustanovení kardinálů od papeže, nelze říci, že by bylo dostatečně dokázáno vikářství Petrovo nebo jiného apoštola. Za papeže byla zvolena žena, a jako Kristus zvolil Jidáše, může býti volen i za papeže lupič, zloděj, ďábel i Antikrist. Také jest jisto, že bývá volena z lásky, lakoty nebo záští osoba, s níž Bůh nesouhlasí, podobně jako jest jisto, že voliči špatně volí osobu, jejíž trpnou volbu Bůh schvaluje. Zkrátka z fakta volby nenásleduje samo sebou, že by osoba byla zvolena zákonitě anebo že by zvolený byl eo ipso pravý a zjevný nástupce čili vikář Petra nebo jiného apoštola v církevním úřadě. To musí dokázati svými skutky a zásluhami o církev".[3]) A proto „nechť papež prohlašuje,

---

[1]) De eccl. c. 7 (II, 179).

[2]) Bude to později zevrubněji ukázáno. Zatím postačiž tento text: „Mluví-li [papež] Marcellus [citovaný v církv. právu] o pozdějším přenesení stolice Petrovy do Říma, neví Hus, co za stolici tam mohlo býti přeneseno; kostel ani místo ani lid přeneseny nebyly a autorita čili právo a moc učiti zákonu byly v době Petrově v Antiochii a Římě. Mohl býti přenesen toliko Petr sám, jda z Antiochie do Říma. Petrovi však nepředsedal papež Marcellus, ani Petr není nyní stolicí římskou. A kdežto Petr žádal ve svých listech, aby následovali šlépějí Kristových, žádá Marcellus, vládnoucí podotaci, aby římská církev slula z císařské autority první čili hodnější stolice, které antiošská by musela býti podrobena. Nakonec Hus praví, že netvrdí, že Řím-město jest nutnou stolicí apoštolskou, tak že bez něho nemohla by býti církev Kristova, poněvadž by Řím mohl býti zničen jako Sodoma, a přece by trvala církev křesťanská." (K. podle De eccl. c. 18; II, 199).

[3]) C. Stanisl. c. 2 (II, 135).

že ten neb onen nález nebo opatření přikazuje nebo potvrzuje autoritou apoštolskou, nenásleduje z toho, že by se to skutečně dálo autoritou apoštolskou, poněvadž by to znamenalo, že papež jest neschopen hříchu (impeccabilis) a že jest všemohoucí".[1])

Takové názory na autoritu papežskou ovšem nemohly se nejeviti také v praktickém poměru Husově k papeži; neboť jak píše správně K., „hlavním pramenem rozporů ... [byl] různý názor o osobní a úřední hodnosti a právoplatnosti kněží, resp. představených; k němu přistupoval i různý názor o papeži jako hlavě církve, a z těchto základních pojmů vyplýval i různý názor o poslušnosti a o processu Husově".[2])

Jistě, i kdyby byl Hus skutečnou jurisdikci a jurisdikční primát Petrův a papežův uznával, jeho názor, že právoplatnost autority je závislá na mravní jakosti podmětu a že třeba poslouchati pouze, přikazuje-li představený podle zákona božího, ku vzdělání církve atd. a že o obém mohou a mají rozhodovati „pokorní kněží a věřící", musel v praxi vésti k neposlušnosti v každém případě, ve kterém Hus, čítající se k těmto „pokorným kněžím" poznal, že papež jest nehodný anebo nepřikazuje podle zákona božího. Že byl Hus, zvláště po zákazu kázání a následující klatbě „fakticky neposlušný", uznává K. sám.[3]) (P. d.)

[1]) C. doctores c. 1 (I, 442).
[2]) I, 427.
[3]) I, 455.

Posudky.

Jan Tenora, Kathedrální kostel sv. Petra a Pavla v Brně. Brno 1930. Nákladem vlastním. Stran 115.

Spis je příspěvkem k dějinám stavby a vnitřní úpravy brněnského dómu, a tím zároveň příspěvkem k dějinám uměleckého vývoje na Moravě. Je všecek založen na archivním bádání, a bylo při něm listinných pramenů použito až do podrobností. Nejstarší doba, nejistá a neurčitá, ověřována jen krátce podle zajištěné skutečnosti, ale doba, kdy dóm zase po své zkáze ze švédského dobývání povstával ze ssutin, kdy po něčem byl opravován i budován, vypsána podrobně se všemi obtížemi a nesnázemi až do konečného dobudování dómu. Ale nejen všecka stavitelská období se změnami prováděnými u dómu jsou vypsána, nýbrž i vnitřní úprava, jak časem jednoduše i bohatěji byla prováděna prací umělců a výtvarníků, takže se nám jeví pestrý obraz vývoje a postupu staveb a všeliké rušné činnosti na hoře sv. Petra. Doposud zachované staré památky jsou bedlivě poznamenány, uvedeno také, co bývalo, ale již pominulo a zahynulo, označeny nápisy na obrazech, náhrobcích, na zvonech. Zejména obšírněji promluveno o nejvýznačnější vnitřní úpravě kostela v druhé polovici 18. stol., která je nerozlučně spojena se jménem výborného Ondřeje Schweigla, původce všech sochařských prací, který zprostředkoval, že i vynikající kremžský malíř Martin Schmidt dvěma obrazy kostel vyzdobil; při tom opraven dosavadní mylný údaj (Cerroniho, Wolného), že prý obraz sv. Václava namaloval Svítil.

Spis je v údajích spolehlivý a věcně zajímavý; je velmi vkusně vypraven a ozdoben je četnými obrazy s pěknými pohledy na dóm zvenčí i na oltáře a jiné předměty uvnitř. Tisk jest úhledný a správný; nedopatření jako: nade vší pochybnost (7), za přítomnosti kardinálově (20), přenešen a p. se snadno opraví.

Přátelům vlastivědy budiž tento nákladný a cenný výsek z hospodářsko-průmyslového a uměleckého dějepisu moravského hlavního města upřímně doporučen.

Msgr. Antonín Pagani, Ctihodná služebnice boží Alžběta Canori Mora, vzor křesťanské manželky a matky. Přel. P. Jan Černý T. J. Nákl. vlastním, Praha 1929. S. 510, sníž. cena 24 (ze 36) K.

Jde o světici z bohaté, později dosť ochuzené rodiny římské Canori, provdanou za římského advokáta jménem Mora. Světici, pravím, neboť tak nám ji tento životopis předvádí; kanonisační řízení již také před delší dobou zavedeno — Summarium o jejích ctnostech a Responsio k němu dat. v Římě 1901, Informatio 1904. Životopis od Pagani-ho, prof. u sv. Apolináře, sepsán r. 1911; stručnější od

synovce Alžbětina br. Romualda Canori ze Školních bratří byl vyšel 1868.

Alžběta C.-Mora žila 1774—1825, tedy v době, jejíž hrůznost pro církev si dovedeme jen matně představiti, kdy však také máme nevšední vzory náboženské statečnosti, od obojího papeže Pia až po nejskromnější řeholníky a řeholnice. Pagani sleduje život její podrobně podle spisů beatifikačních, v nichž ovšem hlavní pozor jest obrácen k stránce asketické, jejíchž dokladů podáno a probráno takové množství, že četba až unavuje

Při tom se namítá otázka: vzor křesťanské manželky a matky? Manželky nešťastné ovšem (muž jí byl nevěrný), a trpělivé až přespříliš. Avšak, ačkoliv rodinných povinností nezanedbávala, těžiště života jejího bylo čím dál víc jinde, v pobožnostech, v sebemrtvení až nesmírném, v extasích atd., zkrátka v n a d l i d s k é m, kde již nesnadno mluviti o vzoru pro manželku a matku vůbec. Admiranda, non imitanda, nebo lépe řečeno: non imitabilis. Za to uvažování mystické má tu mnoho vděčné látky, tím vděčnější, že vypsána podle spolehlivých zpráv, aspoň subjektivně pravdivých, jak od ní samé, tak od nejbližších svědků. —

Překlad jest plynný a až na některá nedopatření (na př. rozkošem, pracem, pronajal m. najal, zameziti surovému jednání) správný.

* * *

V l a d. R a f f e l, O b c h o d n í k s y m p a t i e m i. Román. S. 217. — Týž, P r a p o v í d k y. S. 128. Praha 1930.

Ze všech dosavadních knih Raffelových, ať už je nazval povídkami elektrickými, tělovými, pathetickými, tanečními či konečně prapovídkami, proniká modní dnes vitalistická tendence: snaha množiti životní pocit či jak to autor sám vyjádřil v mottu Pathetických povídek, „vybavovati nejživotnější krásy světa“. Tato tendence je také jádrem prvního Raffelova románu „Obchodník sympatiemi“. Je to jakási utopie o chemickém, pražským lékařem vynalezeném preparátu, jehož po náhlé lékařově smrti využívá chytrý „obchodník sympatiemi“: kdo preparátu požije, stává prý se každému sympatickým a sám pociťuje vysokou úroveň dojmů i myšlenek, září mládím, štěstím a blahem. Tajný vynález má sice pro některé účastníky nepředvídané katastrofální účinky, ale autor na konec mění počínající tragiku opět v moderní idylu, kde skoro všechny osoby „opojené živou krásou“ září opět zdravím a štěstím. „Jasno. Rovnováha. Bůh Rovnováha“. Pod titulem „Bůh Rovnováha“ ohlašuje autor novou knihu. Možno si již nyní představiti, o jakém bohu bude v ní jednati. Skutečného osobního Boha v jeho povídkách a románě není, tak jako v nich není teplého lidského srdce. Jsou tu jen chladně rozumem sestrojené, mechanicky fungující bytosti, mnohdy vlastně jen loutky, pohybované vynálezy civilisační novodobé techniky a promítané na plátno rychlostí filmových, leckdy opravdu až překvapu-

jících scen. „Srdce se už nenosí“, dal si spisovatel motto v čelo knihy. „A duše už není“, mohl by si doplniti čtenář, znavený nervosně překotným stylem i kvapně se ženoucím dějem.

Václav Hlaváček, Hlad bohatých. Praha 1930. S. 156. Zdá se, že mladý spisovatel chce románovou formou zpracovati řadu různých národohospodářských a sociálnich problémů nové doby. Peníze a práce, Továrna na slovanské cítění, Kořistníci valutových rozvratů, Evropa v konkursu, Liebknecht a kontremina — tak znějí tituly jeho dřívějších spisů. V „Hladu bohatých“ kreslí vývoj podnikavého židovského spekulanta Castiglioniho, jenž se z nepatrného obchodního cestujícího v šíleném zrovna vzestupu vyšinul k postavení nejmocnějšího bankovního ředitele v Rakousku: pomohly mu nejen válečné dodávky, ale i zvláštní schopnost viděti dále a dříve než druzi a pak ovšem tvrdá, bezohledná vůle, jež nevybírá prostředků a nenasytně kořistí z bídy a slabosti druhých. Typy tohoto druhu nejsou ovšem ani v naší literatuře novinkou, ale Hlaváček názorně tu vystihl zvláště to, co naznačil titulem románku: hlad bohatých. Hrdina, jehož jedinou láskou byla bursa a spekulace a jenž viděl svět a jeho radosti jen očima peněžníka, ukojí všechny své ctižádostivě záměry, vládne nesmírným bohatstvím a koupí si za ně vše, co bylo možno koupitt, ale přesto zůstává vniterně stále jen ubohým židovským agentem. Na jeho duši jako by ležel stín milionů: bohatství ochudí ještě více chudé jeho obzory a oslepuje ho, že chodí slep a hluch ke krásám tohoto světa a tím více k jeho bídě. Svědomí se v něm probudí aspoň na chvíli teprve tehdy, když špatnou spekulací přijde na mizinu a dostane se mu malé odměny za jediný kdysi z rozmaru vykonaný dobrý skutek, ale po krátkém pohnutí hned zase vystřízliví a doznává si upřímně: Kdybych byl ještě jednou bohat, nebudu jiný . . . Spis. neměl jistě nějakých mravoučných úmyslů, ale přesto vystihl dosti působivě svým úsečným zkratkovým stylem tuto odvěkou kletbu peněz málo čestně nabytých a potřísněných slzami i utrpením milionů. *M.*

Rozhled

Náboženský.

rk. — Co je cyrilomethodějství?

Dodatky Ottova naučného slovníku nové doby seš. 33 str. 993 definují cyrillomethodějství takto: C., též cyrilomethodějská idea, snaha, hledající souvislost mezi husitskou reformací a církví východní, resp. Methodějovou. Tato idea byla do značné míry východiskem požadavku, aby všichni Slované přijali pravoslaví, jakožto náboženství, které by znamenalo další krok k jejich sjednocení. Kriticky rozebral c. Masaryk ve své České otázce (odmítavě).

Definice takto napsaná přispívá nemálo k rozhojnění falešné ideologie, s níž se v naší historii na nejednom místě setkáváme. V katolickém smyslu znamená c. sjednocení všech Slovanů na poli náboženském. Neznamená pouhou obrodu náboženské myšlenky, ale sjednocení a to nikoli politické ani literární či kulturní, nýbrž náboženské. Proto sjezdy pořádané za tímto účelem nazývají se unionistické a celý směr unionism. Idea tato jest odkazem našich slovanských apoštolů, vlastně arcibiskupa Methoděje, který obdržel od papeže (Hadriana) poslání ke „všem zemím slovanským“ (Život sv. Meth. kap. VIII.). Že by podkladem tohoto sjednocení veškerého Slovanstva mělo býti pravoslaví, jest neznalecká smyšlenka. Sjednocovací akce podnikána byla sice též se strany carů ruských, tedy se strany pravoslavné, ale za účely nepochybně politickými. Unionism západní otázku politickou neventiluje, v ohledu pak liturgickém, zvláště co se týká liturgického jazyka, postupuje velmi uznale a snaží se vymoci svobodu co největší.

Zkreslený názor na ideu c. zavedla teprve doba husitská, která se snažila odvoditi přijímání podobojí z dob c. (tak kněz Matěj Korambus při jednání Pražanů v Budíně o kompaktáta r. 1525) a vyvoditi české hnutí husitské z tradic cyrilomethodějských římskému hnutí protivných (Jakubec, Dějiny lit. české). V tom ohledu působilo nejvíce na generaci pozdější „tendenční pojetí“ (Jakubec l. c.) České kroniky Bohuslava Bílejovského († 1555). Proti názorům Bílejovského zvedl se odpor v literatuře i v historii české již od Dobrovského.

Obě doby, cyrilomethodějská i husitská, mají do jisté míry pojítka navzájem sice podobná, leč přece jen podstatně různorodá. Cyrilomethodějství vyrůstá ze všeslovanského katolicismu, husitství z českého reformismu. Napětí, které vzniklo mezi moravským metropolitou a Římem bylo podstatně jiného rázu a také jinak se vyřešilo než katastrofální rozpor Husův s koncilem kostnickým. Zamítl-li prof. Masaryk ideu cyrilomethodějskou (snad na podkladě pravoslavném) jako protiobrodnou a nečeskou (!) (Česká otázka str. 324), zavrhnouti musí se tím více tak zvané cyrilome-

thodějství husitské, spočívající na deformovaných názorech jak o cyrilomethodějských tak i husitských snahách.

*

rš. — Vidění K. Emerickové.

Jak v loňské Hlídce str. 129 bylo zmíněno, jde vedle církevního procesu o osobě velké trpitelky dále také vědecké zkoumání o jejích spisech (viz A. Stockmann v Stimmen d. Zt sv. 119). Poněvadž vidění jsou zaznamenána básníkem Kl. Brentanem, soustřeďuje se zkoumání na hodnověrnost tohoto Dřívější spisovatelé o viděních a životě Em. byli přesvědčeni o hodnověrnosti Brentanově, ba tvrdili, že básník se ani neodvážil něco přidati, a kde tak učinil, že také poznamenal. Tak soudí redempt. K. E. Schmöger, který o věci napsal několik knih, z části i do češtiny přeložených. Podobně hájí Brentana augustinián Tomáš Wegener v knize A. K. Emerick a Kl. Brentano, vydané na počátku tohoto století.

Ale již za života Brentanova ozvaly se kritické hlasy proti jeho způsobu referování; tak Diepenbrock a Luise Hensel, oba svědci mnohých událostí, ale nebylo jich dbáno. R. 1909 upozornil Dr. Hans Stahl ve vědecké své práci na velmi častý souhlas Vidění se Životem Krista od P. Martina Cochema. Nebylo to sice nic nového, neboť podle zprávy Henselové sám Brentano se přiznal, že Utrpení Páně, které mu Em. vypravovala, doplnil podle Cochema. Nevědělo se však, že se to stalo v tak hojné míře. Ještě dále jde Hermann Cardauns, který uvádí proti Brentanově hodnověrnosti celou řadu odůvodněných pochybností, ba i vůči Em. je velmi kritický, až skeptický. Poslední pokus obhájiti i Em. i Brent. učinil r. 1918 Dr. I. Niessen. Nesrovnalosti a nepřesnosti ve Viděních vytýká Laur. Richen na podkladě topografie Palestiny ve svazku 21. Biblických studií (Freiburg i. Br. 1923), kde naznačuje, že za tyto nesprávnosti jest odpovědna Em., a proto nechce uznati, že byla obdařena darem vidění ve smyslu církevním. Tyto omyly chtěl obhájiti J. Seidl spisem z r. 1928, ale münsterský biblista M. Meinertz nazval obranu zcela bezcennou. (Viz Hlídka 1929, str. 129.)

Mezníkem v bádání o E—é mohou býti nazvány knihy august. Winfrida Hümpfnera. V první obsáhlé knize probírá a zkoumá hodnověrnost Brentanovu. (Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen, Würzburg 1923). Výsledek jeho zkoumání je pro Brentana krajně nepříznivý, i když ve všem H., jak podotýká Stockmann, nebude míti pravdu, jak konečně v mnohém svůj úsudek sám opravuje v pozdějších spisech. Ale celkem pravdu má, když praví: Že Brentano vetkal úmyslně vlastní výmysly a vypravování jiných jako vidění Em. do svých deníků, zkrátka že je tu vědecká mystifikace, to jest nevývratně jisté. Můžeme již nyní mluviti o obrovské interpolaci, a to o vědomé a úmyslné interpolaci Brentanově. Nejen jeho objektivní, nýbrž i subjektivní hodnověrnost

ve Viděních Em. musí rozhodně býti popřena ... Vlivem spisu H. bude nutno svědectví Brentanovo vyřaditi z řady svědků při procesu o svatořečení Em.

Ale nebude právě tím znemožněno blahořečení? Na to odpovídá Hümpfner druhým spisem: Tagebuch des Dr. med. Franz Wilh. Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerick. (Würzburg 1926.) Je to kniha nesmírně důležitá pro poznání celého problemu Em., neboť jsou zde uveřejněny zápisky lékaře, který ji 11 let ošetřoval a šest a půl roku vše pečlivě zaznamenával, co zpozoroval u své pacientky, a který byl také přesvědčeným ctitelem její svatosti a svědkem mnohých podivuhodných zjevů. H. dokazuje důkladným rozborem, že svědectví Wesenerovo zasluhuje plné víry, poněvadž jeho charakter byl naprosto poctivý, pravý opak Brentana. Tento spis doplnil Hümpfner jiným: Akten der kirchlichen Untersuchung vom Frühjahr 1813 (Würzburg 1929). V tomto spise také zmiňuje svůj úsudek o Brentanových zprávách aspoň v ten smysl, že bude se jich moci aspoň použíti, i když se jim nebude a nesmí důvěřovati docela. V tomto spise zmiňuje se o děkanu v Dülmen, kde právě se zdržovala Em., a jehož svědectví má veliký význam, poněvadž byl gen. vikářem pověřen pozorovati všechny okolnosti u E. Jmenoval se Bernhard R e n s i n g. H. mu blíží, nazývaje ho povrchním šplhavcem. S počátku souhlasil Ren. s názorem lékaře Wesenera, i když nebyl takovým obdivovatelem Em., ale po zkoumání státní komise změnil své stanovisko. Nebyl jen kritický ke zjevům, nýbrž byl osobně přesvědčen, že tu jde jen o zjevy čistě přirozené. Toto své stanovisko zastával ve spise „Kritische Revision" z r. 1821, který však měl býti vydán až po přezkoušení znalci. Spis tiskem vydán nebyl, dnes nalézá se rukopis jeho v Římě mezi akty procesu, kde pravděpodobně poskytne hodně látky advocatu diaboli. Právě pro tento spis obviňuje H. děkana. Kromě toho uveřejňuje H. v díle i názory paedagoga Bernharda O v e r b e r g a, které jsou pro Em. velmi příznivé. Pak zprávy Klary S ö n t g e n s, spolusestry Em. z kláštera, a zprávy některých současníků, mezi nimi důvěrné přítelkyně Em. Luisy H e n s e l o v é.

Zbývá tu však ještě jedna nerozřešená otázka. Dle zprávy Henselové sám Brentano se přiznal, že doplňuje vidění dle Cochema. Ale táž Henselová praví: „Musím dosvědčiti, že mně jednou milovaná zemřelá řekla (bohužel nevím kdy): obdržela prý od Boha rozkaz, aby sdělila Klementovi svá vidění a aby je dala jím napsati, a proto prý ji trápí, že P. Limberg (její zpovědník) to nechce." O pravdě této zprávy nelze rozumně pochybovati. Z ní plyne, že Em. byla přesvědčena, že je povinna z rozkazu božího vyjeviti svá zjevení právě Brentanovi, aby je on napsal k užitku lidí. Jest nyní otázka: Dostala Em. skutečně takový rozkaz od Boha nebo nikoliv? Jestliže ano, pak zůstane nepochopitelno, proč Bůh určil tak nehodnověrného svědka a zpravodaje, jakým byl podle H. právě Brentano. Pakli ne, vznikají ještě větší obtíže. Pak by se byla Em., o níž

svědčí její zmínění obhájci, že byla obdařena darem vidění, zmýlila právě ve velmi závažné věci. A tento omyl by byl zavinil, že mnozí po dlouhá léta pokládali za zjevení vlastně výplody básnické fantasie. A k tomu třeba ještě uvážiti, že Em. sama věřila po léta fantastovi, který ji denně navštěvoval a jehož hodnověrnost denně mohla zkoumati, ba že mu věnovala svou neomezenou důvěru a jemu až do smrti vše nejdůležitější svěřila, člověku, který toho naprosto nezasluhoval. A to vše se stalo, ač podle jejího svědectví, jak je zachovali její přátelé, uměla čísti myšlenky svých spolusester a poznala intuitivně cenu a vniterní hodnotu návštěvníků ještě dříve, nežli vstoupili do jejího pokoje. Je to problém, který vyvstal vlastně teprve Hümpfnerovým důkazem o nehodnověrnosti Brentanově, i když z původního, velmi strohého H. něco slevil. Ale neodvolal. Zde jsou ještě obtíže, které bádání musí hledět vysvětlit. Ovšem důvodem jejího svatořečení nebudou tyto věci, nýbrž její svatý, ctnostný a příkladný život, o němž většinou jsou svědectví příznivá.

*

Židé a Kristus.

V antikristském písemnictví židé dříve nebývali v popředí; ta výsada zůstávala professorům protestantským neb odpadlíkům, židovské noviny obstarávaly více jejich reklamu. Nyní, v době zvýšeného zájmu o židovství, i židé přicházejí theologickému anarchismu na pomoc a snaží se z Krista udělati pouhého demagoga proti Římanům.

Německý Rob. Eisler ve spise Jesus Basileus prý na základě staroruských a rumunských rukopisů Josefa Flavia dokazuje, že tehdejším židům byl mesiáš výlučně panovníkem světským, který měl zaujmouti trůn Davidův a židy zbaviti římského jha; teprve později prý v židovstvu pronikla myšlenka mesiášství duchovního po způsobu křesťanském. Osvobozovací dílo začalo prý Janem Kř., jenž podle Dt nechtěl jiného krále než Boha, a na tu dobu skončilo mučenictvím ap. Jakoba. Kristu nepodařilo se pobouřiti větší davy proti Římanům, proto hlásal odchod na poušť, a teprve když Pilát vytyčil římské korouhve v chrámě, došlo k povstání, kdy Kristus vyvolán za mesiáše, ale zajat a ukřižován.

Spis Eislerův není ani historickou konstrukcí, nýbrž nejapným falšováním dějin.

Francouzský žid Daniel Massé ve spise „L'enigme de Jésus-Christ" pracuje již docela „intuicí": Kristus pochází ze známé buřičské rodiny Judy Gaulonského, matka se jmenovala Salome, byla dcerou Kleopatry, která v druhém manželství měla Heroda V. Kristus, pravým jménem Juda bar Juda — Jehošua bylo jen přezvisko — ukřižován prý zároveň se svým mladším bratrem Jakobem a se Šimonem (Petrem). Takto skončena vzpoura proti Římanům a jejich stvůrám v Palestině.

I tato intuice pracuje s aparátem pseudovědeckým, a podle toho dopadá. Drews a ost. popírači historického Krista mají teď zas novou

frontu, proti níž se třeba jim obrátiti, neboť i podle Eislera i podle Massé nějaký Kristus přece byl!

Jsou to motaniny nevěry!

*

Apologický spolek anglických katolíků (The catholic truth society), mající za účel slovem i tiskem vyvraceti předsudky jinověrců proti katolíkům, zařídil si v Londýně nové středisko, kde by pracovníci měli všechny vhodné pomůcky jak pro další sebevzdělání, tak pro rozmach jednotné činnosti. Knihovna apologických pramenů na př. má přes 14.000 svazků. Zvláštní píle se věnuje drobným obranným spisům, letákům a pod. Ovšem dbá se toho, aby to byly spisky věcně skutečně cenné, nikoli ledabylé zboží agitační. Předpokládá to zajisté pracovníky svůj předmět ovládající, neboť snáze jest konečně sestaviti obšírné traktáty, jež málokdo čte, než jadrné stručné rozpravy se stejným obsahem, jak jich rychloživá přítomnost žádá a potřebuje.

Spolek v několika letech vzrostl na 14.000 členů. Letáků šíří na statisíce.

*

Island slavil letos tisícletí svého sněmu (Althing) a s ostatními severany 900letou památku sv. Olafa. Původně byl samostatný, pak připojen k Norsku a v 14. st. s ním k Dansku. Poměrně skvělá minulost katolická vzala za své násilným rozšířením lutherství. V r. 1874, kdy poměr k Dansku se změnil v pouhou personální unii, prohlášena svoboda náboženství, ale missijní snahy ani dříve (za Pia IX) ani později se nepotkaly s valným výsledkem.

Dnes má Island pěkný novogotický kostel v Reykjavíku, kde sídlí biskup Meulenberg (Němec), 3 kněží, 1 bratr a 18 sester, většinou Němkyně. Katolíků jest jenom něco přes 200 (čímž opraveny buďtež mylné dřívější údaje zde otištěné). Všech obyvatel jest asi 80.000; vojska tu není.

Vědecký a umělecký.

sp. — Latina světovou řečí?

Pro zavedení a rozšíření vyučování latiny píše známý anglický historik a essayista Hilaire Belloc v článku The Revival of Latin americké revue „Amrica“ (listopad, s. 158 dd). Potřeba nějakého všeobecného jazyka dorozumívacího se cítí všude. Polský žid domluví se svým židovským jargonem se svými spoluvěrci v Paříži stejně jako v N. Yorku nebo Bombayi; polský katolík však ne, nezná-li řadu řečí. Byl kdysi učiněn pokus zavésti francinu jako všeobecný jazyk dorozumívací; na to nyní při rozšíření Anglosasů a anglické i německé řeči nelze mysliti. Mimo to je podle B. zmezinárodnění nějakého národního (živého) jazyka jeho zkázou. Pokusy s jazyky umělými (volapük, esperanto atd.) dosud selhaly. Mezi umělým jazykem a jazykem živým je právě takový rozdíl jako mezi obličejem dělaného panáka a obličejem živého člověka.

Ale nějakého společného jazyka jest potřebí nejenom ke vzájemnému dorozumění, nýbrž ještě více jako prostředku a podpory křesťanské kultury a k obnovení a utužení jednoty mezi křesťanskými národy.

V obojí příčině je nejvhodnější latina. Ještě před 200 lety byla skutečně dorozumívací řečí vzdělaných kruhů národů evropských, před 300 lety i mimoevropských; v Polsku a Uhrách se ještě dlouho potom udržela. Tradice, kultura i literatura evropských národů je založena na latině více, než to snad sami tuší. Před náboženskou revolucí 16. století byla latina mocným pojítkem kulturním křesťanských národů, až t. zv. reformace toto pouto násilně přetrhla.

B. nechce tvrditi, že by vyučování a cvičba v jazyku latinském byly potřebnější než vyučování a cvičba v jazyku mateřském, ale má za to, že vyučování latině více přispěje k blahu lidstva než vyučování „vědecké tělovědě“ a více sblíží národy než vyučování zeměpisu. Námitka, že klassický jazyk latinský vždy zůstane omezen na určité úzké kruhy vědecké, padá, bude-li latina zase základem všeho středního vyučování. Že latina jest jazyk příliš těžký, je předsudek, neníť jazyka jasnějšího a logičtějšího. Hlavní obtíž, praví, jest vlastně jenom, že jsme přetrhli tradici v této věci, čili, „že to není v módě“. B. končí: znovuvzkříšení latiny je nejlepší školskou reformou (the best scholarly reform) a nejlepším prostředkem obnovit jednotu křesťanských národů a vzkřísit naši upadající civilisaci.

r. — Při návrhu B—ově (ovšem ne novém) nesmí se zapomínati na výslovnost! Nebude-li stanovena jednotná výslovnost, nedorozumí se na př. Čech s Angličanem ani latinsky, leda velmi těžko. Před časem vyskytla se zpráva, že ve Vatikáně doporučují výslovnost italskou. Ta by vyhovovala potud, že nemá němých samo-

hlásek a že je všechny vyslovuje tak, jak jsou psány; co do souhlásek však na př. c, g, j, by už vadily, třebas jest výslovnost jejich ve vlaštině z části táž jako v angličině a francině. Výslovnost německá by byla dosti blízká a snadná. Výslovnost slovanská má také závady: měkčení před i (mimo jihoslovanštinu), před e (v ruštině). Ale ty by celkem tolik nerušily a vyučováním by odpadly, jak všichni víme. V několika jazycích se nevyslovuje h jako u nás; v latině není sice tuze časté, ale přece.

Velký krok na cestě k dorozumění by byl už v latině psané a tištěné, ovšem podle nynějších potřeb upravené, bez ohledu na t. z. latinu klassickou, anoť by hlavně šlo o zásobu slov; srozumitelná výslovnost by se podle jednotných pravidel snadno naučila.

*

sp. — Epigrafika a kritika textů.

Zajímavý doklad, jak někdy nějaká věda ve svých bádáních trvá v nejistotě anebo nedochází k určitým závěrům ve věci, která byla už jinou příbuznou vědou dokázána, protože neznají navzájem svých výsledků, ale jak také naopak jedna věda může doplniti nebo opraviti závěry druhé, podává G. de Jerphanion ve článku La vraie teneur d'un texte de Saint Athanase rétablie par l'epigraphie v theol. časopise Recherches de science religieuse (čís. 6, prosinec 1930, s. 529 dd). Zde jsou to kritika textů a epigrafika a jedná se o místo z listu sv. Atanasia Epistula ad monachos.

Latinský text tohoto listu byl už dávno znám a byl nejprve přidáván k vydáním děl Lucifera Kalaritánského (tak ve vydáních r. 1568, 1575, 1589); ve vydáních spisů sv. Athanáše se objevuje poprvé r. 1600, v dalších třech vydáních (1608, 1612, 1626) je vynechán (patrně proto, že byl považován za podvržený), až zase se otiskuje ve vydání r. 1644. V pařížském benediktinském vydání spisů sv. Otce (1698) otiskl vydavatel Montfaucon O. S. B. nový latinský překlad, jím samým pořízený, s poznámkou, že originál řecký se ztratil. Ale brzy podařilo se Montfauconovi samému nalézti v Italii řecký text, jejž uveřejnil r. 1706. Byl pak beze změny přijat do vydání spisů Otců Gallandiova (1769), padovského (1777) a Migneho (1857). V poslední době (1886) byl latinský text (starší překlad) znovu zase přidán ke spisům Lucifera Kalaritánského ve vídeňském vydání latinských Otců (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum).

Mezitím nalezl Řek Yanni Athanasi nad zříceninami starých Théb v Egyptě r. 1820 zlomek řeckého nápisu, jehož titul zněl: Athanasia. biskupa alexandrijského. Archeologové, kteří nápis viděli a zkoumali (Wilkíson r. 1831, Hogg 1832, Lepsius 1845) vesměs usoudili, že zlomek obsahuje text z listu sv. Otce Epistula ad monachos. Po r. 1845 bohužel nápis zmizel, jak se zdálo, beze stopy. Ani Maspero r. 1885 ani Lefebvre dlouho po něm pátrající ho nenalezli.

Ale byl v dílech archeologů častěji reprodukován anebo aspoň připomenut jako velmi důležitý pro poznání původního řeckého textu zmíněného listu. Tak učinil Kirchhoff r. 1859, Piper 1876, Leclercq 1907, Lefebvre 1908, Kaufmann 1917. Ale ku podivu, všichni uvádějí zlomek s poznámkou, že řecký text listu sv. Athanasia se ztratil, že máme pouze překlad latinský; tedy nikdo z nich nevěděl o objevu Montfaucona, anebo měli řecký text od doby M. uveřejňovaný za pozdější překlad rukopisu latinského jedině zachovaného.

Americká expedice archeologická vyslaná od Metropolitan Museum do Egypta měla při svých vykopávkách r. 1212—14 ve statých Thébácn, pod vedením E. Whiteho, jak autor praví, „v pravdě zázračné štěstí“, že část ztraceného zlomku zase nalezla. Výsledky vykopávek a bádání jsou uveřejněny ve dvou svazcích díla „The monastery of Epiphanius at Thebes“, kde se reprodukuje také řečený zlomek. Je to první archeologické dílo, které ví o originálu listu sv. Atanasia a srovnává text zlomku s textem řeckého rukopisu i obojího překladu. Není pochyby, že nápis thebský je mnohem starší než zachované rukopisy řeckého i latinského textu. Ze zlomku lze doplniti a opraviti příslušné místo řeckého rukopisu, které se tak stává zcela jasným, kdežto dříve nebylo možno dáti mu smysl bez nějaké změny nebo vložení některého slova. Zároveň vysvítá ze zlomku, že nejvíce se originálu přibližuje starší překlad latinský.

*

m. — Karel May.

Uplynula již tři desítiletí od prudkého boje proti oslavovanému autoru „Olda Surehanda“, viněnému z nepoctivosti a lži, jehož spisy vyloučeny pak v Bavorsku, u nás i v některých jiných zemích ze školních knihoven. Vycházejí ovšem dále v nových a nových vydáních, jsou stále stejně dychtivě čteny dorůstajícími hochy i nenáročnými staršími čtenáři, ve Francii objevují se opět mezi spisy, jež jsou doporučeny za odměny žákům, a také u nás vyslovil se pro ně na př. knihovník-spisovatel Mahen. Proto není divu, že se tímto zjevem začíná znovu obírati literární kritika a snaží se po větším odstupu časovém klidně posouditi to, co bylo zdánlivě navždy odbyto před 30 lety.

Neobyčejně důkladnou studii věnoval celému problému mayovskému Dr. Otto Forst de Battaglia ve 3 posledních číslech krakovského „Przegl. Powsz.“ (9—11). Rozlišuje tu soud o člověku a o díle. Jako člověk měl May — narozený r. 1842 jako syn chudého saského tkalce blízko českých hranic, pak povoláním tovární učitel — své chyby, vysvětlitelné původem, prostředím a pak i nezdařeným manželstvím: vrozená lehkomyslnost, marnivost a dobrodružnost svedly jej v mládí k několika hodně pošetile provedeným podvodům, za něž byl i soudně trestán a za něž tím krutěji trpěl, když na vrcholu slávy byly jeho odpůrci znovu vytaženy na veřejnost. Opojení slávou a živá obrazivost dokonaly pak to, co se jevilo u něho již v mládí:

přestal si uvědomovati hranici mezi skutečností a výmyslem a sám již věřil, že opravdu prožil to, co vypravuje o sobě ve svých románech.

Autor studie podrobným srovnáváním kloní se k názoru, že May r. 1869, než začal psáti své romány, skutečně cestoval v Tunisu a v Egyptě, ale vylučuje jeho pobyt v Americe. Za jednu z příčin osobních útoků pokládá jeho manifestování katolicismu, třebas May nikdy formálně nedokonal přechodu k církvi katolické, a jeho theologie, jak se projevuje v románech nejšťastnějšího období, je v celku velmi jednoduchá: skládá se jen z několika všem křesťanským vyznáním společných zásad, jako na př. že každá vina se mstí i v tomto životě, že není náhody, nýbrž že všechno jest Bohem určeno, že příroda ukazuje lidskému rozumu cestu k Bohu, že všichni národové jsou dítkami božími a mají se tudíž navzájem snášet i milovat a pod. V posledních letech života, zkrušen nesmírným utrpením, utekl se May na mystické pole východních tajemných kultů. Jádrem jeho tvorby stala se směsice neztrávených nauk Zoroastrových i jiných dualistických systémů, spiritualistických a parapsychologických praktik. Básník zavrhl zdravý křesťanský realism svých nejlepších dob a chtěl ve hvězdách vyčísti jakousi vyšší, velmi pessimistickou moudrost. V tomto soumraku odumírání ubohého starce září jen jedno dílo: vyznání „Mein Leben und Streben“. Je také zamlžené, místy nepravdomluvné, ale vzrušuje nás jako lidský i umělecký dokument trvalé ceny.

Ocenění spisů Mayových po stránce esthetické a vědecké, jež rovněž podrobně vykonal autor článku, nemůže ovšem ukázati než jejich slabost. May umí jen dobře vypravovati, dovede životně kresliti jen postavy lidí prvotních, v přírodě divoce žijících, ale často se opakuje v líčení scen i celých příběhů, přijímá bez skrupulí cizí náměty a v posledním období kazí své práce ještě snahou dáti jim symbolický význam.

Zato odmítá autor důrazně výtku, jako by May svými spisy působil neblaze na mládež. Utekl-li nějaký chlapec po jejich četbě svým rodičům, podnítil by ho k podobnému úmyslu stejně Cooper, Robinson a snad i cestopisy po cizích krajích. Ve svých nejlepších spisech (autor počítá k nim „Vinnetou“, „Vánoce“ a arabskoturecké cestopisné romány „Po stopě zlého činu“) učí May odvaze, čestnosti, národní snášelivosti, praktické zbožnosti i zdravé veselosti a varuje se pečlivě všeho pohoršujícího: v jeho díle není erotiky a pohlavnosti.

*

Mediumismus.

V okkultismu rozeznávají mediumismus vůbec (parapsychické vlastnosti jistých medií) od mediumismu spiritistického a fysikálního, který provádí materialisace, telekinese, levitace a pod.

Anomalní vlastnosti ony jsou nesporné, ale sporné jest pořád, jaké anomalní účinky dovedou provésti (telepathie, jasnovid a pod.)

Naproti tomu rozcházejí se učenci v úsudcích o produkcích medií

druhého typu. Bavorský Schrenck-Notzing s velikou pílí sebrané jejich materialisace rozhodně hájí, kdežto jiní (Gaiber, Driesch, Oesterreich) jsou na váhách a jiní je šmahem prohlašují za obratné kousky eskamotérské, hallucinace a pod. Vytýkají, že při produkcích těch scházejí podmínky vědeckého experimentu: podmínky si media určují sama, produkce dějí se v přítmí, se všelijakým divným apparátem atd.

Nesmí prý nás mýliti, že tolik a tolik učenců jest jimi o pravdivosti přesvědčeno: u několika se dodatečně ukázalo, že byli klamáni, ač se měli a mají za znalce („media" Firman, Laszló a j.; eskamotér Houdini). Podmínky se jimi vyšetřují, ale obratnost eskamotérů dovede v nešetřeném okamžiku vsunouti, čeho třeba. Dojmy takových kousků ovšem překvapují a — umenšují soudnost.

Zjevování duchů (spiritismus) ovšem jest už vrchol švindlů!

*

sp. — Orientalní papežský ústav v Římě.

Dne 25. září letos uplynulo deset let od té doby, co Benedikt XV brevem „Quod nobis in condendo" udělil Pap. orientálnímu Ústavu právo doktorské promoce. Od té doby až do konce školního roku 1929/30 obdrželo celkem 26 posluchačů tohoto ústavu doktorský titul. Z těch jest 9 Františkánů, 2 Kapucíni, 2 Jesuité, 1 Assumptionista, 12 světských kněží. Podle státní příslušnosti jest 1 Belgičan (Flám), 1 Bulhar, 1 z rep. československé (Čech), 2 Francouzi, 2 Holanďané, 9 z Jugoslavie (Chorvaté a Slovinci), 2 z Němec, 5 z Polsky (Poláci a Bělorusové), 1 Rumun, 1 Španěl, 1 ze SS amerických. Z podaných doktorských dissertací bylo 10 z východní a srovnávací theologie, 4 z vých. patrologie, 3 z vých. církevního práva, 2 z vých. liturgiky, 2 z dějin unie, 1 z církv. dějin srbských a chorvatských, 2 z církv. dějin ruských, 1 z církv. dějin rumunských, 1 z vých. asketiky a mystiky.

*

Einstein

bavil prý se s Weizmannem na cestě přes Atlantik o své theorii relativity. Weizmann otázán pak na výtěžek těch rozmluv, odpověděl: „Ich glaube, er versteht sie gut!", totiž svou theorii!

Jindy žádán E. od novinářů, by jim tresť své theorie pověděl nebo napsal několika výstižnými větami. I odvětil, že to nejde.

*

KNIHOPIS.

L. Marion-V. Lacombe, Histoire de l'Eglise. Téqui, Paris 1928. 4 svazky.

C. B. Pallen a J. Wynne, The new catholic dictionary. The Univ. Knowl. Found, New York 1929. S. VIII a 1073.

K. Romeis, Die göttliche Offenbarung u. ihr Mittler. Actiendruckerei, Fulda 1930. S. 495, 8 M.

F. Rüsche, Blut, Leben u. Seele. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte d. Opfers. Schöningh, Paderborn 1930. S. 471, 28 M.

Ed. Sawicki, Psychofizjologja. I. Pustelnik, Tarnów 1930. S. 152.

Vychovatelský.

sl. — Jedno potřebné ve výchově.

Projevem víry ve všemohoucnost výchovy mohli bychom nazvati výrok humanisty Erasma Rotterdamského: „Příroda, obdařivši tě synem, nepodala ti nic jiného než surovou massu. Je na tobě dáti nejlepší formu této povolné a naprosto poddajné materii. Neučiníš-li tak, budeš míti bestii, jsi-li dbalý, budeš míti — takořka — boha“.

Už nemáme té víry. Ale úcta k umění vychovatelskému nijak tím neutrpěla. Neztrácíme přec obdivu pro vůdce — horolezce, vidíme-li ho napínati všechny síly, aby překonal překážky půdy i když jsme se před tím naivně domnívali, že s kamzičí lehkostí se přenáší přes nejnebezpečnější místa horských cest. Jsme snad skutečností překvapeni, ale úcta k němu se nezmenší. Naopak!

Vychovatelská činnost potkává se u dítěte s mocným vlivem všem lidem společných prapudů i zděděných vlastností, které podle své povahy tu rušivě, tu příznivě zasahují do vývoje.

Vychovatel nemá volného pole. Je pouze jedním z činitelů vnějšího světa, jehož uplatnění jest podmíněno přizpůsobivostí dětské duše.

Okolí svými zdravými i chorobnými podněty působí na dítě, a vychovatel musí se dáti v zápas, aby jeho vliv dominoval a rušil nebo zatlačoval vlivy dítěti zhoubné.

Kvalita vychovatelova i hodnota volených prostředků je v tom zápase z nejmocnějších určovatelů vyvoje mladého člověka.

Vychovatel ovšem není zodpovědný za všechny chyby, za všechny přednosti výchovy. Není jen na vychovatelovi, stane-li se chovanec zdravým přírostkem společnosti.

Život člověka probíhá v společenstvích. Společenstvím je rodina, škola a celé množství útvarů pospolitého života, jak jich vyžadují složité, mnohotvárné poměry lidské společnosti.

Prvním společenstvím, do něhož dítě vstupuje, je rodina. V jednotu ji stmeluje láska, obětavost, věrnost, důvěra. Dítětem jako částí této jednoty proudí celý ten ušlechtilý život rodinný a činí je schopným státi se platnou součástí dalších společenství, poněvadž ryzí rodinný solidarismus vylučuje sobectví, rozleptávající každou pospolitost.

Počet dětí, jimž se nedostává požehnání rodinné výchovy, nyní stále vzrůstá. Uplatňují se tu zhoršené sociální poměry a ztráta základu, z něhož rostou rodinné ctnosti.

Jsou rodiny, kde výdělečně činný otec i matka věnují dětem jen nepatrnou část dne, pokud jim dovolí pracovní doba. Zhoubně působí i zárobková práce dětí, bytové nedostatky, rozvrácená manželství, rodiny bez ctností.

Rodina, ať už splní své povinnosti k dítěti nebo ne, odevzdává je škole.

I ta je společenstvím. Nesmí si však mysleti, že je světem pro sebe, ani si namlouvati, že dává vysvědčení zralosti.

Škola je pokračovatelkou rodinného života, doplňuje, co schází, a potom odevzdává dalším společenstvím. Tok života prochází v jednom svém úseku školou.

Výchovná činnost školy musí v dětech dáti pospolitému životu, bez čeho pospolitost není myslitelna. A tím zas jen láska, obětavost, věrnost, důvěra.

Tento úkol škola plní, když prohlubuje v dětech ctnosti z domova přinesené a v těch, které jich nepoznaly, probouzí a vede ku vzrůstu.

Mladý člověk, opustiv školu, přičlení se k novému společenství, stane se částí celku, a práce za společným cílem je mu životným povoláním.

Společenství nemůže býti založeno na nepřátelství, sobeckosti, nevěrnosti, nedůvěře. Už svým slovným označením volá po pospolitosti.

Smysl pro pospolitost, solidarismus jedinců sdružuje jednotlivce v společenství a solidarismus celých skupin umožňuje i bytí demokratického státu.

Síly solidarismu, jimiž jsou vzájemná láska, obětavost, věrnost, důvěra, jsou neviditelné mocnosti, které pracujíce v duši jednotlivců, tvoří díla obrovská. Celý život je na nich založen.

A tyto solidaristické síly jsou náboženské.

Náboženstvo-mravní výchova v rodině, ve škole dá člověku hodnoty nejvzácnější.

*

rš. — Škola japonské šlechty.

Počtem poměrně malá šlechta japonská (asi 1000 rodin) vydržuje si v Tokiu školu. Má dvě oddělení, pro chlapce a pro děvčata. Zevně dělají budovy obou oddělení, v každém z nich je na tisíc žáků, dojem skutečně šlechtický. Každé oddělení je v jiné části města, obklopené zahradami a sestává z více domů. Uvnitř však je vše zařízeno se spartánskou prostotou a jednoduchostí. Tohoto ducha vtiskl ústavům polní maršálek Nogi, který je spravoval od konce rusko-japonské války až do své smrti. Tento duch ovládá celou výchovu, která jest beznáboženská, jak je to všeobecně na státních školách. Ale s výchovou k mravní osobnosti se to myslí vážně.

Předně jest vše zařízeno tak, aby pohodlí a přeceňování sebe bylo hodně zatlačeno do pozadí. Proto ve školních místnostech jsou pouhá drsná sedadla, u chlapců nevycpaná, u děvčat jen tvrdě vycpaná. Pro Japonce veliká oběť, když studenti i na přednášky si nosí své polštáře. Tělocvična pro chlapce je otevřena a větrům vydána. Jen tělocvičny děvčat jsou uzavřeny, ale nedají se vytopit. Děvčata nosí při tělocviku svůj obyčejný oblek. Které cviky se v něm nedají slušně vykonat, jsou zapovězeny. Děvčata bydlí v městě u příbuzných, chlapci mohou také, ale tito většinou bydlí v útulcích, zřízených při ústavě. Nejstarší jsou pro hochy od 13 až do 18 let, tak zv. středoškoláky. Dva nebo tři bydlí v holých, čtyry metry dlouhých a tolikéž širokých světnicích. Mohou se svobodně vyvolit, ale nesmějí býti z jiné třídy,

aby starší nekazil mladších. V těchto studovnách jest jednoduchý nábytek, na stěně visí směták a sběračka na smetí. Neboť obyvatelé musejí si svou světnici sami čistiti. Nad studovnou jsou spárny. Také prostince zařízené. Je tam jen železné lůžko, žádné skříně, šaty si pověšují buď na hřebík ve zdi nebo si je kladou do kufru. Umývají se denně v koupelně. Napřed se každý umyje z dřevěných nádob a pak teprve sestoupí do basenu s teplou vodou. Koupelna vypadá jako evropské prosté prádelny. Žádný přepych.

Podobně prostě zařízeny jsou jídelny. Sedí se na dřevěných lavicích u nekrytých stolů. Již půl hodiny před vlastním jídlem jest přichystán pro každého na stole na hrubém talíři jeho díl, porce ryby s rýží, mísa s ostrými příkrmy a čaj. Více nedostane ani spolustolující učitel. Nositi a kupovati si potraviny z venku je zakázáno. Mohou si v ústavě v určitých hodinách koupiti nealkoholické nápoje, chléb a čokoládu. Denně od 3 do 8 hodin mohou jíti na návštěvu do města nebo si vyříditi své záležitosti, ale musejí si vzíti lístek, který jim potvrdí ten, u něhož byli. Děvčata si nosí svůj prostý oběd s sebou, k němuž si dají nalíti čaje od služek v ústavě.

V útulku žáků jest i v nemocnici jen mužský personál. Dozor jest vykonáván částí učitelů, kteří tam mají jednoduché služební světnice. Ani slavnostní síň není zařízena ozdobně, ani tehdy, když na konci roku tam přijde císař nebo u děvčat císařovna.

Jako jsou chovanci vedeni k jednoduchosti a k prostotě, tak jsou také vedeni, aby stavovské rozdíly nebyly přehradou. Není totiž tato škola určena jen pro děti šlechtické, jsou tam přijímány i děti z občanských rodin, a to nejen z bohatých. V každé třídě jest asi třetina občanských dětí. Pro všechny jsou stejné podmínky přijetí a všechny platí stejné mírné školné.

Ani ve styku není žádného oddělování. Všichni se oslovují rodným jménem, jen císařští synové dostávají titul princ. Neboť i císařští princové a princezny navštěvují tuto školu, nejsou vyučováni doma, nevyjímaje ani následníka trůnu. Princové sedí ve třídě v poslední lavici, mají pro sebe zvláštní budovu, která je právě tak prostě zařízena jako ostatní budovy. Princezny nemají ve škole žádného zvláštního místa, musejí se učiti jako ostatní žákyně šíti japonské i evropské šaty, vařiti a péci japonské pokrmy. Ba musejí, když přijde na ně řada, uklízeti třídu, což si totiž denně dělají žákyně samy.

Vyučování se děje podle předepsaných osnov pro státní školy, ovšem s určitou mírností, vynucenou ohledy na vážené rodiny. Přece však asi čtvrtina žáků nedosáhne ročně prospěchu, při čemž je podíl šlechtických dětí větší. Pro děti císařské se vždy umožní postup do vyšší třídy.

K umělecké výchově přispívá pro chlapce i děvčata předepsaný zpěv a kreslení. Hudbě se na chlapeckém oddělení nevyučuje, na dívčím se dobrovolně vyučuje hře na klavír. Jemnějším ručním prácím se neučí. Pro děvčata není kromě denního tělocviku předepsán žádný sport. Pěstují dobrovolně tennis a hry míčem. Ale obzvláštní péče

je věnována, aby se děvčata naučila formám slušnosti, zvláště v etiketě při čaji, která je velmi komplikovaná. Chlapci mají předepsán tělocvik, plování, zápas, střílení lukem a z pušky, šerm a jízdu na koni. Mimo to pěstují i kopanou.

Po odchodu ze školy vstoupí všichni do spolku bývalých žáků, kteří se několikráte do roka scházejí v ústavě, aby vyslechli nějakou přednášku. Tím se stává, že japonská šlechta je s lidem velmi sblížena. (J. Overmans ve St. der Zeit 120. Bd.)

*

„Komenský" ve Vídni

vykazuje v 10. zprávě za školní rok 1929/30: 15 školek, 5 škol obecných, 7 hlavních a občanských, 2 střední, 2 odborné (prům. a obch.), 2 jazykové (slovenské) ve Vídni a 9 na venkově, kromě toho školu lidovou ve Vídni. Žactva bylo 3991, z nich na obecných školách 642, na hlavních a měšť. 1156, na středních 456.

Jelikož vedení „Komenského" je v souhlase s radničním soc. dem. směrem vídenským, nečiní mu tento velkých překážek.

*

Jižní Afrika.

Jak zde vloni (s. 280) a letos (s. 291) zmíněno, britská vláda ve chvalné jinak snaze, povznésti školství ve svých afrických územích, uložila soukromým, missijním školám, chtějí-li býti státem uznány a podporovány, podmínky, podle nichž se mají přizpůsobiti požadavkům vládních osnov. Zvláštní papežský zmocněnec navštívil tyto školy a jednal o přiměřených opatřeních, jimiž se mělo a má vládním požadavkům vyhověti. Avšak ukazují se potíže zatím nepřekonatelné v nedostatku jak peněz, tak lidí; tak že jest místy vážně ohroženo nejen katolické missijní školství, nýbrž i missijní činnost vůbec, jelikož co se vydá na školství zde, chybí zase jinde. Lepší jeví se i tu nepřítelem dobrého, t. j. několik škol podle předpisu vládního vybavených znemožňuje zakládání nových, zatím skromnějších, jež přece by byly lepší nežli žádné.

Ale vládě jde očividně o školství beznáboženské (srv. „Hlídka" 1930, 209), „interdenominational schools", jež ovšem velmi štědře podporuje, se souhlasem všech „denominací" kromě katolické. Na neštěstí, či vlastně štěstí jsou tyto státní neboli laické školy místy tak špatně vedeny, že z nich i protestanté a nekřtění domorodci utíkají do katolických.

Hospodářsko-socialní.

tj. — Odhad dvorů při prodeji

dál se podle jiných zásad, než bylo při odhadu poddaných. U dvorů byl čítán všecek výnos z osetých polí, užitek z dobytka a drůbeže a výtěžek z luk, vinohradů a zahrad, a od toho se odpočítal všecek náklad na hospodářství, na čeleď, žence, dělníky, na řemeslníky, na pastýře, na daně a platy; čistý příjem násobil se pak devíti. K tomu se připočítala (bez násobení) cena stavení dvorského po odrážce potřebných oprav, — a tak se došlo k celému odhadu dvora.

Příkladem budiž malý dvůr v Nebovidech.

R. 1675 koupil jej Jan Gach za hotových 230 zl. rýnských; dvůr měl lán rolí a byl od robot osvobozen. Dne 25. února 1687 byl odhadován; při tom byl jeho držitel Gach, potom Hanuš Krištof From, rychtář nebovidský Matěj Klobása a purkmistr Matouš Kurka; nezávazně odhadovali:

na pole se může oseti pšenice 20 měřic, 1 měřice vynese 4, činí 80 měř.; — odrazí se osivo 20 m., pro mlatce 6½ m., pro pacholka a děvečku 2½ m., desátku 3 m., zbude na prodej 48 m., 1 měřice podle císařského deklaratoria po 36 kr., činí 28 zl. 48 kr.

žita 16 měřic, 1 měřice vynese 4 m., činí 64 m., — od toho osivo 16 m., pro mlatce 5 m., pro pacholka a děvečku 13 m., desátku 3 m., — na prodej 27 m., 1 m. po 30 kr. činí 13 zl. 30 kr.

ozimního ječmene 6 m. dá 24 měřic, — od toho osivo 6 m., pro mlatce 2 m., — na prodej 16 m., 1 m. po 25 kr. činí 6 zl. 40 kr.

jarého ječmene 3 m., dá 12 m., od toho osivo 3 m., pro mlatce 1 m., pro pacholka, děvečku a obecního pastýře 2 m., — zbude na prodej 6 m. za 2 zl. 30 kr.

ovsa 14 m., po 5 m. vynese 70 m., — od toho osivo 14 m., pro mlatce $5^3/_4$ m., dvěma koním týdně 1½ m. činí ročně 78 m., pro drůbež $6^1/_4$ m., — na prodej nezbude nic, nýbrž musí se ještě přikoupiti 34 m.

hrachu 1 měřice může dáti 6 m., — od toho osivo 1 m., pacholkovi, děvečce a obecnímu pastýři 2 m., — na prodej zbude 3 m. za 1 zl. 48 kr.

Užitek z dobytka; může se chovati 5 dojnic, do ročního užitku se čítají jen 4 kusy, a užitek se cení na 16 zl. — pátý kus se nechává na vychovávání čeládky;

jalového dobytka 3 kusy, a do užitku se čítá třetina v ceně 4 zl. 30 kr.

ovcí dohromady 30 kusů s ročním užitkem 22 zl. 30 kr.

černého dobytka 6 kusů a třetina se čítá do užitku, a 1 kus po 2½ zl. činí 5 zl.

užitek všelijaké drůbeže cení se na 1 zl. 45 kr.

Ke dvoru náležejí 3 louky částečně zaplavené a zarostlé asi na 5 fůr sena a 2½ fůry otavy, nechávají se pro dobytek.

Vinohradu od starodávna byly ke dvoru 4 čtvrti, a byly ještě 2 čtvrti v nebovidské hoře přikoupeny, tedy celkem 6 čtvrtí, jsou však velmi špatně vzdělány, — rok od roku mohly by 30 věder vína roditi; výtěžek je podle cís. deklaratoria 50 zl.

užitek z všelikého ovoce cení se na 6 zl.

celý užitek 159 zl. 1 kr.

Od toho: mzda pacholkovi 15 zl.

za 90 liber masa po 45 týdnů pro pacholka a děvečku, 1 libra po 3 kr. činí 4 zl. 30 kr.

na potřebné žence a jiné dělníky na poli odráží se 15 zl.

na 3 spíšky soli 1 zl. 21 kr.

za kopačky a jinou práci na vinohradech 40 zl.

úroku z vinohradu se platí 1 zl. 34 kr.

lesního úroku 7 kr.

úrok 2 slepic o sv. Martině 14 kr.

za každou krávu obecnímu pastýři po 12 kr. činí 1 zl.

od jalového dobytka po 3 kr. — 9 kr.

od 1 ovce 6 kr. — 3 zl.

na kováře, koláře, řemenáře a sedláře odráží se ročně 15 zl.
roční kontribuce nejméně 7 zl.
na koupení chybícího ovsa, totiž 34 měřic 10 zl. 12 kr.
odpočítá se tedy celkem 114 zl. 7 kr.
srovná-li se s příjmem, zbude užitku 41 zl. 54 kr. a násobí-li se podle obyčeje a podle cís. deklaratoria devíti, činí 377 zl. 6 kr.
K tomu bez násobení: stavení dvorské většinou ze dřeva s dvěma klenutými sklepy na víno a jedním neklenutým na mléko, s lisem na víno a jinými věcmi k hospodářství náležejícími cení se i s melioracemi na 300 zl.
od toho na potřebnou opravu stodol a střechy na celém stavení 60 zl., takže zbude 240 zl.
celý odhad dvora v Nebovidech tedy 617 zl. 6 kr.

Jindy býval odhad u rolí ještě podrobnější; čítalo se, kolik se sklidí v kopách, a co kopa sype; na př. r. 1724 přísežný zemský účetní Karel Bernardin Srnský odhadoval dvůr Lukovecký v Ořechově u Brna takto:

polí je 2 lány a 3 čtvrti, na něž se vyseje ve 3 tratích 360 měřic, a sice oseto:
pšenice 25 měřic, z 1 m. sklidí se 1½ kopy, celkem 37 kop 30 snopů, 1 kopa dá 4 m. zrna, takže bude 150 m.; — odečte se: osev 25 m., čeládce 2 m., mlatcům dvanáctá měřice čili 12 m. 5 achtelů $1^1/_3$ mírky, — celkem 39 m. 5 acht. $1^1/_3$ mírky, takže zbývá na prodej 110 m. 2 acht. $2^2/_3$ mírky, a 1 m. za 1 zl., činí 110 zl. 20 kr.;
žita 84 m., 1 m. dá 1½ kopy, člní 126 kop, 1 kopa dá 5 m., takže bude 630 m.; — odečte se: osev 84 m., čeládce a šafářovi 36 m., mlatcům dvanáctá měřice čili 52 m. 4 acht., — celkem 172 m. 4 acht., takže se prodá 457 m. 4 acht. po 45 kr., což jest 343 zl. 7 kr. 2 d.;
ozimního a jarého ječmene 11 m., každá měřice dá 2 kopy; celkem 22 kop, 1 kopa dá 5 m., takže bude 110 m.; — odečte se: osev 11 m., čeládce na stravu 4 m., mlatcům dvanáctá měřice čili 9 m. 1 acht. $1^1/_3$ mírky, — celkem 24 m. 1 acht. $1^1/_3$ mírky, takže se prodá 85 m. 6 acht. $2^2{}_3$ mírky, 1 m. po 36 kr., což jest 51 zl. 30 kr. 1 d.;
ovsa 60 m., 1 m. dá 1 kopu, celkem 60 kop, 1 kopa dá 7 m., takže bude 420 m.; — odečte se: osev 60 m., na 4 koně dvorské 104 m., mlatcům dvanáctá měřice čili 35 m., celkem 199 m., takže zbývá na prodej 221 m., 1 m. po 24 kr., což jest 88 zl. 24 kr.;
hrachu 6 m., 1 m. dá 2 kopy, 1 kopa 2 m., takže bude 24 m.; — odečte se: osev 6 m., na stravu pro čeleď 4 m., mlatcům dvanáctou měřici čili 2 m., — celkem 12 m., takže zbude na prodej 12 m., 1 m. po 1 zl. 6 kr., což jest 13 zl. 12 kr.;
čočky 2 m., 1 m. dá 2 kopy, 1 kopa 2 m., tedy celkem 8 m.; — odečte se: osev 2 m., na stravu čeládce 2 m. 2 acht. $2^2/_3$ mírky, mlatcům dvanáctá měřice čili 5 acht. $1^1/_3$ mírky, — celkem 5 m., takže zbudou na prodej 3 m., po 1 zl. 6 kr., což činí 3 zl. 18 kr.;
prosa je zaseto jen 4 achtele pro čeleď na stravu;
zůstává třetí trať úhorem, a ještě pěkné pole na zelí a na konopí.

U odhadu záleželo vše na odhadci; vyšší odhad znamenal vyšší cenu. Při něm ovšem jevily se mnohdy neshody. Zrovna tak bylo u tohoto dvoru ořechovského: Srnský čítal součet všeho ročního užitku na 1115 zl. 57 kr. $3^5/_8$ d., ale brněnské kapitule, na jejímž gruntě dvůr byl, se to nepodobalo. Sama dala si hospodářství u dvora prohlednouti svým prokurátorem Matoušem Knoppem a svým hejtmanem Pavlem Dvořákem 18. února 1726, a ocenění těchto velmi se různilo. Podle výpovědi bývalého šafaře ořechovského obilí tolik nesypalo: u pšenice po měřici sklidí se jen 1 kopa, a zrna sype jen 3 měřice; žito sype jen 4 měřice; u ječmene po měřici sklidila se jen kopa; oves dává z kopy 6 měřic, hrách z kopy 1 m.

Ve skutečnosti byl tedy u Ořechova výnos menší, než odhadoval přísežný účetní; — odhad jeho by nebyl přesný a úplně správný. Nicméně jsou odhady důležitými příspěvky k dějinám hospodářským. Jasně viděti, jak se hospodařilo, co se selo, i kolik se sklízelo. Patrno, že v 17. století hlavní plodiny jsou pšenice, žito, oves, — ječmen sil se ozimní i jarý, ale poměrně málo, teprve v 18. stol. více: r. 1693 selo se u dvora v Dolních Heršpicích pšenice 12 měřic, žita 28, ovsa 30, ječmene 4 měřice; r. 1724 pšenice 12, žita 29, ovsa 20, ječmene 10 měř.; v Ořechově r. 1724 pšenice 25, žita 84, ovsa 60, zimn. a jarého ječmene prý 11 měřic, ale podle výpovědi šafářovy nedařil se tam ječmen a selo se ho nejvýše 5 nebo 6 měřic. Z odhadů se poznávají mzdy a služby: mlatcům se dávala (v Dolních Heršpicích r. 1724) dvanáctá měřice, šafář a šafářka měli na penězích 20 zl. a dostávali deputátu soli 3 spíšky, másla 13 másů, žita 12 měřic, stravy (hrachu a čočky) 3 m.; pacholek a pohůnek dostávali 18 zl. a měli týž deputát, děvečky měly 12 zl. a týž deputát. — Téhož času v Ořechově pacholek měl mzdy 13 zl. a děvečka 8 zl. — Z uvedeného odhadu v Nebovidech z r. 1687 vysvítá, že pacholek a děvečka dostávali kromě postních dní maso, a to týdně 2 libry; odtud také poznáváme, co dostával obecní pastýř za pastvu krav, jalového dobytka a ovcí. Také ceny jak obilí, tak dobytka a drůbeže viděti z odhadů; poznamenán i užitek z dobytka, a co se do užitku čítá; poznati, kolik ovsa čítalo se na koně i pro drůbež atd.

Číslice z odhadů dávají dobrý vhled do hospodářství dřívějšího, a tak odhady jsou vítaným i důležitým pramenem k hospodářským dějinám.

*

Nadbytek obilí.

Mezinárodní hospodářská konference vybídla před lety v Ženevě zemědělce, aby zvyšovali výtěžek obilnin. Stalo se, a r. 1900—1929 přibylo oseté plochy v Kanadě, Australii, Argentině o 200%, u pšenice dokonce o 300%, nastaly ohromné přebytky, pokles cen a krise.

Škoda, že z těch přebytků se k nám něco nedostalo v letech 1915—20! Tak se lidstvo trestá samo, a pak vymýšlí všelijaké pessimistické theorie, o nadbytku lidí atd. V Rumunsku a Jugoslavii mají také přebytky, jež by prý stačily asi na ½ našeho dovozu, třebas za průmyslový vývoz. Ale nám jest Amerika bližší, protože jsme průmyslový stát; ale pro koho?

Letos v srpnu táž konference v Antverpách tedy nedoporučila rozšiřovati osevné plochy, ale raději lesy, pastviny atd., a především státní organisace prodeje chlebovin, rationalisaci jejich výroby, zvýšení cen zemědělských výrobků atd. Produkce malorolnická se prý už nevyplácí . . . Proto asi u nás pozemkárna nadělala pro své lidi tolik „zbyťáčků“, ne tuze malých? —

Souboj mezi ČS a Maďarskem obrátil se 15. t. m. také v tento směr: čs podmínky obchodní smlouvy (vymílání, míchání mouky atd.) Maďarskem nepřijaty, i nastala doba bezesmluvní, celní válka.

Politický.

U nás.

Zmařené jednání o českomaďarskou obchodní smlouvu vyvolává výčitky na obou smluvních stranách. Avšak i v našich stranách vládních nastalo rozladění proti agrárníkům, kterým se dává vina, neboť buď si politický poměr obou států jakýkoli, hospodářská bezzákonnost neposlouží žádnému z nich.

28. října l. r. měla „Nár. rada československá“ slavnostní schůzi, na níž ředitel její kanceláře Seifert m. j. pravil, že nacionalismus je všude ve světě na vzestupu. „Čteme též právě znovu, jak vášnivě také židovský zionismus trvá na svém programu požidovštiti Palestinu a obnoviti starou vlast; jistě právem!“ Zajímavo, že?

Londýnský Rothschild chce anglickou vládu zažalovati v Haagu, že se zříká Balfourova slibu stran zionismu v Palestině.

*

Německo.

Záplavu politických „vzpomínek“, více méně charakteristických, ale i bezcharakterních, mají rozhojniti také Stresemannovy. Vdova po něm dala jeho písemnosti v ministerstvu zahraničí zabaliti a nabídla je pařížskému novináři Sauerweinovi. Briand prý se velice namáhá, aby nebyly uveřejněny zápisky, jež si činil Stresemann, také zednář, při důvěrné schůzce v Thoiry. —

Saarské území tento měsíc opuštěno francouzskou stráží: „i by Germania prosta vrahóv“, pomyslili si asi Němci, ale tuze při tom nejásali.

*

Irredenta.

Menšinové otázky, v mírových smlouvách zhruba určené, budou se asi, jako vždycky bývalo, řešiti podle celkových politických proudů a spojenectví. Kterému státu záleží na dobré pověsti právního státu, bude ke svým menšinám tím spravedlivější, čím lepší přátele ony budou míti v zahraničí.

Italie nezdá se tuze ohlížeti na to, co jinde její menšinové politice říkají. Ale kdežto Němcům v nově nabytém území přece v něčem povoluje, již z ohledu na četné německé návštěvy, Slované zdají se italskému nacionalismu neuprosně obětováni. Tak na př. při jedné slavnostní hostině dávané prefektem v Gorici pravil fasc. tajemník Avenanti samému biskupu Sedejovi, že by byl čas, aby svých slovinských kázání zanechal. Biskup se odvolal na svoje pastýřské povinnosti a napsal pak prefektovi, že kdyby se mu ještě jednou něco takového přihodilo, víckrát se vládních slavností neúčastní.

ZEMSKÁ A UNIVERSITNÍ KNIHOVNA V BRNĚ